

**DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE PER LA FORMAZIONE
“RICCARDO MASSA”**

**Dottorato di Ricerca in Scienze Umane Antropologia della
contemporaneità: etnografia delle diversità e delle convergenze culturali XXII ciclo**

**L’AMBIENTE COME SPETTACOLO.
Etnicità, sviluppo rurale e visioni politiche del paesaggio
nel Nord della Thailandia
(Provincia di Nan)**

Di Amalia Rossi

**Coordinatore Dottorato:
Prof. Ugo Fabietti**

**Tutor:
Dott.ssa Silvia Vignato**

Dicembre 2011

Ai miei bambini, Federico e Alessandro

INDICE

INDICE.....	PAG. I-IV
INTRODUZIONE.....	P.7
1. L'AMBIENTALISMO INDIGENO COME "SPETTACOLO" . CONFLITTI AMBIENTALI E RELAZIONI ETNICHE NELLA PROVINCIA DI NAN.....	P.38
1.1. Lo spettacolo ambientale: soggetti, spazi, eventi	P.39
<i>1.1.1 Soggetti: protagonismi ambientali, comparse e personaggi in cerca di autore</i>	
<i>1.1.2. Spazi: eterotopie ambientali come scenari dell' orto-prassi rurale.</i>	
<i>1.1.3. Eventi: media e rituali dello sviluppo rurale</i>	
1.2. Vertigine etnica e conflitti ambientali. I Lua di Nan.....	P.52
<i>1.2.1. Il Parco Nazionale del Doi Phu Kha e i suoi abitanti</i>	
<i>1.2.2. I Lua di Nan e i "Lua-non Lua" di Ban Don Klang</i>	
<i>1.2.3. La storia dell'insediamento e la divisione tra i primi coloni e i rifugiati</i>	
<i>1.2.4. La vertigine identitaria dei Lua, tra stigma etnico e pregiudizio ambientale</i>	
1.3. La vita economica del villaggio, tra ambientalismo indigeno e "messa in scena" del paesaggio.....	P.68
<i>1.3.1. Le attività agricole e le piantagioni di mais</i>	
<i>1.3.2. Ban Don Klang e l'ossessione per lo sviluppo</i>	
<i>1.3.3. Eterotopie ambientali e paesaggi allineati (I): la Foresta Comunitaria</i>	
<i>1.3.4. Eterotopie ambientali e paesaggi allineati (II): il nuovo tempio</i>	
Riflessioni conclusive.....	P.88

2. PAESAGGI SVILUPPISTI. LO SPETTACOLO AMBIENTALE TRA POLITICHE GOVERNATIVE E MERCATI GLOBALI.....	P.90
2.1. Le trasformazioni della “foresta politica” in Thailandia.....	P.91
2.1.1. <i>Il logging ban, la svolta preservazionista e l’arboreizzazione del senso comune.</i>	
2.1.2. <i>Vedere un fiore al posto dei villaggi. La natura vista come la vede lo stato</i>	
2.1.3. <i>Da “terra rossa” a “terra verde”. La Rosa del Doi Pu Kha e l’apertura di Nan al turismo.</i>	
2.1.4. <i>Regimi di visibilità e confini dello spettacolo ambientale egemone</i>	
2.1.5. <i>“Non conosco quell’albero”. Ecoturismo ed etnicità</i>	
2.2. Le trasformazioni della “agricoltura politica” in Thailandia.....	P.113
2.2.1. <i>Narrative sviluppiste: il mito del mais ed il boom dei biofuels</i>	
2.2.2. <i>Quando contadini felici coltivano foreste di benzina. Le immagini commerciali della natura e dell’agricoltura</i>	
2.2.3. <i>L’agricoltura dei non agricoltori(I). Immagini “altre” dell’agricoltura nelle parole dei funzionari pubblici</i>	
2.2.4. <i>L’agricoltura dei non-agricoltori (II): l’agricoltura industriale negli ospedali e nelle scuole.</i>	
Riflessioni conclusive.....	P.135
3. IL PROTAGONISMO DEI MONACI AMBIENTALISTI E LA COSTRUZIONE DI PAESAGGI ECO-BUDDISTI.....	P.138
3.1. Buddhadasa Bikkhu. Il ritorno alla Natura come espressione del “Conservatorismo Radicale”.....	P.139
3.1.1. <i>La tradizione dei monaci della foresta e la genesi dell’eco-buddismo thailandese</i>	
3.1.2. <i>Buddhadasa Bikkhu, dai monaci della foresta ai prodromi dello spettacolo eco-buddista</i>	
3.1.3. <i>Il movimento di Buddhadasa e i monaci conservazionisti (phra nak anurak)</i>	
3.2. Phra Khru Pithak e Hug Mueang Nan (HMN): eco-buddismo e orto-prassi rurale nell’area di Nan.....	P.154
3.2.1. <i>Phra Khru Pithak e Hug Mueang Nan</i>	
3.2.2. <i>Scenari ambientalisti. Il raduno al tempio Aranyawat</i>	
3.2.3. <i>Rappresentazioni ideali del paesaggio e delle comunità rurali: il discorso inaugurale di Phra Khru Pithak.</i>	

3.3. Ajan Somkit e il Wat Pong Kham: mettere in scena l'Economia della Sufficienza.....	P.175
3.3.1. <i>La vicenda di Somkit, tra ambientalismo e pregiudizio etnico</i>	
3.3.2. <i>L'ambientalismo ibrido di Somkit</i>	
3.3.3. <i>Il buad paa come rito di presentazione e come spettacolo: l'ennesima consacrazione della foresta comunitaria di Pong Kham.</i>	
3.3.4. <i>La cerimonia ed il discorso di Somkit, tra voci ufficiose e aspiranti protagonisti</i>	
Riflessioni conclusive.....	P.197
4. ATTIVISTI COME “AUTORI” E “ATTORI”. RETI ECO-BUDDISTE, MEMORIA COMUNISTA E SOCIETA' CIVILE.....	P.199
4.1. Hug Mueang Nan (HMN) e la professionalizzazione dell'attivismo socio-ambientale.....	P.200
4.1.1. <i>L'attivismo ambientalista a Nan, prima e dopo la fondazione di HMN.</i>	
4.1.2. <i>La rete di Hug Mueang Nan: buddismo, comunismo e “cultura della comunità”.</i>	
4.2. Joko Center. Attivismo moderato e ri-costruzione dell'ordine ambientale e del paesaggio.....	P.212
4.2.1. <i>Le soggettività ambientali degli attivisti Pang e Somruey</i>	
4.2.2. <i>La presentazione dell'orto-prassi rurale al Joko Center</i>	
4.3. I leader della ONG Ongkhan Kadjadkhan Sappaiakon Thammachat (OKST) e le derive radicali dell'attivismo socio-ambientale a Nan.....	P.226
4.3.1. <i>Attivisti di professione: Aeng e Bohm</i>	
4.3.2. <i>Dalla battaglia per le foreste comunitarie alla guerra del mais</i>	
4.4. La campagna per le Foreste Comunitarie, tra radicalismo e istituzionalizzazione.....	P.238
4.1. <i>La figura di Pat Khansalee e le Foreste Comunitarie come eterotopie di resistenza</i>	
4.2. <i>Attivisti come attori e autori: la fondazione dell'Assemblea Nazionale per le Foreste Comunitarie.</i>	
Riflessioni conclusive.....	P.252
5. PAESAGGI CONSERVATORI. IL PROTAGONISMO DELLA FAMIGLIA REALE NELL'ARENA AMBIENTALE.....	P.254
5.1. Monarchia, eco-buddismo ed Economia della Sufficienza.....	P.255
5.1.1. <i>L'immagine pubblica dei sovrani nella Thailandia contemporanea</i>	

5.1.2. *Economia della Sufficienza: eco-buddismo ed eco-populismo monarchico nel IX regno*

5.1.3. *I progetti di sviluppo della Famiglia Reale come forme specializzate del potere monarchico*

5.2. I progetti regi in provincia di Nan.....P.271

5.2.1. *I progetti regi e lo spettacolo ambientale secondo “la visione contemplata dalla monarchia”*

5.2.2. *Il progetto della regina Sikhirit a Phu Payak (Distretto di Chaloem Phrakiet)*

5.2.3. *Il progetto della principessa Sirindhorn a Phu Fa (Distretto di Bo Kluea)*

5.3. Oro nascosto dietro la schiena del Buddha. Riforestazione, terrazzamenti e ri-territorializzazione politica.....P.290

5.3.1. *Nuovi iconemi del paesaggio rurale e nuove narrative ambientali: i terrazzamenti*

5.3.2. *Il futuro conservatore del paesaggio di Nan. Il progetto Pid Thong Lang Phra*

6.3.3. *Terrazzare e riforestare secondo la visione della monarchia. Ovvero, tingere di giallo le “rosse” colline di Nan*

Riflessioni conclusive.....P.313

CONCLUSIONI.....P.315

BIBLIOGRAFIA.....P.338

ACRONIMI.....P.341

RINGRAZIAMENTI.....P.343

INTRODUZIONE

Il presente lavoro di tesi costituisce l'esito di una ricerca etnografica condotta tra il 2007 e il 2009 nella provincia nord-tailandese di Nan¹.

La provincia di Nan rappresenta un'area remota del regno del Siam, 'isolata', poco popolata, essenzialmente rurale, caratterizzata dalla contiguità con la Repubblica Popolare del Laos e da un paesaggio collinare ricoperto di foreste ed inframmezzato da fertili avvallamenti fluviali, il bacino del fiume Nan. La sua estensione corrisponde pressappoco ai confini dell'antico principato autonomo (*mueang*), di Nanthaburi vassallo di Bangkok, di cui la città di Nan era la capitale fino al 1931. Quell'anno la dinastia locale venne abolita e alla città fu assegnato un governatore nominato a Bangkok. Prima di quella data il principato di Nanthaburi godeva di grande autonomia e aveva avuto un ruolo storico centrale nelle relazioni commerciali tra i regni siamesi (Sukhothai e Ayutthaya), i principati Lanna (area di Chiang Mai, Chiang Rai, Lamphun, Lampang, Mae Hong Son), i regni birmani, lo Yunnan e i regni laotiani (Lan Chang). Nella storia recente, invece, questa regione è ricordata soprattutto per il forte coinvolgimento della popolazione locale nella guerriglia comunista, che qui si è arrestata solo all'inizio degli anni Novanta, quasi dieci anni dopo la sua conclusione ufficiale con la sconfitta dei ribelli e l'amnistia del 1983.

Negli anni in cui si è svolta la mia ricerca su campo la provincia si stava trasformando in una importante meta del turismo interno ed era punteggiata da progetti di natura socio-ambientale implementati di recente per proteggere il suo delicato ambiente (Ufficio per la ricerca e lo sviluppo rurale, 2000; CODI, 2009). Le foreste di Nan dagli anni Novanta in poi sono divenute luogo di esplorazione per i turisti di città ma anche per tecnici e funzionari dello stato interessati alla mappatura e gestione economica dei suoi territori dopo la fase calda della guerriglia, che per lungo tempo aveva reso l'area collinare della provincia inaccessibile all'esercito.

¹ La ricerca si è svolta nell'ambito del XXII Ciclo di Dottorato in Scienze Umane dell'Università Bicocca di Milano (Curriculum in Antropologia della Contemporaneità) e con il supporto logistico e la consulenza bibliografica della École Française d'Extrême-Orient di Chiang Mai. Dopo le prime brevi esplorazioni (da dicembre 2007 a gennaio 2008, da febbraio 2008 a marzo 2008) ho soggiornato nella provincia per periodi più lunghi ed in particolare da settembre 2008 a maggio 2009 e da settembre a novembre 2009.

Dopo la guerriglia la provincia è divenuta un coacervo di micro-conflitti a carattere socio-ambientale e questo a causa della accesa competizione per la gestione delle risorse di acqua, terra e boschi di cui la provincia è ancora ricca e per la delicatezza della sua collocazione rispetto allo scacchiere politico internazionale negli anni recenti della Guerra Fredda. Tali conflitti, a cui si è volto il mio interesse sin dalle prime esplorazioni, coinvolgono in gran parte le famiglie di ex-combattenti del Partito Comunista Tailandese appartenenti ai gruppi etnici non t'ai che abitano le colline della provincia.

L'interesse diffuso alla gestione delle abbondanti risorse naturali a Nan mi è parso evidente fin dalle prime settimane della mia permanenza a partire dall'appariscente accumulazione, negli spazi pubblici, sui media locali e nei discorsi e pratiche degli abitanti, di diverse rappresentazioni e visioni del paesaggio e della gestione ambientale, spesso in competizione tra loro. Dunque mi sono presto interessata alle dinamiche di potere sottese alla produzione e circolazione delle descrizioni narrative e delle riproduzioni grafiche e mediatiche dell'ambiente rurale nell'immaginario nazionale e in quello locale. Tali visioni sottintendono particolari rapporti tra l'umanità e la natura e tra diverse categorie di umanità e traducono la complessità etnica e culturale dell'area nord-tailandese, riflessa nel sovrapporsi di diversi schemi insediativi, di varie tipologie di adattamento spaziale ed ecologico, di varie forme di vita economica e politica e di differenti prassi di rappresentazione ambientale e paesaggistica (Condominas, 1980; Matras-Guin, Taillard, 1992).

A giustificare sul piano teorico questo tipo di interesse vi è il presupposto, suggerito da Augustine Berque (1995), che ad ogni modo di descrivere e rappresentare il paesaggio è sottintesa una diversa modalità di relazione pratica tra l'uomo e l'ambiente. Virtualmente, dunque, si danno infinite possibili rappresentazioni di un medesimo territorio e queste rappresentazioni sono connesse a infiniti modi di osservarlo, di viverlo e di 'praticarlo'.

Ho dunque ritenuto importante interrogarmi su quali trasformazioni politiche, culturali fossero connesse alla circolazione e messe in scena di particolari visioni del paesaggio collinare di Nan. Dunque, mi sono soprattutto rivolta all'analisi di quelle dinamiche attraverso cui il paesaggio stesso o alcune sue parti, vengono a costituire un oggetto di rappresentazione pubblica, cercando di comprendere quali concezioni dello sviluppo rurale siano di volta in volta veicolate per mezzo di tali rappresentazioni.

A guidarmi, almeno nella prima fase della raccolta dei dati, sono state soprattutto le indicazioni metodologiche e teoriche dell'antropologo americano Michael Herzfeld. Lo studioso si è infatti interessato al problema di come produrre etnografie dei contesti di sviluppo, a cui buona parte degli studi antropologici sull'ambiente possono essere ricondotti.

In particolare Herzfeld suggerisce l'importanza di considerare il mondo dello sviluppo nei contesti locali al pari di un'arena in cui diversi gruppi sono chiamati a rappresentare i propri interessi. Chi fa etnografia, dunque, anziché privilegiare una prospettiva sulle altre dovrebbe piuttosto trovare modi di render conto delle molte voci coinvolte nei dibattiti relativi allo sviluppo e di cogliere le ragioni del loro posizionamento in aree chiave dei conflitti che animano i contesti locali (Herzfeld, 2000).

Questo è ciò che ho tentato di fare durante la negoziazione e la raccolta dei dati etnografici, isolando progressivamente, a seconda del loro posizionamento contingente, diverse categorie di attori a qualche titolo implicati nel dibattito politico sull'ambiente e sulla gestione delle risorse. Una strategia di questo tipo mi ha consentito di analizzare e confrontare tra loro le specifiche visioni del paesaggio e dell'ordine ambientale di cui i miei informatori erano portatori.

Nel suo complesso il materiale etnografico inedito raccolto durante i miei soggiorni in Thailandia è basato sulla realizzazione di oltre cento tra audio e video-interviste aperte e semi strutturate rivolte a varie categorie di soggetti; sulla raccolta e catalogazione di materiale visuale sull'ambiente rurale nord-tailandese; e infine sull'osservazione dei contesti di produzione agricola e di conservazione forestale. La ricerca si basa su tecniche di etnografia multisituata, ovvero sulla frequentazione prolungata ma intermittente di diversi contesti locali, e di diversi spazi sociali all'interno di questi contesti (Marcus, 2005). Ho frequentato soprattutto una comunità di villaggio nel distretto di Santisuk (fig.4 e 5), nell'area nord-orientale della provincia, e i villaggi montani del bacino settentrionale del fiume Nan. Non di rado però ho frequentato gli ambienti urbani, gli uffici di funzionari e attivisti da cui emanavano le progettualità rivolte agli abitanti delle aree rurali. Ho infatti preso casa a Nan e mi sono spostata di frequente a Bangkok e Chiang Mai per brevi soggiorni.

Ho inoltre cercato di ricostruire i momenti storici che hanno reso possibile la convergenza di un insieme composito di attori sociali in scenari pubblici comuni. Mi sono prevalentemente occupata della popolazione adulta e anziana poiché ero interessata anche alle percezioni soggettive del mutamento ambientale. Questi attori, a seconda dei propri interessi e posizionamenti, intrattengono diversi tipi di relazioni con il territorio e producono, intercettano e rielaborano in modo di volta in volta differente l'immaginario ambientale locale, segnato dalle rapide trasformazioni paesaggistiche ed ecologiche occorse nell'arco di pochi decenni: famiglie di contadini, turisti thailandesi e stranieri, attivisti ambientalisti, monaci buddisti, funzionari pubblici, notabili e aristocratici, commercianti, imprenditori sono

tutte figure la cui relazione con l'ambiente nell'area di Nan è significativa e che dunque ho ritenuto importante seguire ed ascoltare durante la rilevazione dei dati.

Parte dell'osservazione ha implicato la partecipazione ad eventi pubblici sulla gestione ecologica delle risorse naturali locali e lo spoglio sistematico delle informazioni e delle immagini comparse sui quotidiani locali e nazionali in merito alle problematiche ambientali e socio-ambientali. L'analisi dei dati, invece si è sostanzialmente basata sulla trascrizione, traduzione e confronto tra questi diversi ordini di fonti alla luce delle ipotesi di lavoro emerse a seguito delle prime esplorazioni nella provincia di Nan e "messe alla prova" negli ultimi mesi della ricerca.

La mia strategia espositiva è strettamente connessa alla dimensione analitica e sarà tesa a distinguere e a dar voce ad attori sociali diversamente posizionati coinvolti nelle pratiche di rappresentazione della natura. Essa, in particolare, consisterà sostanzialmente nell'operare una 'finzione' etnografica, distinguendo alcuni gruppi di interesse e descrivendo le forme di rappresentazione ambientale contestualmente prodotte e riprodotte da questi attori e dalle agenzie ed organizzazioni in cui essi si identificano. Chiamerò questo oggetto di riflessione e analisi, ovvero le pratiche di rappresentazione della natura, dell'ambiente e del paesaggio, con la definizione di *spettacoli (o drammi) ambientali*. Ricondurrò dunque i casi osservati durante la ricerca di campo ad un repertorio sistematico di messe in scena aventi per oggetto l'ambiente e capaci di evocare e mettere in atto diverse visioni politiche del paesaggio e con esse idee specifiche dell'ordine economico, etnico e ambientale nella Thailandia contemporanea.

L'ambiente come spettacolo e il "gioco delle parti"

L'immaginazione sociologica si è più volte soffermata sul nesso esistente tra vita sociale e politica da una parte e rappresentazioni pubbliche dall'altra. La metafora del teatro e, analogamente, quella dello spettacolo, sono servite a diversi intellettuali, filosofi e scienziati sociali per descrivere e rendere conto delle forme di interazione sociale e politica in vari contesti culturali ed alcuni autori l'hanno già usata per parlare di fenomeni culturali concernenti la costruzione simbolica e la gestione pratica dell'ambiente e della natura. Qui di seguito, dunque, tenterò di far dialogare tra loro alcuni spunti teorici incentrati sulla metafora dello spettacolo in modo da costruire un lessico teorico e una chiave di lettura unitari dei dati etnografici raccolti in Thailandia.

Lo spettro di studi sulla dimensione teatrale della socialità va dalle ricerche di Erving Goffman (1998, 2003) sui ruoli e le micro-interazioni della vita quotidiana, allo studio del

rituale come performance (Tambiah, 1995); dall'individuazione di una società dello spettacolo dominata da relazioni di potere mediate da immagini (Debord, 1967) alla concezione degli spazi di negoziazione politica e culturale come arene, come teatri e come spettacoli (Geertz, 1981; Edelmann, 1988; Abeles, 2001). Come suggeriscono tutti questi approcci, le metafore sociologiche che portano a riflettere sull'importanza strutturale della teatralità nella vita politica, economica e sociale vanno trattate come strumenti analitici ed interpretativi capaci di descrivere funzioni e relazioni concretamente operanti nelle società umane.

Soprattutto dopo l'invenzione della fotografia, della cinematografia e delle tecniche digitali l'uso strategico delle immagini ha il potere di mediare, riflettere, evocare o legittimare un particolare ordine politico, economico, sociale o, come si intende qui argomentare, ambientale. La mediazione delle immagini su cui si basano le strategie di spettacolarizzazione messe in atto da soggetti interessati alla affermazione della propria visione dell'ordine politico costituisce il fondamento materiale della relazione, spesso indiretta, tra i soggetti e il potere².

Convinta, dopo i primi mesi di indagine, della centralità del concetto di spettacolo per la comprensione dei conflitti ambientali in Thailandia ho trovato utile riferirmi in particolar modo al contributo del pensiero situazionista e di Guy Debord, intellettuale francese fondatore della Internazionale Situazionista. Secondo la prospettiva adottata da Debord, quella dello spettacolo, di fatto, non è una metafora, ma un tratto peculiare del potere politico universalmente riscontrabile. Secondo questo autore lo spettacolo politico si esplica in ambiti e periodi storici diversi in quanto “è la più vecchia specializzazione sociale, la specializzazione del potere, che sta alla radice dello spettacolo” (Debord, 1957: p.15, assunto 23).

L'antropologia dello sviluppo, l'antropologia ambientale e l'ecologia politica sinora hanno preso in considerazione solo in modo marginale le risorse terminologiche e analitiche relative alla teoria del *potere spettacolare* – e con questo termine mi riferisco all'analisi di Debord e a quelle fornite da altri intellettuali interessati ad analizzare il potere come messa in scena, come dramma o come spettacolo. Nondimeno, in studi recenti, alcuni antropologi e geografi che si occupano di conflitti e movimenti ambientali hanno citato Debord ed evocato alcuni

² Serge Gruzinski (1995), ne *La guerra delle immagini*, che si focalizza sulla diffusione strategica e manipolatoria dell'immaginario cristiano presso le popolazioni indigene in America centrale e meridionale durante la dominazione spagnola, illustra questo dramma della rappresentazione in varie epoche sino alla modernità.

elementi della teoria del potere spettacolare intuendone la validità nell'analisi dei contesti e delle storie nazionali locali.

Per fare un breve esempio è possibile riferirsi ad un recente contributo del geografo Michael Watts relativo alla sua esperienza di ricerca sulle problematiche sociali connesse all'estrazione del petrolio in Africa occidentale. Nel suo articolo Watts sostiene che lo spettacolo sociale e politico legato al boom del petrolio in Nigeria ebbe "proporzioni debordiane". Con questo il geografo statunitense intende che le rappresentazioni e le aspettative economiche relative alla nascita e consolidamento di un'industria estrattiva in Nigeria ebbero connotazioni trionfalistiche, capaci di oscurare le controversie generate dalle dinamiche di accaparramento di questa risorsa. Tali dinamiche, basate essenzialmente sui progressivi assoggettamento e proletarizzazione della forza lavoro locale e sulla privatizzazione di porzioni del territorio nigeriano a favore delle compagnie petrolifere, hanno mostrato solo negli anni seguenti al boom petrolifero i retroscena e gli spettacoli minori fagocitati dalla spettacolarizzazione dei benefici economici del petrolio corredata da repertori di immagini e discorsi: sfruttamento, violenza e violazione di diritti umani e degli equilibri ambientali sono tutti fatti che hanno esacerbato il conflitto sul delta del Niger portando alcuni gruppi radicali a prendere le armi per liberare il territorio (Watts, 2001).

Lo spettacolo, dunque, istituisce regimi di visibilità e salienza che rendono evidente qualcosa spesso celando qualcos'altro. In termini debordiani lo spettacolo *unifica* il pubblico degli spettatori, la cui attenzione è richiamata all'unisono su immagini e performance messe in scena dai gruppi dominanti per distrarli, rassicurarli e guidarli; ma allo stesso tempo *divide* questi stessi spettatori dal mondo de reale, dal mondo tattile, dalla concretezza dei rapporti sociali. Lo spettacolo produce nuovi ordini di realtà, promuove particolari relazioni di potere rendendone impossibili o invisibili altre.

La tesi vuole concentrarsi proprio sull'illustrazione di alcuni casi che mostrano come le pratiche - spesso mediatizzate - di rappresentazione ambientale e paesaggistica abbiano spesso alle spalle interessi di natura politica. Questo è vero nel caso thailandese, dove i conflitti ambientali sono elementi caratterizzanti della dialettica politica nazionale, e ovunque sul globo la gestione delle risorse naturali si confronti con situazioni di reale o presunta scarsità.

La spettacolarizzazione della natura, dell'ambiente e del paesaggio costituisce un dispositivo dialettico che può servire tanto ai gruppi egemoni quanto a quelli subalterni nell'accesso alla gestione di particolari risorse o di particolari porzioni del territorio nazionale. Nelle arene ambientali il potere spettacolare si può definire come la capacità di produrre, far circolare e

affermare particolari visioni dell'ordine ambientale negli spazi del confronto pubblico entro cui si stabiliscono le regole di accesso alla gestione delle risorse del territorio nazionale. In Thailandia la capacità di manipolare immagini e discorsi sull'ambiente costituisce una strategia di attuabile sia da parte delle classi e dei ceti dominanti, come famiglia reale, le burocrazie statali, l'esercito, le multinazionali, sia da parte dei gruppi subalterni (le classi di lavoratori rurali e sub-urbane).

In poche parole, nella mia visione, le arene ambientali sono teatri di giochi di potere. E sebbene quest'ultimo, con Foucault, possa essere concepito quasi come un fluido sociale capace di diffondersi, distribuirsi e trasformarsi grazie alle innovazioni storicamente prodotte dai soggetti in risposta alle forme di potere istituzionalizzato e concentrato, la prospettiva foucaultiana nel mio lavoro verrà intesa come complementare, e non alternativa, alla visione marxista e gramsciana di un potere politico "denso", indissolubilmente connesso al possesso dei mezzi di produzione (e rappresentazione) e che tende, in specifiche circostanze storiche, a concentrarsi nelle mani di certe classi di soggetti e non in altre.

Questo, infatti, è anche il caso del contesto nord-tailandese, ove storicamente in ragione della presenza di un potere politico altamente concentrato e militarizzato come quello della monarchia, i gruppi etnici non t'ai e non buddisti definiti ufficialmente come *chao khao* (popolazioni montane), stanno ancora lottando per il riconoscimento della loro diversità etnica e culturale e figurano ai margini della società thailandese. Lo stato centrale, da sempre restio a concedere pieni diritti di cittadinanza ai *chao khao*, li vede come elementi di disturbo alla governamentalità ambientale perchè occupano le aree più ricche di risorse d'acqua e legname dell'intero paese (Pesses, 2004). Il potere politico di questi gruppi è tutt'altro che denso, ma aereo, rarefatto, inconsistente.

La produzione di immaginari sulla natura, l'ambiente ed il paesaggio, allora, accompagna il tentativo di diverse agenzie di governare sull'ambiente e sulla popolazione di questa vasta porzione del territorio nazionale e nella provincia di Nan si risolve in gioco dialettico tra gruppi egemoni e gruppi subalterni. Tale gioco può produrre occasionali osmosi, leggibili come spinte alla democratizzazione e al decentramento dell'accesso alle risorse naturali del paese, ma che più spesso tende a riprodurre l'asimmetria tra classi economiche e sociali. Tale dialettica, come cercherò di mostrare, è spesso resa possibile da attori sociali che svolgono la loro azione come mediatori di queste due polarità. Questo schema permette di pensare al 'gioco delle parti' associato alla spettacolarizzazione ambientale in Thailandia come al prodotto della continua triangolazione – ora pacificatoria ora conflittuale - tra tre ordini di agenti ovvero tra coloro che detengono i mezzi per la produzione e la diffusione degli

immaginari ambientali egemoni, coloro che questa egemonia la subiscono, recependola in modo passivo o resistendovi in modo occasionale, e coloro che invece si fanno autori di forme contro-spettacolari, proponendo visioni alternative dell'ordine ambientale, fluidificando la comunicazione tra i contadini e le autorità, ma favorendo anche nuovi compromessi tra le forze in gioco.

Ambientalismo egemoni e visioni dominanti dell'ordine socio-ambientale

Tratterò brevemente i diversi ambiti da cui storicamente sono scaturite le prospettive egemoni sull'ordine paesaggistico ed ambientale circolanti nella Thailandia contemporanea. Molti di questi riflettono idee e valori sorti nei contesti occidentali, in seno a movimenti intellettuali elitari, e vanno considerate come forme di ambientalismo "dall'alto": quelle promosse ed ostentate dalle burocrazie statali, dalle multinazionali, dagli organi della cooperazione internazionale e nazionale, dai monaci buddisti e dalla monarchia.

La riflessione su tali ambiti occuperà la parte più consistente di questo lavoro perché è all'instaurarsi di rappresentazioni dominanti della natura che seguono buona parte dei conflitti ambientali che caratterizzano il contesto in cui si è svolta la mia ricerca: nell'area thailandese, infatti, come in altri paesi in via di sviluppo, l'incontro con i modelli di progresso e con le idee di natura di matrice euro-americana è sfociato in una tensione strutturale tra imperativi economici, invalsi con l'occidentalizzazione del paese, e imperativi di conservazione ambientale, emersi a fronte delle contraddizioni dello sviluppo.

Le strategie di territorializzazione messe in atto dalla macchina dello stato-nazione costituiscono il primo ambito di spettacolarizzazione e messa in scena dell'ordine ambientale. Esse vanno considerate come il più pervasivo insieme di pratiche di rappresentazione della natura nei contesti contemporanei, poiché sono capaci di determinare le forme dominanti dell'ordine e dell'immaginario ambientali, condizionando in profondità il senso comune dei soggetti chiamati ad argomentare le proprie visioni dell'ordine ambientale.

La pratica di rappresentazione della natura sottesa alla necessità di governare un territorio è ciò che James Scott definisce il *vedere come vede uno stato* (1998). L'efficienza produttiva in campo economico, la sicurezza militare, la governabilità degli spazi sono solo alcune delle ragioni che spingono la macchina dello stato a rifare lo spazio della natura, a trasformarlo in un territorio da sfruttare. mettendo a punto sofisticati strumenti di mappatura, classificazione e razionalizzazione dell'uso del territorio nazionale e degli spazi rurali, spesso in nome del progresso economico della nazione stessa (Scott, 1998).

Tra Ottocento e Novecento, a fronte della minaccia coloniale e della necessità di costruire il proprio stato sul modello dello stato-nazione europeo, anche i territori compresi nei confini del regno del Siam hanno avuto questo trattamento e sono stati riscoperti, razionalizzati e mappati secondo tecniche cartografiche derivate dagli europei. Lo storico thailandese Tongchai Winatchakul ha suggestivamente definito ‘costruzione del corpo geografico [*geobody*] della nazione’ il processo di territorializzazione operato dallo stato monarchico dopo l’incontro con gli imperi economici europei.

In generale la natura, negli immaginari ambientali che scaturiscono dall’interesse economico e politico dello stato moderno sulle risorse del territorio nazionalizzato, viene concepita come totalmente modificabile, quantificabile e viene presentata come se fosse “al servizio” della società umana, o meglio della nazione che occupa quel territorio. Nell’area in cui ho svolto la ricerca su campo la razionalizzazione degli spazi agricoli, l’introduzione di tecnologie meccaniche, chimiche e genetiche per aumentare la produttività delle specie coltivate o allevate e quella dei suoli, la disciplina normativa del diritto alla terra e allo sfruttamento (pubblico o privato) delle risorse naturali, erano gli aspetti più evidenti della sottomissione della natura alle necessità di controllo dello stato.

Va precisato che nell’Europa moderna a tale visione della natura, generata dal razionalismo illuministico di matrice cartesiana e sostenuta dall’etica capitalistica appannaggio dell’emergente borghesia protestante, nel tempo si è accostata una visione opposta e complementare. Come illustra Augustine Berque (1995), nello stesso momento in cui nel mondo occidentale secondo il paradigma filosofico cartesiano la natura veniva identificata come *res extensa*, configurandosi come oggetto infinitamente manipolabile, allo stesso tempo si produceva una nuova e nostalgica cultura del paesaggio.

In Europa e in Nord America, infatti, tra il Diciassettesimo e il Diciottesimo secolo il tema della “perdita” della natura selvaggia divenne oggetto di rielaborazione morale e filosofica da parte delle élite borghesi: la natura, che gli uomini potevano ormai gestire a proprio piacimento, non andava solo sfruttata ma anche amata, protetta dall’attività distruttiva dell’uomo ed esibita per la sua bellezza. Nella fase Romantica, a metà Ottocento, la riflessione sul paesaggio si manifestò attraverso la formulazione della morale del *wilderness*, la selvatichezza, da parte di alcuni intellettuali statunitensi allarmati dal rapidissimo degrado degli immensi territori nord-americani. Tale formulazione ha portato con sé nuove attitudini etiche ed estetiche verso la natura che veniva in qualche modo sacralizzata. La sua preservazione, nelle visioni più radicali, poteva garantirsi solo mediante la completa separazione della stessa dalle attività economiche umane. Queste prospettive hanno

condizionato l'emergere delle ideologie preservazioniste di matrice euro-americana e hanno condotto al manifestarsi dei primi movimenti sociali di stampo ambientalista (Lai, 2000; Schmidt, 2004). Tanto negli spazi urbani quanto in quelli rurali, cominciarono a diffondersi un'estetica e un gusto della natura ancora inediti, basati sulla produzione artificiale e sulla riproduzione grafica e virtuale di panorami e ambienti naturali selvaggi considerati particolarmente suggestivi: si fece strada, insomma, una nuova cultura paesaggistica, che Nicolas Green ha definito "lo spettacolo della Natura" (Green, 1990).

Dal Diciannovesimo secolo ai giorni nostri la morale del *wilderness* si è dunque diffusa in tutti i continenti e ha orientato le politiche ambientali degli stati nazione su tutto il globo, coesistendo in modo paradossale con le stesse ideologie statali della crescita economica che ancora si basano su una visione della natura come mera risorsa da sfruttare per favorire lo sviluppo economico.

La componente estetica dell'ideologia del *wilderness*, in particolare, ha fatto sì che anche il paesaggio, come manifestazione sensibile e visivamente apprezzabile di uno specifico ambiente, divenisse un connotato saliente dell'ordine imposto ad un territorio da parte dello stato. In questo panorama l'uso tradizionale, e dunque non scientifico, delle risorse naturali di acqua, terra e foresta nelle aree rurali è spesso finito sotto accusa ed è stato sovente etichettato non solo come anti-economico, anti-ecologico ma anche come paesaggisticamente brutto dalle classi dirigenti urbane, sia nei paesi sviluppati che in quelli in via di sviluppo. Si pensi ad esempio alle tecniche taglia e brucia adottate in Thailandia dai *chao khao* e ancora in uso in molte regioni dell'Asia centrale e nel Sud-Est Asiatico: la presunta dannosità ecologica di queste tecniche ha infatti giustificato la creazione di riserve naturali dirette dallo stato e la criminalizzazione delle prassi rurali locali (Agrawal, 2005; Anan, 2008).

L'ambientalismo di stato ha a lungo costituito uno strumento di dominio a cui hanno dovuto allinearsi altre agenzie interessate allo sfruttamento delle risorse naturali di un territorio. Nel Novecento, a fronte della accresciuta sensibilità per i temi dell'ecologia espressi dallo stato e dalle élite dirigenti, anche le imprese economiche nazionali e multinazionali hanno trovato utile costruire strategicamente la propria immagine pubblica avvolgendosi di un'aura morale e di un'estetica ecologista. Si è dunque aperto un secondo fronte egemone di rappresentazione ambientale, legato all'estensione dei mercati su scala globale e alla maturazione del capitalismo come potere economico fondato sulla pubblicità e la spettacolarizzazione.

Gli scienziati politici Howlett e Ranglon hanno definito 'lo spettacolo ambientale' o '*greening*' (inverdimento) dell'immagine corporativa, l'uso dell'immaginario ambientalista,

attraverso i meccanismi della pubblicità, da parte delle multinazionali americane (Howlett, Ranglon, 1992).

Il lavoro di Howlett e Ranglon si concentra sull'analisi di diverse tipologie di *advertising* ecologista delle riviste statunitensi tra 1910 e gli anni Novanta del secolo scorso e permette di vedere come anche le imprese economiche multinazionali abbiano dovuto allinearsi all'imperativo dell'esaltazione della natura e della conservazione ambientale di cui lo stato moderno si era fatto pioniere trasmettendo tale sensibilità alle masse. La produzione di visioni ed immagini positive della e verso la natura (come ambiente e come paesaggio) a partire dalla seconda metà del Novecento ha dunque rappresentato una strategia crescentemente popolare di legittimazione del potere economico.

Riguardo all'ambientalismo delle imprese e delle multinazionali va sottolineato, come messo in luce da David Harvey (2005), che il regime ideologico neo-liberista imperante dai tempi del tatcherismo britannico ha reso possibile l'incorporazione, da parte del mondo degli affari, di quegli stessi valori - tra cui l'ecologismo - di cui lo stato e la società civile dei paesi occidentali sono stati i primi promotori. In Thailandia, ad esempio, i grandi gruppi industriali hanno implementato strategie di *greening* della propria immagine pubblica che interessano anche l'area di Nan e che sono indicative di come il mondo del business trovi vantaggioso partecipare alla mascherata ambientalista allestita in primis dallo stato. Ne sono un esempio i progetti di riforestazione e bio-agricoltura avviati da giganti del ramo agro-industriale e del settore energetico come la Charoen Pokhpand e la Petroleum Thailand (PTT) nel nome dei principi di Corporate Social Resonsability (CSR). Essi, infatti, costituiscono sia una strategia pubblicitaria, sia un modo per pareggiare il debito contratto verso la società a causa della distruzione ecologica perpetrata nella rincorsa al profitto.

Al mondo dell'impresa e del business va ricondotta anche l'industria eco-turistica. Essa è fondata su dispositivi di spettacolarizzazione ambientale capaci di saldare gli interessi economici degli imprenditori e quelli conservazionisti dello stato (Bendy, 1995). Connessa alla valorizzazione delle ricchezze naturalistiche del paese, in Thailandia l'espansione dell'industria eco-turistica è in grado di veicolare immaginari ambientali specifici, volti ad esaltare il rapporto tra turisti (come spettatori-attori) e la natura e dunque di mettere a frutto, in senso economico, la vocazione preservazionista delle riserve naturali. Subito dopo la guerra del Vietnam la Thailandia, grazie ai suoi paesaggi esotici e alle immense ricchezze naturalistiche, è divenuta una delle più pubblicizzate e amate destinazioni del turismo occidentale e anche lo stato ha accolto in pieno la possibilità di crescita economica implicata nella spettacolarizzazione della natura. Enti come il Tourism Authority of Thailand

(TAT)(facente capo al Ministero del Turismo) si occupano dunque di promuovere campagne pubblicitarie volte alla valorizzazione del territorio e svolgono un ruolo di patrocinio o di coordinamento delle iniziative economiche nel settore eco-turistico.

Un terzo ambito di produzione di immaginari egemoni sulla natura e l'ambiente riguarda il lavoro delle organizzazioni internazionali che si occupano di cooperazione allo sviluppo di gestione ambientale nelle aree rurali. In Thailandia questo fenomeno è appariscente. Ad esempio, Bangkok ospita la sede di RECOFTC (Regional Community Forestry Training Center), l'agenzia della Food and Agriculture Organization (FAO, Nazioni Unite) che si occupa della diffusione di metodi partecipativi nella gestione della foresta tropicale in Asia e Pacifico.

RECOFTC, organizzazione di cui parlerò più diffusamente nel corso della tesi, rappresenta un potente attore del "gioco delle parti" di cui si diceva prima. Agenzie come RECOFTC, che nella capitale thailandese ha sede nell'Università Kasesart (dove si trovano anche alcuni uffici tecnici e di ricerca dei Ministeri come dell'Agricoltura e dell'Ambiente), competono con lo stato e con il mondo delle imprese per affermare visioni della natura e della gestione ambientale più vicine a quelle delle popolazioni rurali: lavorano per affermare i principi di decentramento della gestione delle risorse naturali, per far valere i diritti consuetudinari di uso collettivo delle risorse e le tecniche agricole biologiche tradizionali. Le associazioni e organizzazioni locali che fanno capo a RECOFTC o che entrano in contatto con il vasto network di cui RECOFTC è il cardine principale, basano le proprie visioni della natura su immaginari in buona parte riconducibili all'universo ideologico occidentale, ovvero alle retoriche ambientaliste dei movimenti sociali degli anni Settanta e alle riflessioni accademica neo-marxista sui beni comuni (*commons*).

Stato, mercato e cooperazione internazionale costituiscono forme organizzative estese, scaturite dall'egemonia occidentale ed esperite in molti altri paesi, seppure con significative differenze. L'interesse antropologico per le specificità storiche e culturali del regno, infine, impone di riflettere su quali pratiche egemoni di rappresentazione ambientale siano possibili in Thailandia e non altrove. Intendo dunque accennare a un quarto ambito di produzione degli immaginari ambientali dominanti nella Thailandia contemporanea e in particolare alla partecipazione attiva del Sangha (il clero buddista) e della monarchia alla fabbricazione dello stato moderno e all'immaginazione della traiettoria di sviluppo economico del paese. Nel ventennio 1990-2010, infatti, tale partecipazione si è specializzata in senso ecologista.

Alcuni membri dell'ordine monastico Theravadin dalla fine degli anni Ottanta hanno preso gradualmente le distanze dal progetto economico dei governi filo-occidentali, promuovendo

una visione della natura e della gestione ambientale influenzata dalla filosofia buddista e da interpretazioni inedite dei testi sacri di questa religione. Le iniziative cosiddette di stampo eco-buddista hanno implicato il largo uso dei media per la diffusione di nuovi immaginari paesaggistici e nuove concezioni dell'ordine ambientale. Anche a Nan vi sono illustri esempi di tali sperimentazioni.

Gli scenari alternativi dischiusi dai monaci hanno finito per ispirare anche la famiglia reale: il successo morale dell'ideologia eco-buddista si è rivelato utile al perfezionamento dell'immagine pubblica della dinastia regnante e al mantenimento della sua autorità politica nelle aree rurali del regno. Ciò è avvenuto in modo eclatante attraverso la propagazione dell'ideologia populista della Economia della Sufficienza (*setakit po piang*), ideata da Phumipon Ayudhaley (Rama IX, l'attuale regnante) alla fine degli anni Novanta, dopo che nel 1997 il paese fu colpito da una grave crisi economico finanziaria. Sul piano dell'immaginazione ambientale la *setakit po piang* costituisce la ragion d'essere di progetti di sviluppo regi (Royal Projects – *khroengkhan luang*) di bio-agricoltura e di riforestazione che si propongono come modello d'eccellenza nella riconfigurazione paesaggistica e ambientale delle aree rurali e che sono portatori di specifiche visioni e rappresentazioni dell'ordine politico auspicato dai sovrani, oltre che di quello ambientale.

Spettacoli ambientali subalterni. Allineamenti, resistenze, estinzione culturale.

Nel contesto thailandese, così come in altri paesi in via di sviluppo, i gruppi maggiormente soggetti agli effetti di dominio politico e culturale implicati nelle politiche e nelle prassi di rappresentazione ambientale dello stato e dei gruppi egemoni sono le popolazioni rurali. Nel nord del paese, i soggetti più deboli sotto questo profilo fanno generalmente parte di gruppi etnici di agricoltori semi-nomadi sparsi sulle colline del nord del paese. Questi gruppi, in parte aborigeni e in parte migrati entro i confini del regno negli ultimi centocinquanta anni circa, occupano nicchie ecologiche sempre più ambite anche dai thailandesi residenti delle valli a causa della saturazione degli spazi agricoli, della scarsità d'acqua per le coltivazioni e dell'accresciuta densità abitativa nelle valli fluviali. Per tali gruppi l'incontro con la macchina antipolitica dello sviluppo, come James Ferguson ha definito i processi di depoliticizzazione connessi all'apparato della cooperazione internazionale (Ferguson, 1990), significa spesso assumere un ruolo marginale in uno scenario prevalentemente animato dagli interessi delle classi e dei ceti dominanti.

Nell'area nord-tailandese le implicazioni politiche delle tecniche di governance ambientale portate avanti dallo stato, dalle multinazionali, dalle ONG nazionali ed estere e dalla

monarchia, sono notevoli anche in ragione della transizione politica succeduta alla Guerra Fredda. Quest'area fu teatro della guerriglia comunista (1965-1983) a cui parteciparono soprattutto i *chao khao* ovvero le popolazioni non t'ai e non buddiste, sedotte dal comunismo che prometteva loro l'emancipazione politica dal regno di Thailandia. Molte delle comunità etniche coinvolte nella guerriglia dopo il conflitto vennero dislocate, smembrate e ricomposte dall'esercito. Il loro rapporto con il territorio, comunemente caratterizzato dalla pratica agricola seminomadica cosiddetta 'taglia e brucia' (quella che in italiano è definita la tecnica del *debbio*), è profondamente mutato rispetto al passato e negli ultimi venti anni molte di queste comunità si sono sedentarizzate e sono divenute oggetto di progettualità ambientali di vario tipo.

A partire dagli anni Sessanta la macchina dello sviluppo rurale si è mossa in modo particolarmente frenetico in queste aree considerate instabili sotto il profilo politico ed economico, e fragili sotto il profilo culturale. Dopo la guerriglia i *chao khao* sono andati incontro a nuove forme di controllo disciplinare, ma non più in nome dell'anticomunismo di stato: non la prassi politica, ma quella ambientale dei gruppi etnici è maggiormente sotto accusa. Lo stigma che li affligge si basa sull'idea che le loro prassi ecologiche vadano corrette ed adeguate all'imperativo conservazionista egemone, di cui l'eco-buddismo e il populismo ecologista della monarchia sono varianti locali tanto importanti quanto recenti. In un'area, come Nan, roccaforte dei ribelli del Esercito di Liberazione Popolare della Thailandia (PLAT) in cui la gran parte della popolazione è composta da contadini facenti parte di gruppi etnici non t'ai in questi anni le manifestazioni di interventismo ambientale dei gruppi egemoni pervade la vita quotidiana dei lavoratori rurali.

Le reazioni organizzate e dei gruppi etnici indigeni ad una *governance* ambientale percepita come eccessivamente aggressiva e fondata sul pregiudizio etnico hanno contraddistinto i tentativi di alcuni gruppi di ridefinire il proprio posizionamento nell'arena nazionale mettendo in scena la propria identità ecologista. In certi casi nei paesi in via di sviluppo gli esponenti di iniziative e movimenti socio-ambientali "dal basso" hanno appreso a maneggiare strumentalmente immagini e discorsi su sé stessi ed il territorio. In questi contesti la lotta per la conquista dello spazio pubblico e per l'accesso alle risorse naturali non si svolge solo sul piano legale, militare o amministrativo ma anche, e prima ancora, su quello dell'immaginario e ciò avviene mediante la produzione di eventi e narrative socio-ambientali sulla condizione della popolazione e del territorio indigeni. La risposta delle comunità indigene alla governamentalità ambientale e agli abusi delle multinazionali si è in parte costituita mediante l'alfabetizzazione alle nuove tecnologie dei media, la progressiva

appropriazione dei mezzi di comunicazione di massa e di risorse tecnologiche ed espressive da parte di gruppi marginali: ciò è avvenuto soprattutto in America Latina, ma anche in Europa, Africa, Asia e Oceania (Almeida, 2012; Ginsburg et al. 2002). Molti attivisti indigeni coinvolti in conflitti socio-ambientali sono divenuti creatori attivi di scenari e immaginari possibili, si sono trasformati in produttori culturali (*cultural producers*) ed esperti della comunicazione e della formazione (Mahon, 2004, Ginsburg 2002): i media, insomma, hanno reso più complesse le risposte dei gruppi subalterni alle forme di governo e alla manipolazione delle condotte e delle rappresentazioni collettive. Esistono alcuni esempi significativi anche nell'area thailandese.

L' antropologa francese Abigael Pesses (2005), ad esempio, si è impegnata a descrivere le forme di ambientalismo dei gruppi etnici Karen (convertiti al cristianesimo e parlanti un dialetto tibeto-birmano) nella provincia di Chiang Mai come vere e proprie 'messe in scena' dell'ambientalismo indigeno. Pesses, tra l'altro, mostra come le auto-rappresentazioni e la mediatizzazione delle immagini del territorio "visto come lo vedono i Karen" siano funzionali al riconoscimento politico dei gruppi etnici (come appunto i Karen) marginalizzati dallo sviluppo economico dei centri urbani e delle élite thailandesi, ma che allo stesso tempo si fonda su compromessi e negoziazioni con le forze istituzionali.

Di fatto i gruppi etnici che abitano le colline raramente possono accedere, come è accaduto per i Karen studiati da Pesses, alle risorse materiali e simboliche che permettono loro di promuovere la propria immagine e le proprie rivendicazioni nelle arene pubbliche mediatizzate. Le resistenze all'ordine ambientale imposto e spettacolarizzato dai gruppi dominanti trovano più spesso la propria espressione in violazioni recidive della legge, della morale e dell'estetica ambientali, fatto che si avvera regolarmente e coinvolge quei contadini che indulgono in prassi agro-forestali considerate obsolete, distruttive, inappropriate, disordinate e sgradevoli allo sguardo.

Per riprendere la metafora dello spettacolo la vita economica dei *chao khao* può essere considerata uno spettacolo minore, che produce paesaggi relitti, residui, intrinsecamente resistenti ai modelli di sviluppo rurale proposti dai gruppi egemoni. Questi paesaggi, come illustrerò in relazione alla vita quotidiana degli abitanti dei villaggi Lua (gruppo linguistico Mon-Khmer) nell'area settentrionale della provincia di Nan, stanno andando incontro ad una rapida estinzione, ovviamente favorita dalla criminalizzazione delle pratiche agricole nomadiche.

Il riconoscimento di visioni "dal basso" dell'ordine paesaggistico ed ambientale è estremamente raro e si rende possibile quasi esclusivamente grazie alla collaborazione e

mediazione di intellettuali, attivisti e organizzazioni che, per quanto interessati al benessere delle comunità rurali, restano in buona parte ‘esterni’ ed ‘estranei’ alla vita quotidiana dei contadini.

Ambientalisti di professione: sulla frontiera tra subalternità ed egemonia

Se il ‘gioco delle parti’ è, per così dire, l’anima degli spettacoli che caratterizzano gli scenari politici della Thailandia contemporanea, il fulcro della dialettica politica all’interno di questo gioco è rappresentato alle iniziative di attivisti che hanno fatto dell’ambientalismo la propria professione. Questi sono sovente membri di organizzazioni legate a qualche titolo alle agenzie egemoni di cui si è parlato prima. Il loro ruolo consiste prevalentemente nel conciliare le rappresentazioni ambientali dominanti e quelle subalterne attraverso l’attuazione di soluzioni alternative, di volta in volta negoziabili.

Storicamente, infatti, le istanze sollevate dai movimenti indigeni e la loro preoccupazione per gli equilibri socio-ambientali hanno acquisito risonanza solo quando ad accorgersi dei gruppi marginali e dei paesaggi devastati dagli effetti perversi della modernizzazione sono stati i membri impegnati delle classi socialmente ed economicamente più avanzate. Sono queste categorie di soggetti, spesso cosmopolite e collegate agli apparati istituzionali egemoni (accademici, giornalisti, pubblici funzionari, cooperanti), ad aprire spazi di visibilità mediatica e a sollecitare dibattiti in sostegno alle rivendicazioni dei gruppi marginalizzati dalla rincorsa allo sviluppo.

Si pensi al fatto che anche in questo modo il movimentismo indigeno ha trovato progressivo riconoscimento nelle politiche dei governi nazionali e presso le agenzie internazionali come le Nazioni Unite (Forsyth, 2003): date le resistenze dei gruppi indigeni e gli effetti perversi dello sviluppo e grazie alla mediazione di professionisti impegnati, e non solo alla mera esistenza dei problemi legati alla modernizzazione, che queste istituzioni hanno abbandonato progressivamente la chimera di una crescita economica ‘pura’ e sono divenute promotrici di paradigmi ibridi: lo sviluppo, per essere buono, deve anche essere sociale, partecipativo, equo, eco-sostenibile e così via.

Nell’analisi delle visioni e delle produzioni spettacolari relative all’ambiente, dunque, non va trascurato il fatto che esistono gruppi e individui, in buona parte appartenenti alle élite e alle classi medio-alte, che seguendo particolari traiettorie intellettuali e professionali attraversano continuamente il confine tra egemonia e subalternità e rendono possibile l’articolazione tra modelli di sviluppo dominanti e le prassi ecologiche ed economiche dei lavoratori rurali.

Si torni ancora all'esempio di RECOFTC. Con l'obiettivo di incanalare e legittimare le lotte rurali per la gestione comunitaria delle risorse naturali questa agenzia coordina e allestisce eventi di portata locale, nazionale ed internazionale attraverso cui gli attivisti indigeni – molti dei quali poco istruiti e poveri - vengono sistematicamente spinti sulla scena del dibattito pubblico sull'ambiente e vengono integrati nel *mainstream* della cooperazione allo sviluppo. A reclutare ed accompagnare questi attori marginali, provenienti dalle periferie, sull'arena sono spesso ambientalisti e professionisti dello sviluppo con un passato di attivismo e militanza che provengono o fanno parte del ceto medio-alto e percepiscono alti stipendi da questa agenzia della FAO.

Come rilevato da Sidney Tarrow (1998) la professionalizzazione dell'attivismo è una caratteristica comune alle mobilitazioni sociali contemporanee. Non va negato che tali nuove traiettorie professionali sono servite a molti soggetti per conservare o per migliorare la propria posizione socioeconomica attraverso la militanza in quei movimenti moralmente e politicamente legittimati dalle retoriche socio-ambientaliste delle elite. Tuttavia cogliere e riconoscere la strumentalità economica degli attivisti di professione non deve offuscare lo sguardo etnografico sul loro effettivo coinvolgimento morale, politico ed ideologico nella questione socio-ambientale, a cui si riducono la gran parte dei conflitti politici interni al paese. Ritengo anzi che essi rappresentino una componente fondamentale della società civile (*sangkhom phrachachon*)³ thailandese anche perché in Thailandia, la parabola individuale di questi soggetti ha molto spesso a che fare con la storia politica recente del paese e con il processo di consolidamento della società civile nazionale.

Molti dei professionisti membri di organizzazioni non governative e di organizzazioni popolari a Nan e Chiang Mai hanno avuto un passato di militanza nel movimento studentesco degli anni Settanta e si sono uniti ai gruppi radicali insorti a Bangkok contro il regime militare nel 1973 e repressa nuovamente nel 1976⁴. Dopo il 1976 molti giovani

³ Il termine "società civile" in Thailandia è entrato in uso solo alla fine degli anni Novanta, dopo l'approvazione della Carta Costituzionale del 1997, considerata la più democratica della storia del Siam -Thailandia e a seguito della riflessione di alcuni intellettuali progressisti (accademici, professionisti, cooperanti) interessati a contrapporre alla visione politica delle elite legate alla monarchia le idee di partecipazione democratica di stampo occidentale, di decentralizzazione amministrativa e di autodeterminazione politica, etnica e religiosa dei gruppi economicamente e socialmente svantaggiati.

⁴ Il triennio compreso tra l'ottobre del 1973 e l'ottobre del 1976 rappresenta, nella memoria dei thailandesi, la fase più democratica della politica istituzionale thailandese. La sollevazione degli studenti nel 1973, gravemente repressa dall'esercito fino a suscitare l'intervento del re e a portare all'istituzione di un governo civile eletto, viene considerata come un momento rivoluzionario unico nella storia del paese. I tre anni successivi di sperimentazione democratica e di implementazione degli ideali marxisti, però, si rivelarono fallimentari, e favorirono la reazione delle classi conservatrici e

fuggirono nella foresta e abbracciarono la causa comunista, e in alcuni casi impugnarono le armi, unendosi agli insorti. Dopo l'amnistia (1983) la gran parte degli insorti fecero ritorno alle proprie città e alcuni hanno modificato gli ambiti e gli strumenti del loro impegno civile, senza abbandonare completamente la volontà di trasformare e migliorare la propria società. Inoltre, non solo la familiarità con i principi del comunismo maoista e sovietico, ma anche la generale adesione alla teoria indigena della cosiddetta *community culture* (*whatthanatham chumchon*), volta al recupero dei valori tradizionali delle comunità rurali thailandesi (Chattip, 1991; Delcore, 1999), hanno costituito il retroterra culturale di molti attivisti socio-ambientalisti thailandesi.

Volendo rispolverare il lessico gramsciano guarderò agli attivisti ambientalisti che ho conosciuto in Thailandia come a intellettuali che tendono a porsi come autonomi ed indipendenti dal gruppo sociale dominante, pur non essendolo nei fatti (Gramsci in Santucci, 2007:345-354). Allo stesso tempo cercherò di mettere in evidenza il fatto che molti di questi attivisti sembrano riflettere l'ideale gramsciano del *nuovo intellettuale*, capace di unire i tratti dello *specialista* a quelli del *politico*: "Il modo di essere del nuovo intellettuale non può più consistere nell'eloquenza (...), ma nel mescolarsi attivamente alla vita pratica, come costruttore, organizzatore, "persuasore permanente (...)"(Gramsci, in Santucci, 2007: 354).

L'immaginazione ambientale e le pratiche della rappresentazione della natura degli attivisti (monaci, esperti di ambiente e agricoltura, formatori, accademici, insegnanti, giornalisti, avvocati) conosciuti a Nan sono ambivalenti, poiché da una parte sono il prodotto di una mediazione con i poteri e le istituzioni locali, e dall'altro riflettono le istanze delle comunità marginalizzate dai progetti di territorializzazione e sviluppo economico egemoni. E' dunque utile distinguere spettacoli ambientali egemoni e spettacoli ambientali subalterni solo tenendo presente che esistono tipi di 'immaginazione' socio-ambientale che si collocano sulla frontiera tra queste due polarità, incidendo in modo significativo sugli equilibri della dialettica politica tra i vertici e la base della piramide sociale thailandese.

Molti drammi e una sola trama. Narrative ambientali sulla conservazione della foresta

Nel contesto thailandese l'efficacia della metafora spettacolare per descrivere i processi sottesi alle dispute ambientali è confermata dagli studi di due autorevoli antropologi anglosassoni, Tim Forsyth ed Andrew Walker.

l'imposizione di un nuovo regime militare, instauratosi con un sanguinoso colpo di stato nell'ottobre 1976.(Wyatt, 2003: 287)

Questi studiosi hanno recentemente puntualizzato come le retoriche, gli immaginari e le narrative ambientali nella Thailandia contemporanea - ed in particolare nel nord del paese, ancora ricco di foreste e popolato da gruppi etnici minoritari non t'ai - si fondino su assunti scientifici parziali e poco aggiornati, la cui manipolazione nell'arena pubblica serve a celare interessi diffusi nell'accaparramento delle risorse da parte dei gruppi dominanti (lo stato, gli agenti del commercio, le burocrazie). Le narrative ambientali sono vere e proprie "storylines [trame], dispositivi attraverso cui gli attori trovano un collocazione (*are positioned*) e attraverso cui vengono attribuite specifiche idee di biasimo, responsabilità e urgenza (...)" (Hejer, citato in Forsyth e Walker, 2008: 17-18).

Forsyth e Walker nel loro studio, dichiarano di volersi focalizzare sulla "presentazione narrativa di alcuni gruppi come vittime ambientali, di altri come di eroi, e di altri ancora come di antagonisti ecologici", (Forsyth, Walker, 2008:26). Immaginari e narrative hanno dunque a che fare con la costruzione teatralizzata e spettacolare di un ordine di verità a cui gli attori sociali fanno riferimento nel perseguimento dei propri obiettivi.

Una delle narrative ambientali più frequenti in Thailandia riguarda la necessità di preservare la foresta soprattutto perché da essa dipende, secondo l'ordine di verità affermatosi nel progetto di governance dello stato, l'equilibrio idrologico dell'intero paese e, di conseguenza, le sorti dell'agricoltura, attività economica principale dei suoi abitanti. Come scrivono gli stessi Forsyth e Walker per mettere in evidenza la materializzazione nello spazio pubblico thailandese della retorica e dell'immaginario associati a tale dispositivo:

"Su una sezione di una strada collocata a ovest di Chiang Mai, caratterizzata da una foresta spettacolare e da un clima ventoso una serie di segnali allestiti in modo rustico dichiarano: 'se ami il paese devi amare la foresta', 'se il suolo perde la foresta, il cielo perde la pioggia e la gente perde i propri cuori', 'se la foresta viene distrutta il suolo rimane arido-la foresta è una risorsa di acqua', 'se la foresta scompare la terra è secca, la pioggia scompare e il riso muore' e 'i torrenti si secceranno se l'ombra del manto forestale si perde'. L'esercizio di educazione civica ai lati della strada è di tanto in tanto interrotto da segnali pubblicitari che sponsorizzano fertilizzanti e prodotti chimici per l'agricoltura, ma arriva ad un climax nella messa in scena (*display*) del simbolismo nazionalista all'entrata dell'unità di management delle acque del Royal Forestry Departement. Oltre un grappolo di bandiere thailandesi e dell'insegna della monarchia, al motociclista viene ricordato nuovamente il ruolo della foresta nell'assicurare un 'Thailandia sostenibile' (...). Questa relazione [tra l'acqua e la foresta] è oggi una componente ampiamente accettata della conoscenza e dell'estetica dei paesaggi nord-tailandesi e gli avvisi ai lati della strada del Royal Forestry Departement ritrovano un'eco nelle asserzioni di accademici, ONG (sia quelle conservazioniste che quelle *people oriented*) e da molti contadini." (Forsyth, Walker, 2008: 87-88).

Saper mantenere la foresta significa saper conservare l'acqua e dunque contribuire alla ricchezza della terra e all'agricoltura. "La foresta è vita" (*mi paa mi ciuit*), come recita un altro di questi celebri slogan.

Anche a Nan la foresta è percepita come dato paesaggistico moralmente positivo e per darne un esempio ripercorrerò qui le circostanze della mia prima visita nelle aree rurali fuori dal centro cittadino.

Nel febbraio 2008 mi trovavo ad esplorare per la prima volta la campagna circostante il capoluogo con una guida turistica, Samak, il cugino della proprietaria della mia Guest House. Samak era un commerciante di circa quarant'anni: aveva vissuto in città e studiato a Chiang Mai, ma conosceva bene le aree rurali. Parlava piuttosto bene l'inglese e per arrotondare organizzava gite in scooter sulle colline.

Con Samak quella mattina di febbraio prendemmo una strada provinciale, verso il distretto di Santisuk, che si trova a 35 km da Nan. Ancora non sapevo che quella strada, nei mesi successivi, sarebbe divenuto il laboratorio della mia indagine sulle rappresentazioni ambientali, lo scenario paesaggistico in assoluto a me più familiare.

Vedevo pochi boschi sulla cima delle colline e negli angusti avvallamenti tra i pendii. Pensai che a Santisuk (come anche in distretti adiacenti di Pua e Bo Kluea) la fitta foresta che avrebbe dovuto caratterizzare il paesaggio della provincia di Nan fosse qualcosa che si leggeva solo nelle pagine delle guide turistiche. I boschi sono ridotti a brandelli di foresta secondaria lasciata ricrescere e in qualche caso consacrata all'uso comunitario, come indicano i grossi cartelli bianchi piantati ai lati della strada. Il distretto, un tempo teatro della guerriglia comunista, era una immensa piantagione di mais che si estendeva a perdita d'occhio.

Durante una sosta per ammirare il paesaggio, Samak disse qualcosa che avrei sentito dire, con altre parole, da persone diverse in varie località della area nord-orientale della provincia durante le mie interviste: 'Vedi, quando ero bambino, qui era tutto ricoperto di foresta, era bellissimo. Questa zona rientra tutta in una riserva forestale. Poi l'esercito ha permesso che l'area venisse disboscata e coltivata per mandare via i ribelli comunisti, e la foresta è scomparsa'. Il bellissimo paesaggio di Nan senza la foresta a Samak appariva meno bello.

Durante i mesi della mia permanenza mi è spesso capitato di guardare e commentare il paesaggio dell'area nord-orientale della provincia con persone in età adulta e con anziani, uomini e donne, vissuti tra quelle colline. Come Samak ognuno di loro riusciva ancora ad immaginare il paesaggio come l'aveva visto venti o trent'anni prima, e spesso senza essere minimamente sollecitato, collegava in modo contrastivo lo scenario presente alla sua infanzia o al passato: 'Quando ero piccolo laggiù c'era la foresta'. 'Quando i miei genitori erano vivi la foresta arrivava fino a qui'. Quando c'era ancora mia madre la foresta ci entrava quasi in casa', 'C'erano alberi enormi, grossi così, ma i miei figli non li hanno mai visti'. 'ci manca la

foresta, vorremmo che fosse come prima', 'quando c'era la guerriglia la foresta stava bene, i comunisti la usavano per nascondersi'.

La rapida e visibile scomparsa della foresta in quest'area, così come in molte zone della Thailandia, è un fatto indelebilmente impresso nella memoria ambientale dei contemporanei. Come se gli alberi non fossero scomparsi anche dai ricordi della gente e il paesaggio di un tempo riviva ancora nella memoria locale. La nostalgia degli sguardi, talvolta addirittura la rabbia manifestata da molti miei interlocutori, mi ha fatto più volte comprendere come buona parte di loro vedesse ancora qualcosa che io non potevo vedere e come all'assenza fisica della foresta venisse attribuito un valore negativo, ampiamente condiviso soprattutto dalle generazioni più mature.

La positività dell'immagine della foresta pare relativamente recente e contraddice il valore generalmente assegnato alla foresta e ai boschi nella cultura *mueang* (nord-tailandese): questi elementi del paesaggio, infatti, non sono stati sempre 'ben visti' in queste aree tropicali. Richard Davis, che scrisse tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta del secolo scorso la più autorevole etnografia di stampo strutturalista sulla cultura *mueang*, fornisce una descrizione del rapporto tra cultura e natura da cui emerge che la foresta per le popolazioni locali qui ha sempre avuto connotazioni negative, e non positive. L'opposizione tra la vita ordinata e protetta della *mueang* (città, civiltà) ed il disordine indistinto di *paa* (giungla, foresta, selvatichezza) secondo Davis è un nodo centrale della cultura dei *khon mueang* (t'ai del nord). Poiché tale opposizione affiora in molte espressioni linguistiche ancora in uso, è impossibile negare che nell'immaginario locale del passato la foresta fosse vista come un elemento essenzialmente 'non umano', un ricettacolo di diversità radicale.

Lo spazio politico (...) è classificato a partire dalla distanza dai centri della cultura e del potere politico, lungo un continuum che va dalle città, attraverso i villaggi fino alle aree forestali più selvagge (*forested wilderness*). La parola 'foresta' possiede toni negativi e spesso peggiorativi. Oggetti da contrabbando come il whiskey di contrabbando e le armi non registrate vengono definiti 'oggetti della giungla e della selvatichezza' (*khong paa, khong thuean*). Le persone indisciplinate e immorali vengono designate nello stesso modo. Andare nella foresta (*pai paa*) può voler dire, oltre al suo senso letterale, defecare oppure entrare in un cimitero. La foresta è il dominio degli aborigeni, degli animali selvatici e degli spiriti malvagi.(...) Le associazioni negative relative alla foresta riflettono l'attitudine dei *mueang* verso la natura in generale. La natura non ha una bellezza intrinseca, può essere resa bella solo dalla mano dell'uomo. Per esprimere ammirazione verso un paesaggio attraente, e questa ammirazione è comunque abbastanza rara, il parlante deve chiedere in prestito una parola dall'inglese, *wiv* (*view*).(...) I thailandesi del nord conferiscono uno specifico valore morale ed estetico agli insediamenti umani, in contrasto rispetto alle aree disabitate (Davis, 1984: 81-82).

Diversamente che in passato, quando deforestare un'area significava soprattutto portarvi l'attività umana e dunque la civiltà, la trasformazione ambientale rapidissima occorsa con la

massiccia deforestazione del paese è oggi percepita come un fatto debilitante sotto il profilo sociale e culturale. La moderna ossessione ‘arborea’, un denominatore comune alle progettualità ambientali oggetto di questa tesi, è anche la risposta dei locali ad un processo storico visibile, ad una mutazione di portata storica e apparentemente irreversibile. Le forme propagandistiche come quelle messe in evidenza da Forsyth e Walker, dunque, non vanno intese come i soli dispositivi capaci di attivare un immaginario positivo sulla foresta: in Thailandia questa eco-propaganda trova terreno fertile in un humus socio-morale profondamente segnato, oserei dire traumatizzato, dal *visibile* dissolversi del paesaggio.



Piantagioni di mais a Santisuk

Civilizzazione della foresta e arboreizzazione dell'immaginario ambientale

Cosa è intervenuto dunque, tra ieri e oggi, a trasformare la sensibilità ambientale, o quanto meno a riorientare le valutazioni estetiche e morali di queste popolazioni verso l'ambiente selvaggio, non civilizzato, della foresta? E quali conseguenze produce quest'inversione valoriale nelle prassi di rappresentazione e gestione ambientale nel contesto thailandese?

Philip Stott affronta questo argomento in un raffinato articolo intitolato “Mu'ang and Paa. Elites views of nature in a changing Thailand”(1991). L'analisi di Stott si concentra sul modo in cui le elite (agenti del governo, la famiglia reale, classi emergenti istruite all'estero, monaci buddisti, i professionisti dei media) sono riuscite ad integrare ideologicamente le polarità

mueang e *paa* ottenendo una mobilitazione dell'opinione pubblica che negli anni recenti è stata anche in grado di bloccare, come nel caso controverso della Nam Choam Dam⁵ (Stott, 1991:144), processi di sviluppo infrastrutturale massicci messi in atto dalle forze congiunte dello stato e del mercato durante gli anni della Guerra Fredda.

Come spiega Stott la ricomposizione della dicotomia *mueang-paa* è dovuta a fattori ideologici complessi: lo studioso, tra questi, assegna un particolare primato alle fondamenta religiose della cultura thailandese. Stott sostiene che la tradizione dei monaci asceti della foresta (*phra paa*), radicata nella storia religiosa del paese, abbia sempre rappresentato per la civiltà thailandese l'altra faccia del rapporto tra umanità e natura, mostrando come la natura (*thammachat*) sia l'espressione della legge dell'universo⁶: attraverso questa tradizione, e nonostante le attribuzioni negative assegnate alla foresta nel linguaggio e nel senso comune, i t'ai buddisti hanno da sempre avuto accesso a una visione positiva della foresta. Questo antecedente culturale secondo Stott ha permesso la sedimentazione ed ampia diffusione degli ideali ambientalisti nella società thailandese contemporanea e con essi il recupero delle immagini positive della foresta e dell'elemento arboreo.

L'autore sottolinea anche come all'inversione delle attribuzioni valoriali sia storicamente corrisposta anche una progressiva 'civilizzazione' delle foreste, divenuta oggetto di esplorazione e riscoperta da parte di molti: intellettuali, contadini, monaci, turisti. Come si vedrà per la monarchia e per alcuni celebri monaci buddisti questa inversione ha in certi casi anche significato che la città stessa, tradizionalmente simbolo di civiltà e moralità, nell'epoca del consumismo abbia acquisito caratteri ideologicamente negativi.

La conversione del senso comune al valore del *wilderness*, infine, ha condizionato anche le forme di resistenza e le retoriche di attivisti coinvolti nella celebre campagna per le Foreste Comunitarie, impegnati nella rivendicazione dell'accesso equo alle risorse naturali del paese. Andrew Walker in un articolo intitolato "Seeing Farmers for Trees: Community Forestry and the Arborealization of Agriculture in Northern Thailand" (2004) definisce

⁵ Per la prima volta, nella seconda metà degli anni Ottanta dello scorso secolo, un numero consistente di cittadini appartenenti alle élite politiche, religiose e professionali del paese, insieme con intellettuali, giornalisti ed accademici espatriati, riuscirono a bloccare il progetto di costruzione di una diga nell'area del Santuario Ecologico del fiume Khwae Yay (provincia di Khanchanaburi) contro le intenzioni della EGAT (Electricity Generating Authority of Thailand): un successo che finì per costituire una pietra miliare dell'ambientalismo thailandese.

⁶ La parola *thammachat* deriva dai pali, dialetto sud-indiano in cui venne registrata la parabola del Buddha Gothama e da cui deriva buona parte del lessico thai. Essa è composta da due vocaboli: *thamma*, la legge, e *chat*, la nascita, l'origine (che trova singolarmente corrispondenza nel latino *natio, nis*). Si tratta di un termine aulico entrato in uso con la stabilizzazione del buddismo Theravadin come religione ufficiale dei principi e delle aristocrazie siamesi a partire dal XII secolo d.C.

“arboreizzazione” (*arborealization*) la tendenza retorica, adottata nell'ambito della campagna civile per il riconoscimento delle Foreste Comunitarie (*paa chumchon*), di dipingere la vita economica e sociale degli agricoltori thailandesi come se questa si svolgesse unicamente all'interno della foresta e si basasse prevalentemente sullo sfruttamento e conservazione dei suoi prodotti.

L'arboreizzazione delle prassi agricole nell'immaginario degli attivisti, in sostanza, dissimula l'interesse prioritario degli agricoltori al riconoscimento dei diritti individuali (e non comunitari) alla gestione economica delle risorse di suolo, acqua e boschi. Walker, in poche parole, sostiene che un approccio più radicale e privatistico al problema dei diritti sulla terra e allo sfruttamento del territorio, e quindi una *de-arboreizzazione* dell'immaginario di contadini impegnati e attivisti, possa garantire più risultati di quanto non faccia questa visione idealistica.

A mio avviso il lessico scelto da Walker tocca un tema nevralgico del problema della spettacolarizzazione ambientale in Thailandia: il termine arboreizzazione infatti esprime perfettamente sia la natura dinamica delle pratiche di rappresentazione ambientale più diffuse, sia la loro direzione morale. Il dispositivo morale arboreizzante è ciò che attiva e legittima le performance di gruppi egemoni e subalterni in merito alla gestione ambientale. Nel gioco delle parti tra gruppi egemoni e gruppi subalterni, gli eroi ambientali saranno dunque quelli capaci di attivare progettualità tese alla protezione della foresta, le vittime saranno i soggetti (umani, animali e vegetali) che pagano direttamente gli effetti della deforestazione, mentre i ‘cattivi’, generalmente i *chao khao*, verranno identificati con i responsabili della distruzione della foresta stessa.

A mio avviso il processo di arboreizzazione possiede una portata storicamente e culturalmente ben più ampia di quella che Walker attribuisce a questo processo. Questo immaginario, mutuato dal conservazionismo di matrice occidentale, è divenuto il lessico dominante delle rivendicazioni territoriali e delle progettualità ambientali di molti soggetti e gruppi diversamente posizionati: la monarchia, il Sangha, le élite economiche e sociali, ma anche le comunità rurali, più o meno remote e marginali, in tutto il paese e anche per questo gli attivisti della campagna per le Foreste Comunitarie hanno trovato utile centrare su questo dispositivo le proprie rivendicazioni.

L'idea di arboreizzazione dell'immaginario implica l'operare di dispositivi di colonizzazione dell'immaginazione collettiva che portano all'istituirsi di un senso comune e di un gusto estetico della natura e del paesaggio funzionali a giustificare un certo tipo di autorità e controllo sul territorio, e a renderne impossibili altre. Con il termine arboreizzazione, allora,

indicherò, in modo sensibilmente diverso e più generalizzante di Walker, l'atteggiamento ideologico che tende a conferire all'immagine arborea una priorità su altri elementi dell'universo naturale e che accomuna, nella Thailandia contemporanea, progettualità tese a ripristinare il manto forestale del paese e restituirlo all'antica prosperità. Tale processo, a cui farò spesso riferimento nel corso dei capitoli che seguono, agisce come un dispositivo morale capace di conferire legittimità alle rivendicazioni di natura economica e politica su un dato territorio e acquista corpo attraverso le narrative, i discorsi e le performance di tutti gli attori che calcano l'arena ambientale.

La curvatura dell'esperienza etnografica e la costruzione del campo.

La metafora dello spettacolo mi servirà per rendere conto della rilevanza politica del dibattito sulla natura, sull'ambiente e sul paesaggio nord-tailandesi. Si tratta essenzialmente di uno stratagemma euristico e narrativo, che per essere compreso appieno va necessariamente ricondotto al posizionamento e alle motivazioni di chi ne è autore e alla particolare curvatura dell'esperienza etnografica durante la fase di rilevazione e durante l'elaborazione preliminare dei dati raccolti sul campo (Piasere, 2002). Di fatto, la stessa pratica etnografica e i suoi prodotti siano leggibili seguendo la metafora dello spettacolo.

Le tecniche di osservazione partecipante mi hanno portata a figurare di volta in volta come fugace comparsa dei drammi ambientali che ho studiato. Nel testo, invece figuro essenzialmente come voce narrante, come testimone, come analista. Tenderò generalmente a sorvolare sui dettagli della mia partecipazione per meglio concentrarmi sull'analisi del contesto, ma resta indubbio il fatto che giocare con i miei posizionamenti ha determinato in modo sostanziale la possibilità di procurarmi certi tipi di informazioni. Gli atteggiamenti assunti nei numerosi "terreni" e spazi culturali solcati durante i miei soggiorni e spostamenti (dentro e fuori confini della provincia di Nan) erano più o meno consciamente vincolati ai miei vissuti personali, e in particolare al bagaglio pregresso di esperienze maturate durante la formazione come antropologa e in qualità di cittadina incline alla critica e trasformazione la propria società di appartenenza.

La volontà di fare ricerca sulle forme di attivismo ambientalista, ad esempio, è maturata a seguito del personale interesse per le problematiche ambientali del territorio in cui sono nata e in cui vivo (Rossi, 2008a). Tale interesse è stato alla base della mia inclinazione ad occuparmi prevalentemente sia di coloro che si consideravano vittime di un diseguale accesso alle risorse ambientali, che dei soggetti, come gli attivisti religiosi e laici, intenzionati a prendersi carico dei disagi della popolazione rurale.

L'interesse per questi tipi di soggetti mi portava talvolta a sentire una profonda, per quanto ambivalente, identificazione con questi ultimi e proprio a causa della mia esperienza di attivista, durante i miei soggiorni in Thailandia, non sempre mi trovavo a mio agio nei panni della ricercatrice disinteressata ed equidistante, anche se era corretto, e soprattutto facile, presentarmi in questa veste. Così facendo potevo rassicurare i miei informatori sulle ragioni della mia presenza tra loro e rassicurare me stessa sulla capacità di sospendere il giudizio sui fatti culturali che scorrevano sotto i miei occhi.

Ad ogni modo la distanza dai soggetti del mio studio ha rivelato presto le contraddizioni di una postura artificiale, che per me era difficile sostenere. Col passare dei mesi ho potuto assistere all'operare di strutture latenti largamente oppressive che tenevano alcuni dei miei informatori, come i contadini Lua, in una morsa di povertà e disillusione, e tutto ciò tendeva a provocare in un'inquietudine simile a quella che nel mio contesto di origine mi ha talvolta spinto a rendermi partecipe attiva di campagne civili, manifestazioni, assemblee per diverse cause, non ultime quelle relative a tematiche socio-ambientali.

Da un certo momento in poi la tendenza a condividere tale inquietudine, i miei dubbi, le mie opinioni, ma anche informazioni sulla mia vita e sul mio passato è divenuta il vero fondamento epistemologico della ricerca, metodologicamente più efficace delle tecniche di raccolta dei dati come le interviste, i questionari e l'osservazione distaccata degli eventi, di cui mi ero servita nelle prime fasi dell'indagine.

Raccontare le mie esperienze di attivismo, rievocare la storia dei miei nonni, descrivere la forgia dei paesaggi europei, commentare gli eventi della politica italiana e thailandese, è ciò che mi ha permesso di creare un clima di scambio e condivisione e ha costituito un'importante chiave d'accesso ai retroscena implicati nella produzione dell'ordine ambientale: ho così aperto gli occhi sulle diffuse simpatie per il comunismo tra attivisti e contadini, le truffe perpetrate dalle ONG cittadine ai danni dei contadini, resistenze più o meno esplicite ai progetti di riforestazione e agricoltura biologica della monarchia e dei monaci ambientalisti, le violazioni delle leggi forestali e gli abusi degli ufficiali dei Parchi Nazionali, gli stereotipi razzisti sui Lua, i compromessi, le alleanze, le inimicizie tra i molti attori in gioco.

Lasciarmi "scoprire" dagli informatori, come io avevo scoperto loro, è allora stato un antidoto psicologico efficace agli aspetti più "disumani" della ricerca antropologica. Entrare in sintonia con soggetti diversamente posizionati e comunemente interessati ad esprimere una particolare visione dell'ordine socio-ambientale a Nan ha anche costituito una continua fonte di imbarazzo e incertezza, emi ha portato a riflettere sulle molte contraddizioni intrinseche

alla spontanea “doppia identificazione” nelle cause degli attivisti e in quelle dei contadini “tribali”. Se in generale la raccolta di informazioni in due o più contesti, popolati da persone che si conoscevano reciprocamente pur rappresentando categorie ed interessi diversi (i contadini Lua, i cooperanti di città, i monaci ambientalisti ecc.), mi ha permesso di cogliere i conflitti latenti tra le diverse parti in gioco, ciò ha anche complicato le circostanze, costringendomi più volte a dover chiarire il mio posizionamento.

Ad esempio, a dispetto delle numerose collaborazioni con i progetti delle ONG ambientaliste locali e con i monaci buddisti ecologisti, la gente del villaggio Lua di Ban Don Klang (distretto di Santisuk), in cui ho svolto buona parte della mia ricerca, erano ostili sia ai primi che ai secondi e non vedevano di buon occhio il fatto che li frequentassi. I Lua vedono le ONG e i monaci come antagonisti perché questi ultimi scoraggiano le attività agro-forestali liberamente intraprese dai contadini; mentre, viceversa, le tecniche agricole adottate dagli abitanti di questo ed altri villaggi di *chao khao*, dal punto di vista dei monaci e delle ONG, sono la causa principale della distruzione ambientale nell'area di Nan.

Il fatto che passassi da una “scena” a un'altra si manifestava anche nei miei spostamenti settimanali verso la città (a Nan, Chiang Mai e Bangkok) per raccogliere dati sul lavoro degli attivisti che qui avevano i loro uffici. I miei spostamenti destavano sospetto nei miei ospiti al villaggio e rendevano di volta in volta precaria la mia posizione di fronte a questi ultimi. Essi ad un certo punto hanno creduto che fossi una spia e che raccogliessi informazioni per conto di una ONG di città sulla condotta ecologica dei Lua di Ban Don Klang.

Nei drammi ambientali descritti in questa tesi chi è protagonista in uno spettacolo può figurare come antagonista in un'altra messa in scena; il punto di vista del nativo si frammenta in molti punti di vista, in molte possibilità narrative, in diverse relazioni tra i soggetti e l'ambiente. Come etnografa, nella inevitabile (per quanto parziale) identificazione con i soggetti della sua ricerca e nella frequentazione degli scenari e dei protagonisti del conflitto, vivevo sulla mia pelle alcune delle contraddizioni interne al sistema studiato. Essere identificata come una spia, rammaricarmi per la condizione dei Lua, venire trattata da esperta quando non mi sentivo tale, era forse il minimo che potesse capitarmi durante il lavoro etnografico: di fatto mi situavo allo stesso tempo “con” e “contro” tutti i “nativi”, cogliendone e raccontandone i rispettivi drammi e cercando sì di pormi sopra le parti, ma solo dopo aver immaginato di indossare le maschere dei miei informatori e di agire e pensare come loro.

La realizzazione della ricerca e della presente “messa in scena” etnografica, infine, sarebbe stata impossibile senza il costante confronto con persone che hanno inevitabilmente

influenzato il mio percorso etnografico, e mi hanno aiutata ad interpretare i dati raccolti, pur non rivestendo un ruolo centrale nell'esposizione degli stessi.

Le persone che maggiormente hanno favorito la mia attitudine critica verso il contesto in cui ero immersa sono stati quelli con l'ex-direttore dell'EFEO di Chiang Mai, Louis Gabaude, e quello con il mio interprete Tao. Louis Gabaude, illustre filologo conoscitore e traduttore della letteratura buddista in Pali e autore di influenti saggi e libri sulla storia e la cultura thailandesi, ha rappresentato per me una figura quasi paterna: sin dai primi giorni dei miei soggiorni la sua accoglienza, disponibilità ed ironia hanno fatto da sfondo a innumerevoli discussioni sulla situazione politica e sulla storia del Siam-Tailandia, e hanno fatto sì che spontaneamente mi rivolgessi a lui come a una guida imprescindibile per la mia ricerca. Tao, invece, ha studiato ingegneria a Bangkok e dopo aver girato il mondo per lavoro ed essersi stabilito in Canada, paese di cui era originaria la moglie, era tornato in Thailandia da pochi anni quando ci siamo conosciuti nel febbraio 2008. E' stato soprattutto grazie a lui, che nel periodo in cui ho svolto la mia ricerca lavorava come guida turistica, che ho potuto orientarmi nell'universo culturale nell'area di Nan.

Grazie alla paziente guida di Louis e di Tao, nonché alle divergenze tra le mie opinioni e quelle di questi due amici e maestri, entrambi di orientamento dichiaratamente conservatore, ho potuto maturare una riflessione autonoma sulle problematiche studiate e, infatti, ho gradualmente sviluppato idee politiche diverse e talvolta opposte a quelle dei miei due mentori. Louis e Tao, dunque, hanno conosciuto alcuni dei luoghi e delle persone su cui mi sono concentrata durante la ricerca e hanno potuto correggere ed orientare alcune delle mie ipotesi, aiutandomi a sviluppare una visione di insieme della società thailandese e a costruire una postura intellettuale bilanciata, incidendo radicalmente sulla curvatura della mia esperienza etnografica. Un'operazione che senza il loro sostegno sarebbe stata molto più laboriosa, inefficace e noiosa.

I capitoli

La confusione culturale che risulta dalla riproduzione frattale dell'ordine ambientale, come cercherò di illustrare, è profondamente legata al disordine politico della Thailandia contemporanea.

La mia ricerca si è svolta in anni sanguinosi. Nel 2006, l'anno prima del mio arrivo, l'esercito ha preso il potere spalleggiato dal movimento filo-monarchico delle cosiddette Magliette Gialle (*People Alliance for Democracy*, PAD). Dopo il colpo di stato che ha provocato l'esilio di Takhsin Shinawatra, l'ex-premier rappresentante di una nuova elite

economica antimilitarista e fautore di politiche populiste di ispirazione socialisteggiante, le istituzioni filo-monarchiche hanno osteggiato l'ascesa di nuovi leader legati al movimento delle Magliette Rosse, composto in larga parte da sostenitori dell'ex-premier e dal movimento riformista facente capo al gruppo extra-parlamentare riformista denominato UDD (*United front against dictatorship*). Sebbene democraticamente eletti i successivi premier legati a Takhsin sono stati messi fuori dai giochi dalla Corte Costituzionale, che nel 2009 con un colpo di stato "bianco" ha stabilito che un governo filo-militare formato dal Partito Democratico governasse il paese. Durante questo biennio ci sono stati più volte scontri a Bangkok tra i rossi e i gialli, con decine di feriti e alcuni morti. Il tutto è precipitato nella primavera del 2010, con l'ultimo tentativo dei rossi di far cadere il governo, e conclusosi in un bagno di sangue, con circa 140 morti ammazzati per le strade tra i contestatori del governo.

Il gioco delle parti nell'arena ambientale è parte rilevante del più ampio spettacolo politico della Thailandia contemporanea, ed è caratterizzato dal progressivo indebolimento dell'istituzione monarchica. Quest'ultima è seriamente minacciata dalle forze riformiste, che trovano oggi nella popolazione rurale la quasi totalità della propria base elettorale. I mutamenti politici in atto, dunque, hanno avuto un certo riverbero anche a Nan e hanno inciso sulle circostanze, gli interessi e le conclusioni del mio lavoro.

Nel Primo Capitolo introdurrò in termini teorici quella che ho definito la "messa in scena ambientale" e parlerò della mia esperienza di osservazione partecipante alla quotidianità di una comunità etnica Lua di coltivatori di mais. Collocata sui confini di una nuova riserva nazionale, il Parco del Doi Phu Kha (fig.6), questa collettività "artificiale", composta da famiglie dislocate dall'esercito thailandese tra gli anni Settanta e Ottanta, al mio arrivo a Nan risultava immersa in una fitta rete di relazioni e contatti con i principali attori e agenzie dello sviluppo rurale e della conservazione ambientale. La vita nel villaggio di Ban Don Klang, la memoria dei suoi abitanti, le innumerevoli pratiche ecologiche da loro intraprese (o non intraprese) hanno rappresentato per me una cartina tornasole attraverso cui misurare sia la presa delle pratiche di rappresentazione ambientale dominanti sulla popolazione rurale, sia gli allineamenti e le resistenze agli spettacoli ambientali egemoni. Questo emerge anche nei capitoli successivi al primo, dove le voci di Ban Don Klang insieme con le altre, torneranno spesso per ricordare come gli spettacoli ambientali siano anche fatti di piccoli retroscena e tendano ignorare o a rappresentare come pacificati conflitti ambientali e sociali che segnano la quotidianità di migliaia di persone nel nord del paese.

Nel Secondo Capitolo passerò in esame le principali traiettorie storiche intraprese dallo stato thailandese nella programmazione della gestione forestale ed agricola e mostrerò come tanto il paesaggio quanto l'immaginario ambientale locali nell'area di Nan risentano delle contraddizioni implicite alla caotica governance ambientale e nelle sue ambigue forme di spettacolarizzazione della natura. Ciò conduce al verificarsi di quelli che ho definito *cortocircuiti immaginari* nelle logiche di senso comune che orientano il posizionamento contingente degli attori locali, in certi casi costretti dall'inchiesta etnografica, ad abbandonare temporaneamente il copione ufficiale e a mettere in scena i propri dubbi, le proprie perplessità e i propri tentativi di risolvere il conflitto tra imperativo economico ed etica ambientale.

Nel Terzo Capitolo mostrerò come, a seguito della riflessione filosofica di un importante monaco buddista, in Thailandia e a Nan si sperimentino oggi nuovi modi di concepire la natura e gli equilibri ambientali. La presentazione di due monaci ambientalisti nati e cresciuti nel distretto nord-orientale di Santisuk mi servirà a mostrare come gli spettacoli ambientali come i riti di consacrazione delle foreste e l'allestimento di paesaggi come scenari ispirati alle prassi rurali tradizionali, nel "gioco delle parti" abbiano un ruolo che tende a sfidare l'egemonia dello stato e delle imprese e che allo stesso tempo, proprio per la sua derivazione religiosa e morale, pare essere uno strumento facilmente manipolabile sia dai gruppi più radicali che da parte di quelli conservatori e filo-monarchici nella gestione degli spazi rurali.

Nel Quarto Capitolo, a questo riguardo, verranno prese in esame le parabole degli attivisti laici legati al circuito socio-ambientalista dei monaci ambientalisti. Mostrerò come i membri di questo network facciano riferimento a valori che rimandano sia al buddismo che alle ideologie socialiste. Sono questi attori i principali mediatori tra le istanze dei gruppi dominanti e quelle dei contadini e le loro iniziative si esplicano nella realizzazione di spazi ed eventi formativi tesi ad incoraggiare lo sviluppo sostenibile secondo i dettami buddisti o secondo principi collettivistici. Mostrerò anche come durante la mia frequentazione degli attivisti ambientalisti di Nan questo circuito stesse lentamente venendo incorporato da un circuito parallelo, quello dei progetti di sviluppo rurale e di riforestazione voluti da funzionari e aristocratici legati alla monarchia, promotori della una nuova filosofia economica escogitata da re Phumipon denominata Economia della Sufficienza.

La monarchia thailandese, infatti, anche per ragioni di natura politica, ambisce a ridisegnare il paesaggio del bacino del Nan con progetti che stanno trasformando radicalmente gli scenari forgiati nei secoli passati dalle pratiche ecologiche dei gruppi etnici delle colline, aggravandone la criminalizzazione e accelerandone la scomparsa. Nel Quinto e ultimo

Capitolo fornirà alcune descrizioni dei centri di agricoltura biologica e dei progetti socio-ambientali avviati con il patrocinio della Famiglia Reale nell'area di Nan e discuterò le implicazioni culturali e politiche di tali iniziative.

1. L'AMBIENTALISMO INDIGENO COME "SPETTACOLO". CONFLITTI AMBIENTALI E RELAZIONI ETNICHE NEL PARCO NAZIONALE DEL DOI PHU KHA

In questo capitolo mostrerò come la metafora dello spettacolo permetta di guardare ai conflitti ambientali come se questi risultassero da attriti e articolazioni tra diversi soggetti, tra diverse messa in scena della natura, tra diverse prassi e contro-prassi di sviluppo che producono e trasformano il paesaggio rurale.

Nella prima parte del capitolo rifletterò sul modo in cui il lessico metaforico dello spettacolo possa render conto tanto dei posizionamenti soggettivi, quanto della particolare funzione svolta dall'allestimento di spazi e dalla produzione di eventi nell'arena ambientale. In questa prospettiva ritengo proficuo guardare al paesaggio come a un paesaggio-teatro, secondo la concezione del geografo italiano Eugenio Turri:

(...) sono pervenuto quasi obbligatoriamente ad intendere il paesaggio come teatro, un teatro nel quale le società recitano (nel senso in cui ciò è stato inteso da alcuni studiosi dei fenomeni urbani (Goffman 1969) le loro storie, in cui compiono le loro gesta, piccole o grandi, quotidiane o di tempo lungo, cambiando nel tempo il palcoscenico, la regia, il fondale, a seconda della storia rappresentata. La concezione del paesaggio come teatro sottintende che l'uomo e la società si comportano nei confronti del mondo in cui vivono in un duplice modo: come attori che trasformano in senso ecologico, l'ambiente di vita, imprimendovi il segno della propria azione, e come spettatori, che sanno guardare e capire il senso del loro operare sul territorio (Turri, 2003: p.13).

La classe di attori-spettatori a cui si è inizialmente volta la mia attenzione e di cui mi interessa mettere in primo piano il posizionamento è quella costituita dalla popolazione contadina del bacino settentrionale del fiume Nan. Nella seconda parte del capitolo, allora, farò luce sulle circostanze che mi hanno portata a scegliere l'area del Parco Nazionale del Doi Phu Kha, nella provincia di Nan, come luogo privilegiato della ricerca. Con Turri guarderò agli scenari rurali abbracciati dal parco come al paesaggio-teatro che ha fatto da sfondo a buona parte delle mie indagini.

In particolare mi soffermerò sulla descrizione dell'ambientalismo indigeno e del posizionamento etnico di una comunità Lua dislocata a valle (nell'odierno distretto di Santisuk) negli anni della guerriglia comunista. La presentazione della vita sociale ed economica del villaggio e la descrizione degli spazi forgiati dall'attività umana mi permetteranno di mostrare come le concezioni del paesaggio e le pratiche di rappresentazione della natura dei contadini che abitano vicino al Parco Nazionale del Doi Phu Kha possano

essere considerati contemporaneamente tentativi di allineamento e di resistenza alle pratiche egemoni di spettacolarizzazione dell'ambiente, che andrò a presentare nei successivi capitoli. Tale allineamento per i gruppi Lua si traduce nella realizzazione di spazi "altri", come la Foresta Comunitaria e il tempio di ispirazione eco-buddista, che mettono in scena la sensibilità ambientale degli abitanti, ma che allo stesso tempo celano interessi e conflittualità quotidiane che la messa in scena non mostra o rivela solo parzialmente. Sebbene garantiscano la partecipazione alle arene pubbliche nazionali, tali progettualità rappresentano anche una spinta all'assimilazione etnica: le resistenze di alcuni Lua del villaggio agli imperativi ecologici imposti dall'ambientalismo di stato o da quello buddista vengono fortemente criminalizzate dai *khon mueang* (t'ai yuan o t'ai del nord) e da chi si considera esponente della cultura dominante.

Con il termine *mueang* mi riferisco al nome con cui venivano identificate le principali formazioni politiche dell'area siamese, governate da dinastie locali e dai loro eserciti, prima dell'incontro con gli europei. Questo termine indica più in generale la cultura egemone thailandese; con il termine *mueang* si può intendere sia un centro cittadino che il territorio da questo governato e infatti uno dei nomi ufficiali dello Stato thailandese è *Mueang Thai*. La cultura *mueang*, secondo le narrative nazionaliste, è quella che contraddistingue le genti t'ai, risicoltori buddisti delle pianure nel bacino del Mae Kong, differenziandoli da altre popolazioni, o meglio agricoltori nomadi e seminomadi delle colline, considerate più arretrate.

Nell'area di Nan il persistere degli stereotipi etnici⁷ negativi sulle popolazioni delle colline (*chao khao*) aggrava il trauma culturale conseguente alla sconfitta del comunismo e, soprattutto, quello dovuto alla dislocazione forzata (Evrard, Godineau, 2004). Tale persistenza incide pesantemente sulle risposte culturali delle comunità etniche non t'ai alla governance ambientale locale.

1.1. Lo spettacolo ambientale: soggetti, spazi, eventi

1.1.1 Soggettività ambientali: protagonismi, comparse e personaggi in cerca di autore.

Nel mio lavoro ho voluto distinguere diversi modi attraverso cui gli attori sociali sono portati a produrre o consumare particolari visioni del paesaggio rurale thailandese e ho seguito

⁷ Lo stereotipo etnico è una semplificazione della diversità sociale e corrisponde a un'"immagine della mente", che i soggetti ereditano dalla propria cultura e che orientano il pensare e l'agire nei confronti degli esponenti di gruppi etnici altri da quello con cui il soggetto si identifica. Lo stereotipo si fonda su "omissioni" di alcune caratteristiche presenti nel giudicante o su "esagerazioni" di tratti caratterizzanti un determinato gruppo sociale (Kilani, 2001: 337-339).

l'obiettivo di enucleare alcune questioni relative alla formazione di soggettività e ai processi di soggettivazione implicati nelle tecniche contemporanee di gestione delle risorse, della natura e del paesaggio.

Solo di recente il coinvolgimento dei soggetti nella gestione ambientale e la costruzione delle soggettività in relazione alle forme di governamentalità⁸ ambientale sono divenuti oggetti di indagine etnografica. Arun Agrawal, in uno studio di lungo periodo sulla gestione comunitaria delle foreste nella regione del Kumanon (India), ritiene che il soggetto ambientale (*environmental subject*) emerga in relazione alle forme storiche di governamentalità ambientale e che nello studio delle arene ambientali sia importante esaminare

(...) l'emergenza di nuove tecnologie di governo che hanno incorporato le località rurali in una rete più ampia di relazioni politiche producendo nuove forme di regolazione nella comunità e contribuendo alla creazione di nuovi soggetti ambientali, spiegando perché, quando, come e in che misura le persone vengono ad occupare una posizione soggettiva orientata all'ambiente (*environmentally oriented*) (Agrawal, 2005: 3)⁹

A Nan ho intervistato decine di persone direttamente o indirettamente impegnate nelle pratiche di rappresentazione ambientale, come produttori e consumatori di specifiche idee e immagini specifiche dell'ordine ambientale. Seguendo la metafora dello spettacolo si può dire che i produttori del paesaggio (e delle sue immagini) sono attori, mentre i fruitori del paesaggio si pongono di fronte ad esso come spettatori. Come sottolinea Turri, più spesso questi due posizionamenti possono coincidere e rappresentare attitudini compresenti o alternate nello stesso soggetto.

Ciò che più interessa qui è dare profondità sociologica agli spunti del geografo italiano applicando la teoria del soggetto ambientale proposta a Agrawal e dunque vedere come sia che svolgano il ruolo di spettatori che quello di attori, i soggetti possano essere considerati in

⁸ Sul concetto di "governamentalità" come insieme di tecniche attuate dallo stato per mantenere e restringere il controllo su territorio e popolazione si veda Foucault (2005[1978-1979]).

⁹ Secondo Agrawal: "I nuovi posizionamenti di soggetti ambientali emergono come un risultato del coinvolgimento nelle lotte per le risorse e in relazione a nuove istituzioni e in relazione a modificazioni nel calcolare l'interesse individuale e nelle nozioni del sé- Questi tre elementi concettuali – politica, istituzioni ed identità, sono intimamente legati"(p.3). L'autore si chiede anche quali differenze siano determinanti nel dare forma alle soggettività ambientali, e sottolinea che differenti tipi di partecipazione alla regolamentazione, alla gestione comunitaria delle risorse e alla divisione dei benefici derivanti da tale gestione costituiscano differenze significative. Nel contesto esaminato dall'antropologo indiano categorie basate su genere, ricchezza e casta hanno dimostrato di essere categorie poco rilevanti nella formazione di personalità orientate alla protezione delle foreste locali, e dunque allo sviluppo di attitudini e comportamenti specifici in relazione alle nuove forme di governo della natura.

rapporto alle forme di spettacolarizzazione egemoni, che li vedono coinvolti come individui più o meno passivi. Ad una diversa capacità di immaginare l'ambiente e di interagire con le rappresentazioni egemoni arboreizzanti coincide uno specifico potere o una specifica mancanza di potere dei soggetti nella gestione del territorio. Proprio per questo il paesaggio-teatro può interessare i geografi ma può coinvolgere anche gli antropologi e gli scienziati sociali interessati ai conflitti a sondo socio-ambientale.

Come si è già detto nell'Introduzione a proposito delle narrative ambientali arboreizzanti, in Thailandia si tende a dipingere (in ambito accademico, politico o mediatico) alcuni gruppi come eroi ambientali, altri come vittime del disordine ambientale e altri ancora antagonisti all'ordine ambientale stesso. Il protagonismo di certi soggetti e gruppi sulla scena dell'impegno socio-ambientale centrato sulla conservazione della foresta in Thailandia e dunque a Nan, è connesso all'eroismo a cui fanno riferimento Forsyth e Walker e si esplicita nell'estrema intraprendenza e visibilità di alcuni attori sociali, molti dei quali sono figure politiche e religiose, intellettuali, attivisti o professionisti *engagè*: costoro emergono come *protagonisti* dello spettacolo ambientale. La capacità di allestire arene pubbliche, la familiarità con ogni forma di comunicazione mediatica, l'interesse a produrre, visualizzare ed affermare particolari visioni del territorio e del paesaggio sono tutti fattori che accomunano i principali autori e protagonisti degli spettacoli ambientali a Nan. Ognuno di questi soggetti è in grado di connettere la problematica ambientale ed il proprio lavoro per l'ambiente e le comunità rurali al proprio excursus di vita e al proprio universo emozionale, e si caratterizza come autore ed insieme interprete di progetti e visioni moralizzate del territorio, che a Nan implicano spesso pregiudizi negativi sulle minoranze etniche delle colline.

In questa logica chi rimane senza un progetto o non partecipa ad una visione moralizzata del territorio di stampo buddista, come accade agli esponenti delle minoranze etniche sparse sulle colline della regione settentrionale (*chao khao*), spesso non riesce ad immaginare né a mettere in scena alcun dramma che possa legittimare la propria partecipazione alla gestione delle risorse di cui questo territorio è fatto. Seguendo la metafora dello spettacolo i soggetti depotenziati possono piuttosto figurare ai margini della gestione delle risorse come *comparsa* o addirittura come *antagonisti* nello spettacolo ambientale (o dall'accumulazione di spettacoli) allestito dai gruppi egemoni, sia questo costituito dalla messa in scena del *wilderness* in un Parco Nazionale, oppure da un progetto regio di agricoltura sostenibile, oppure ancora un rituale eco-buddista di ordinazione delle foreste. E' il caso delle comunità rurali più remote e degli individui che le compongono.

I Lua, come altre popolazioni montane, sono ritenuti ‘distruttori’ ecologici del paese, e devono impegnarsi in performance di redenzione dei propri peccati ambientali ed allinearsi agli imperativi ambientalisti egemoni; almeno in superficie. Nelle comunità di villaggio mi è spesso parso di avere di fronte dei personaggi marginalizzati dagli spettacoli egemoni, incastrate in concezioni romantiche della comunità rurale prodotte dalle élite, esclusi o incompresi perché identificati come culturalmente inferiori. Per quelle comunità escluse dai processi decisionali implicati nell’allestimento di progettualità ambientali da parte dei gruppi egemoni “il dramma non riesce a rappresentarsi appunto perché manca un autore che essi cercano, e si rappresenta invece la commedia di questo vano tentativo”(Pirandello, p. 569) esattamente come fanno i personaggi ritratti dallo scrittore siciliano in “Sei personaggi in cerca d’autore”.

Durante l’etnografia, ad esempio, mi è capitato di essere scambiata per un possibile “autore dello sviluppo rurale” e non di rado, dopo aver raccolto le dichiarazioni di malcontento dei contadini marginalizzati ed aver assistito al loro piccolo dramma quotidiano, mi è stato chiesto se avessi contatti diretti con agenzie di sviluppo in grado di aiutarli. Questi soggetti sfruttano il più possibile gli appigli ideologici dell’egemonia capaci di connetterli con il mondo dello sviluppo rurale diretto dai gruppi egemoni e cercano così di istituire un’articolazione tra il progetto economico ed ecologico egemone ed il loro. Il termine *articulation*, articolazione, ripreso da Stuart Hall e da alcuni ecologi politici (Hall:1996; Watts: 2001; Li: 1996; Tsing 2004), va qui inteso al pari di:

“un modo di rendere un’identità (come coerenza discorsiva) e un modo di unire tale identità ad un soggetto o progetto politico (interpolazione). L’unità di questi due tipi di articolazione comprende il processo attraverso cui l’ideologia trova il proprio soggetto (...)”. (Watts, 2001:p.207).

Ecco allora che parlare di personaggi ancora ‘in cerca d’autore’, e dunque di legittimazione ideologica e sostegno finanziario, trova una certa corrispondenza in questa nozione di *articolazione* con cui viene indicata la tendenziale connessione (possibile e non necessaria) tra le forme di soggettività, la costruzione delle identità locali e i dispositivi ideologici di gestione e conservazione ambientale.

I gruppi rurali marginali sono sempre alla ricerca di sponsorizzazione e inclusione delle proprie famiglie e comunità in un ‘circuito più ampio di relazioni politiche’ la cui espressione pubblica in un’ area come Nan, così sensibile sotto il profilo ecologico, è costituita dall’esteso network di agenzie che operano nella gestione ambientale. In questa ricerca di ‘autore’, per i membri delle comunità montane è importante recitare la parte del *khon*

mueang, fingersi tali, ovvero mettere in mostra la propria adesione ai valori e ai codici dell'universo culturale egemone. Inoltre, non di rado si presenta una tensione, all'interno delle comunità, tra la tendenza a pratiche di allineamento e forme di resistenza (spesso invisibile e non organizzata) all'ordine egemonico.

Infine vale la pena sottolineare come le soggettività forgiate dalle progettualità ambientali e dalle forme di spettacolarizzazione della natura in essi implicati non appartengano solo all'universo umano. L'arboreizzazione dell'immaginario a cui si è fatto riferimento nell'Introduzione impone che ci si interroghi sulla spettacolarizzazione ambientale considerandola come un insieme di strategie di assoggettamento e soggettivazione della natura stessa, intesa come complesso di specie vegetali ed animali e come spazio.

Nel contesto thailandese, di cui la provincia di Nan rappresenta un riflesso, il protagonismo di volta in volta assegnato, nei vari progetti di intervento ambientale, alla foresta nel suo insieme (come nel caso della consacrazione delle foreste o nel caso dell'istituzione di Foreste Comunitarie) o a specie arboree autoctone ma oggi rare (come l'albero in via di estinzione denominato Chompu Phu Kha), oppure a specie vegetali considerate allo stesso tempo economicamente virtuose ed ecologicamente distruttive (è il caso del mais), oppure ad altre ancora pensate come 'panacee' per un paesaggio debilitato dallo sviluppo rurale (come la promozione dell'utilizzo del Vetiver contro l'erosione del suolo), rende indeterminato, opaco e apparentemente neutrale il posizionamento morale, nell'arena ambientale, dei soggetti umani rispetto all'ordine ecologico ideale rappresentato o minacciato da queste stesse specie.

Nel ventennio 1990-2010 le specie vegetali appena evocate sono divenute icone del paesaggio rurale di Nan e in certi casi anche di altre province thailandesi. Essi vanno dunque visti come elementi di fondamentale importanza per la comprensione delle pratiche di rappresentazione ambientale. Per darne una definizione risulta opportuno richiamarsi all'idea di iconema, che Turri intende:

“(...) come unità elementare di percezione, come segno all'interno di un insieme organico di segni, come sineddoche, come parte che esprime il tutto, o che lo esprime con una funzione gerarchica primaria, sia come elemento che più di altri incarna il *genius loci* di un territorio, sia in quanto riferimento visivo di forte carica semantica del rapporto culturale che una società stabilisce con il proprio territorio. (...)” (Turri, 2003:p.19)

Gli iconemi sono componenti del paesaggio che possono venire investiti di un'aura mitica e assurgere a elementi cruciali dell'ordine ambientale in una data area.

Chi manipola questi elementi naturalistici e le loro immagini, tende a rappresentarli come soggetti: soggetti aventi una storia, una sensibilità ‘ecologica’, una funzione sociale, morale o economica. La costruzione di soggettività vegetali permette agli attori sociali e alle organizzazioni più intraprendenti sul piano della progettualità ambientale di camuffare la propria iniziativa, di occultarla e confonderla nell’ombra di ‘protagonisti non umani’, che emergono dagli scenari paesaggistici reali ed ideali.

Il discorso sugli spazi e sulle le scene del paesaggio come teatro merita a questo punto un ulteriore approfondimento.

1.1.2. Spazi: eterotopie ambientali come scenari dell’ ortoprassi rurale.

L’ambiente e il dato visivo che ne esprime il particolare assetto, ovvero il paesaggio, possono essere intesi come spazi culturali in cui si danno concatenamenti comprendenti persone, oggetti, testi ed immagini (Manoukian, 2003). Tali contesti sono caratterizzati da una densità semantica tutt’altro che coerente ed omogenea, strettamente connessa al problema della soggettività e a quella dei valori, ma anche e soprattutto a quella del potere. Secondo Manoukian, infatti: “lo studio di questi concatenamenti si potrebbe concentrare su processi semiotici attraverso i quali si strutturano particolari campi percettivi ovvero campi di ricezione e produzione [di significati] configurati in e attraverso particolari dinamiche del potere”. (Manoukian, 2003: p.19).

Il concatenarsi di segni, oggetti immagini nel e del paesaggio rurale thailandese impone una trattazione trasversale della logica di potere attraverso cui i soggetti organizzano e immaginano gli spazi rurali. I concatenamenti, infatti, sono sistemi che sottintendono specifiche posizioni di potere dei soggetti come attori e spettatori del paesaggio-teatro e del dramma ambientale.

Le logiche di modulazione ed alternanza tra specie arboree, colture di granturco e riso e insediamenti umani, oltre che alle caratteristiche ambientali di quest’area, una zona montagnosa dal clima monsonico, vanno senza dubbio ricondotte all’intersecarsi di sinergie che storicamente hanno modellato il paesaggio fino a conferirgli l’aspetto odierno. La forma, l’aspetto, le dimensioni di questi elementi, proprio perchè tutt’altro che fissi e immutabili, parlano della storia e anche del possibile futuro di questa regione. La loro distribuzione nello spazio agrario forgia il *paesaggio dominante* di Nan, quello a sua volta prodotto dalle pratiche agro-forestali, dalle pratiche di mobilità e di insediamento più comuni. Ad esempio nei distretti da me più spesso frequentati (Santisuk, Mueang, Pua, Bo Kluea, Chaloerm Praket) l’assenza della foresta, ai miei occhi, era rivelata soprattutto dalla evidente scarsità di

foreste naturali, e non nell'assenza totale di alberi. La sintassi della distribuzione di specie arboree nello spazio era rarefatta, squadrata, manipolata dall'uomo, come in molte aree rurali europee. Le piante, anche nei boschi più estesi e nelle piantagioni commerciali (teak, gomma, alberi da frutta), avevano spesso l'aria di essere molto giovani. Allo stesso modo se si osservano le cartine e le rilevazioni satellitari operate dal dipartimento forestale ci si potrà accorgere che le colline che si guardano dalla strada rientrano tutte nei confini di una riserva forestale che nel tempo si è progressivamente contratta e sfilacciata.

La matrice politica ed economica di tale distribuzione è in gran parte espressione di forze che detengono il controllo dei mezzi di produzione, delle risorse naturali e della forza lavoro del territorio. Secondo Cosgrove, che suggerisce una lettura “marxista” del paesaggio:

Nei termini di paesaggi esistenti è più probabile vedere la più chiara espressione della cultura dominante nel centro geografico del potere. Nelle società delle classi, così come il surplus è concentrato sul piano sociale, così è concentrato sul piano spaziale, nelle case di campagna e nei parchi, ad esempio, ma soprattutto nelle città. È istruttivo osservare come l'uso delle forme razionali, geometriche: il cerchio, il quadrato, gli assi ortogonali e il reticolato d'acciaio del sistema stradale ricorrono sempre. Questa geometria è radicalmente differente dalle curve e ondulazioni dei paesaggi naturali (Cosgrove, 1988: 182).

Un'implicazione di questa lettura del paesaggio è la necessità di guardare alle realtà rurali del mondo contemporaneo come prodotto di uno scambio con i centri urbani e industriali disseminati sull'intera superficie del globo (Lai, 2000).

Anche Guy Debord, con espliciti obiettivi di critica politica e filosofica alle società capitaliste, pare avanzare una prospettiva del tutto compatibile con quella di Cosgrove nella sezione de *La società dello Spettacolo* dedicata alla Programmazione del territorio:

“ (...) la società, che modella tutto ciò che la circonda, ha costruito una sua tecnica speciale per elaborare la base concreta di questo insieme di compiti: il territorio stesso. L'urbanesimo è questa presa di possesso dell'ambiente naturale ed umano da parte del capitalismo, che sviluppandosi logicamente in dominio assoluto può e deve ora rifare la totalità dello spazio come *proprio scenario* (corsivo mio). (Debord, 1967: preposizione 169, p.96).

E ancora:

“L'urbanesimo che distrugge la città ricostruisce una pseudo-campagna nella quali sono perduti sia tutti i rapporti naturali della campagna antica che i rapporti sociali diretti e direttamente messi in questione della città storica. (Debord, 1967: preposizione 177, p.100).

L'organizzazione del paesaggio rurale dominante in Thailandia segue queste trasformazioni storiche. L'agricoltura industriale (*agro-business*) ha infatti colonizzato le aree rurali,

determinando tanto il contrarsi del suolo forestale quanto la tipica strutturazione degli spazi agricoli.

Il dato paesaggistico risultante da tali trasformazioni è un importante oggetto di riflessione critica per quei gruppi che si pongono obiettivi di intervento ambientale. Questi stessi gruppi, seguendo la “trama arboreizzante”, tendono a costruire le proprie visioni dell’ambiente ideale in opposizione al dato paesaggistico dominante, che con la progressiva legittimazione del conservazionismo di stato viene oggi considerato *brutto e sbagliato*. Non solo il paesaggio della cultura dominante forgiato dall’agricoltura industriale a Nan è considerato sbagliato, ma anche i paesaggi residui, come li definisce Cosgrove, ovvero quelli prodotti in seno a formazioni culturali non dominanti dei gruppi etnici delle coline e caratterizzati da tecniche agricole considerate primitive ed inappropriate tanto per la conservazione della foresta che delle risorse d’acqua.

La correzione dei paesaggi dominanti e di quelli residui in nome della riforestazione delle aree rurali costituisce il processo culturale che ha maggiormente attirato la mia attenzione durante la ricerca su campo, poiché è conseguenza dell’arboreizzazione dell’immaginario ambientale che contraddistingue gli spettacoli ambientali in Thailandia.

Tale correzione, di cui si fanno carico i gruppi egemoni, avviene attraverso la produzione di luoghi in cui viene realizzato il paesaggio rurale ideale: il primo esempio di ciò è dato dalle strategie di governance ambientale statale, che ha condotto all’istituzione di parchi nazionali e oasi ecologiche che figurano come luoghi in cui si concreta l’ideale del *wilderness*, la selvatichezza. Con Foucault intenderò queste produzioni di spazi ‘altri’ rispetto al dato paesaggistico dominante, quali sono le *enclosures* naturalistiche appunto, *eterotopie ambientali*. Come scrive Foucault, ci sono luoghi che hanno

“[...] La curiosa proprietà di essere in relazione con tutti gli altri luoghi, ma con una modalità che consente loro di sospendere, neutralizzare e invertire l’insieme dei rapporti che sono da essi stessi delineati, riflessi e rispecchiati. Questi spazi, che in qualche modo sono legati a tutti gli altri, e pertanto contraddicono tutto gli altri luoghi, (...) appaiono delineati nell’istituzione stessa della società e costituiscono una sorta di contro-luoghi, specie di utopie *effettivamente realizzate* nelle quali i luoghi reali, tutti gli altri luoghi reali che si trovano all’interno della cultura vengono al contempo rappresentati, contestati e sovvertiti; una sorta di luoghi che si trovano al di fuori di ogni luogo per quanto possano essere effettivamente localizzabili. Questi luoghi, che sono assolutamente altro da tutti i luoghi, che li riflettono e di cui parlano, li denominerò , in opposizione alle utopie, *eterotopie*.”(Foucault, 1994: p.13-14)

Le *eterotopie ambientali* possono dunque realizzare un ordine ecologico ideale e sovvertire l’ordine ambientale dominante (connesso alle pratiche ecologiche ed economiche dominanti

in un territorio), ma poiché sono luoghi inseriti in questo stesso contesto ambientale, finiscono anche con il contenerne delle parti, con il rappresentarlo, col fargli da specchio.

Foucault sostiene che tra questi luoghi che in ogni cultura e in ogni tempo realizzano un ordine rovesciato si possono annoverare il cimiteri, i teatri, i musei, i templi ma anche i giardini, in cui viene allestito l'ordine cosmico ideale. Nel nostro caso le caratteristiche spaziali e scenografiche delle eterotopie ambientali costituiscono nuovi paesaggi – ovvero nuovi sistemi di aggregati simbolici e materiali – che specifici attori sociali sono chiamati a produrre e riprodurre seguendo visioni e usi delle risorse e del territorio considerati appropriati ed ortodossi, ovvero in linea con la morale arboreizzante egemone.

Le relazioni politiche e pedagogiche sottese alla creazione, diversificazione e mantenimento delle eterotopie ambientali vanno inquadrare nello stesso paradigma del potere spettacolare in quanto costituiscono delle traiettorie di specializzazione del potere politico ed economico che si attua attraverso specifiche pratiche di rappresentazione del territorio al fine di manipolarne le risorse.

Nell'area di Nan ai miei occhi la manifestazione più palese dell'uso politico delle pratiche di rappresentazione ambientale era costituito proprio da questi luoghi creati o trasformati da diverse agenzie - le ONG eco-buddiste, il Dipartimento Forestale, i tecnici dei progetti di sviluppo della famiglia reale e, giocoforza, le comunità contadine - in modo da presentare un ordine ambientale ideale da contrapporre a quello reale, 'sfregiato' dalle pratiche di agricoltura semi-nomadica e dalle piantagioni commerciali. I produttori, gli ideatori e gli attori principali di questi paesaggi 'rovesciati' erano non a caso attivisti religiosi e laici, cooperanti oppure funzionari dello stato centrale, tutte persone che, come si è detto prima, tendono ad emergere come protagonisti ed eroi del dramma ambientale e che dunque calcano legittimamente il palcoscenico di queste arene 'altre'.

A Nan i Parchi Nazionali, le Foreste Comunitarie e quelle consacrate con il rituale eco-buddista del *buad paa*, i progetti regi di agricoltura biologica, considerati 'oasi' o veri e propri musei viventi (living museums), i templi dei monaci ecologisti e i numerosi *learning center* per la diffusioni di saperi bio-agricoli sono tutti esempi di eterotopie ambientali che si poggiano su visioni ideali della vita e del paesaggio rurali. Questi spazi, in momenti specifici, ospitano e strutturano le performance degli attori sociali nello stesso modo in cui una scenografia abbraccia e determina l'azione di chi calca la scena. La particolare selezione e disposizione di elementi vegetali e arborei, la forgia degli spazi (come la realizzazione di terrazzamenti e dighe), la definizione di confini non-naturali, l'esaltazione di alcuni iconemi

paesaggistici a discapito di altri fanno parte di un'immaginazione paesaggistica che si esplica come forma specializzata di potere sul territorio.

Questi luoghi presentano le caratteristiche di quelli che Berque chiama 'ambienti di sintesi' conseguenti alla modernità, in cui gli esseri umani raggiungono la capacità di "costruire materialmente i propri miti ad un grado che è sconosciuto alle società del passato" (1995: p.160) e in cui il soggetto post-moderno può 'creare i mondi che immagina' passando dalla dimensione *poetica* espressa dalle forme paesaggistiche moderne alla dimensione *poietica*, in cui si rende possibile la 'presentazione fisica dell'immaginario'. Significativamente l'intellettuale francese sostiene la produzione di ambienti di sintesi in cui il paesaggio rappresentato si fa ambiente costituisce una forma di spettacolo in cui viene abolita la distanza tra spettatore e spettacolo e in cui si rinnova un antico dilemma politico ed etico: "*a chi, e secondo quale diritto, si dà il potere di costruire la realtà?*" (Berque, 1995: 166-68)

La risposta delle comunità rurali al proliferare di eterotopie ambientali, molte delle quali riflettono concezioni egemoni del rapporto ecologico ed economico tra l'uomo e il suo ambiente, è un fatto che credo vada documentato con urgenza. Nella mia ricerca tra i contadini disagiati sparsi nelle aree collinari della provincia mi sono confrontata con diversi modi di reagire alla vicinanza di – o inglobamento in – eterotopie ambientali allestite secondo le strategie di governamentalità ambientale attuate dalle classi dirigenti. Le forme di resistenza e connivenza con le pratiche egemoni della rappresentazione ambientale messe in scena in questi centri dell'orto-prassi rurale possono essere molteplici: si possono creare contro-eterotopie ambientali, oppure se ne possono costruire di allineate ai modelli egemoni. Possono prodursi innovazioni o rimozioni culturali, sul piano della pratica ecologica e dell'immaginario socio-ambientale. Viste in controluce queste trasformazioni denunciano l'agire della spettacolarizzazione ambientale come strategia di territorializzazione e di assimilazione culturale, ma anche come strategia di resistenza. Dietro il sipario, dunque si giocano relazioni di potere che non paiono direttamente osservabili o contestabili, dato che lo spettacolo ambientale si presenta, come vuole Debord, in tutta la sua assoluta giustezza e astrazione:

Lo spettacolo si dà come una enorme positività indiscutibile ed inaccessibile. Non dice nulla di più che "ciò che è buono appare e ciò che appare è buono". L'atteggiamento che pretende per principio è l'accettazione passiva che di fatto ha già ottenuto con la sua maniera di apparire senza replica, con il monopolio di ciò che appare. (Debord, Proposizione 12, p.12).

Nell'immaginazione dell'orto-prassi rurale palesata dalle eterotopie ambientali ciò che è brutto e inappropriato viene rimosso. Come messo in evidenza da Berque (1995: 114) e Van der Ploeg (1993), gli interventi di sviluppo rurale, di cui la costruzione di paesaggi eterotopici è una manifestazione, sono basati su visioni razionalistiche ed estetizzanti, che conducono a stigmatizzare e addirittura a rendere invisibile la "*paysannerie*" per come questa vive e trasforma concretamente l'ambiente rurale.

Queste forme di astrazione, separazione dai contesti reali, non si opera solo nello spazio ma anche nel tempo. Un tempo ideale che rompe con la routine quotidiana proponendo e riproducendo altre routine considerate appropriate. Secondo Foucault:

"Le eterotopie sono connesse molto spesso alla suddivisione del tempo, ciò significa che aprono a quelle che si potrebbero definire per pura simmetria delle eterocronie: l'eterocronia si mette a funzionare appieno solo si trovano in una sorta di rottura assoluta con il loro tempo tradizionale "(Ibidem: p.18)

La costruzione dell'ordine ambientale contro il disordine reale si fonda di fatto anche sulla produzione di eventi ambientali attraverso cui gli attori sociali sono portati a re-immaginare e ri-progettare gli spazi rurali in modo da prefigurarne la futura 'forma' ideale. Considerare la variabile temporale presente nell'ideazione, nella costruzione e nel consolidamento delle eterotopie ambientali permette di ricostruire la dimensione rituale delle prassi di sviluppo rurale. La produzione di eventi sulla natura ed il paesaggio, da un lato, e, dall'altro, la produzione della natura e del paesaggio come eventi sono le due facce della stessa medaglia, e molti dei rituali dello sviluppo rurale si giocano su questo doppio fronte della rappresentazione ambientale.

1.1.3. Eventi: media e rituali dello sviluppo rurale

Se si considerano i rituali del potere come forme spettacolari capaci di produrre e stabilizzare un dato assetto dell'ordine socio-politico sarà più facile intuire come anche l'ordine ambientale e paesaggistico, l'ordine della natura, possa essere prodotto e riprodotto attraverso tali rituali. Si prenda qui in considerazione la metafora dello spettacolo in relazione al contributo di Don Handelman nel suo studio degli eventi pubblici e nella rilettura della teoria di Handelman proposta da Michael Herzfeld (2000).

Nel suo compendio di teoria antropologica, ed in particolare nel capitolo intitolato *Manifestazioni dell'ordine*, Herzfeld riprende il lavoro ventennale di Don Handelman sugli eventi pubblici contemporanei accogliendone la proposta di guardare agli eventi pubblici come a forme moderne di spettacolarizzazione del potere burocratico. Herzfeld enfatizza il

ruolo dei mezzi di comunicazione di massa nel caratterizzare come diversa ed inedita la presente congiuntura storica, in cui la trasformazione dei rituali politici in spettacoli è connessa all'estensione di scala delle relazioni politiche resa possibile dalla diffusione globale dei media:

Una delle più importanti sfide dell'antropologia moderna è quello di muoversi dall'analisi del rituale locale (...) alle performance di messaggi sulla cultura in cui è semplicemente inimmaginabile che tutti i partecipanti debbano conoscersi reciprocamente sul piano sociale. L'abilità dei governi degli stati nazione anche delle amministrazioni imperiali di coinvolgere la cittadinanza nell'attività collettiva risiede in questa espansione del ruolo del rituale, in cui passività dell'audience e conformità di massa si ottengono solo grazie allo sviluppo esplosivo delle tecnologie della rappresentazione. (...). Se noi leggiamo 'burocrazia' al posto di classificazioni folkloriche (*folk classification*) e 'rappresentazioni culturali' o 'spettacoli' al posto di 'rituali' sia le somiglianze che le differenze (tra società di piccola e grande scala ndr.) diventano appariscenti, ed arricchiscono lo spazio comparativo dell'immaginazione antropologica (2000, p.254).

Dal canto suo Don Handelman, nel suo celebre *Models and Mirrors. Towards and anthropology of public events* (1998) tende a vedere queste forme spettacolari come un'evoluzione storica irreversibile dei rituali politici e religiosi delle società più "semplici". In tale processo evolutivo il potenziale *trasformativo* del rituale (quello che Handelman definisce il *modello*) si dissolve nelle istanze di pura e semplice *presentazione* degli spettacoli della burocrazia moderna (che Handelman sintetizza con la metafora dello *specchio*). Pur accogliendo le proposte di Handelman, Herzfeld tende invece ad enfatizzare la continuità tra *models* e *mirrors* e tra *rito* e *spettacolo*. In gioco, infatti, è la capacità degli attori sociali di usare in modo performativo la sintassi simbolica messa in scena attraverso le moderne forme di spettacolarizzazione, che, talvolta, come i rituali di trasformazione di quelle che Handelman definisce società "arcaiche", possono agire contro le logiche egemoniche, portare a trasformazioni ideologiche e inaugurare pratiche non allineate. Volendo considerare l'arena ambientale come un possibile spazio di azione e spettacolarizzazione, allora, è possibile mettersi alla ricerca di visioni egemoni dell'ordine ambientale e paesaggistico, ammettendo però la possibilità di imbattersi in forze sociali interessate a contestare quest'ordine e che usano lo rito-spettacolo soprattutto per trasformare lo *status quo*, più che per presentarlo. Nella nostra lettura della metafora politica dello spettacolo questa idea della spettacolarizzazione e l'ambivalenza tra modelli e specchi della rappresentazione pubblica dell'ordine politico si riflettono nelle forme organizzative e rappresentazionali assunte dalla macchina dello sviluppo rurale e della gestione ambientale. I rituali dello sviluppo rurale sono spesso spettacoli che possono contenere sia elementi di trasformazione che elementi di presentazione dell'ordine politico, economico, culturale e

ambientale. L'operativizzazione della metafora dello spettacolo permette dunque di illuminare le pratiche di rappresentazione e 'immaginazione' ambientale implicate negli eventi attraverso cui le prassi di sviluppo nelle aree rurali si trasformano, si ritualizzano e si consolidano. Si tratta di identificare e descrivere la genesi e la forma degli spettacoli ambientali per capire fino a che punto essi contengono elementi di innovazione e fino a che punto, viceversa, mantengono, in un dato territorio, l'ordine politico ed economico consolidato. In questo senso gli eventi socio-ambientali vanno intesi come forme della comunicazione aventi come oggetto l'ambiente: qui verranno essenzialmente presi in considerazione azioni di propaganda, formule pubblicitarie, meeting e congressi, produzioni audio-visuali, cerimonie e rituali eco-buddisti, articoli di riviste, didascalie museografiche.

Nell'ambito della comunicazione ambientale l'attività pubblica di molti soggetti ed agenzie interessati alla gestione delle risorse nel nord della Thailandia pare fondarsi sulla massiccia produzione e riproduzione di visioni e prassi idealizzate del paesaggio e dei contesti di sviluppo rurale. Tali visioni vengono veicolate attraverso specifici media e sono manifeste negli allestimenti dei raduni, nei video, negli opuscoli informativi, sulle guide turistiche attraverso cui il paesaggio e la natura vengono messi in scena dalle diverse parti coinvolte, veicolando idee perlopiù confuse, contraddittorie e dogmatiche dell'orto-prassi rurale.

Come ha sottolineato Peter Hinton, antropologo studioso dei gruppi etnici settentrionali, i meeting e le conferenze che hanno per oggetto l'ambiente e lo sviluppo rurale possono essere considerati rituali che cercano di rendere presente una situazione ideale, una concezione dell'ordine che però non si realizza mai nella sua pienezza. Tali rituali, che nel contesto thailandese risultano altamente teatralizzati, possono coinvolgere funzionari, militari, accademici, esperti dello sviluppo espatriati e così via, riflettono l'assetto gerarchico della società – che ha al suo vertice la figura del Re - e lo riaffermano anche nelle aree più remote del paese. Secondo Hinton le modalità attraverso cui la problematica dello sviluppo rurale viene presentata dai gestori di questi meeting, generalmente, non collima con le rappresentazioni e le pratiche rurali concrete, e si rivela estremamente distante dal vissuto degli agricoltori tribali (Hinton, in Wijeyewardene e Chapman, 1992).

A rendere ancora più complesse tali questioni vi è il fatto che qualsiasi sia la direzione del dispositivo di conquista del pubblico dominio attivato da questi eventi, esso si fonda sulla messa in scena, spesso attraverso il supporto delle tecnologie dei media, di rappresentazioni dell'ordine ambientale tendenziose, parziali, drammatizzate. I media locali, come i quotidiani, la radio e la televisione, possono essere considerati produttori non neutrali di recensioni e censure delle diverse forme di progettualità ambientale che si dispiegano sulla

scena nazionale. Tali progettualità, sono passibili di venire ulteriormente rappresentate e raccontate da giornalisti e documentaristi, divenendo oggetto di forme astratte di spettacolarizzazione.

In questo contesto, in ogni caso, non verrà tanto preso in esame il processo di produzione/ricezione dei messaggi, quanto piuttosto la loro funzione retorica ed estetizzante, la loro direzionalità politica e ideologica. La raccolta di articoli sull'ambiente e l'esame di prodotti mediali ha ampiamente orientato la mia esperienza di ricerca su campo, fin dai primi giorni del mio soggiorno. La stessa scelta di recarmi nella provincia di Nan è seguita, come si vedrà, alla casuale lettura di un articolo di giornale che parlava di mobilitazioni ambientaliste in atto in quella zona. Quasi sempre i media contribuiscono a consolidare particolari visioni dell'ordine socio-ambientale: essi, in particolare, tendono a legittimare l'azione degli 'eroi ambientali', ma allo stesso tempo forniscono una rappresentazione schematica e semplificata dei conflitti e delle prassi rurali concrete, occultando le determinanti politiche della pianificazione ambientale e le forme non organizzate di resistenza da questa innescate.

Il quadro teorico fornito sinora mi permette a questo punto di introdurre il principale scenario entro cui si è svolta la ricerca su campo.

1.2. Vertigine etnica e conflitti ambientali. I Lua di Nan

1.2.1. Il Parco Nazionale del Doi Phu Kha e i suoi abitanti

Non appena sono arrivata in Thailandia ho cominciato ad interessarmi alla condizione dei gruppi coinvolti nei conflitti ambientali riguardanti la foresta. Eventi di risonanza nazionale hanno allora guidato la mia scelta di trasferirmi in provincia di Nan alla ricerca di alcuni villaggi che potessero rappresentare il posizionamento delle popolazioni rurali a fronte delle politiche forestali.

Nel novembre 2007 mi passò tra le mani un articolo della celebre giornalista Sanitsuda Ekhachai, pioniera del reportage a sfondo socio-ambientale ed editorialista del più importante quotidiano nazionale in lingua inglese, *The Bangkok Post*. L'articolo del quotidiano parlava della nuova legge sulle foreste comunitarie, appena approvata dal governo militare *ad interim*¹⁰. Questo riportava le parole del leader nazionale della campagna per le

¹⁰ Nel settembre del 2006 il Generale Prem Tinsanulonda occupa il palazzo del governo a Bangkok con un colpo di stato non violento e approfittando di una trasferta all'estero del Primo Ministro Takhsin Shinawatra, leader del partito *Thai Rak Thai* accusato di corruzione e tuttora esule. Il 23 dicembre

Foreste Comunitarie, un operaio del gruppo etnico T'ai Lue di nome Pat Khansalee, proveniente dal villaggio di Ban Na Kham, collocato ai margini del parco del Doi Phu Kha in Provincia di Nan. Pat denunciava il contenuto della legge, ed in particolare l'articolo 25 del nuovo regolamento che vietava di istituire o mantenere Foreste Comunitarie all'interno dei parchi se i villaggi che erano collocati al di fuori del parco stesso. Nel Parco Nazionale del Doi Phu Kha, secondo l'attivista, circa trenta villaggi che come il suo erano in questa situazione, non avrebbero potuto sfruttare commercialmente la propria foresta comunitaria, fatta eccezione che per pochissime specie arboree. Dopo venti anni di lotta per avere un legge nazionale sulle Foreste Comunitarie la nuova regolamentazione risultava estremamente deludente per gli attivisti, che attraverso il loro rappresentante di Nan, minacciavano azioni di protesta. E' stato l'articolo di Sanitsuda Ekhachai a guidarmi nella provincia di Nan e farne il luogo della ricerca. L'articolo faceva infatti presumere che l'area del parco sarebbe presto divenuta lo scenario di proteste o sollevazioni, che poi di fatto non vi furono.

Ho compiuto le mie prime esplorazioni nell'area del parco nel marzo del 2008 e dal settembre dello stesso anno mi sono trasferita a Nan per lavorare sui conflitti intorno alle risorse naturali della riserva. L'istituzione del parco del Doi Phu Kha, nel 1999, ha permesso il compimento di molteplici obiettivi perseguiti dallo Stato e dai suoi organismi locali¹¹. Tra questi la circoscrizione di un'area forestale di 1,704 chilometri quadrati intorno al monte più alto della provincia (circa 2000 metri); il controllo sulle prassi rurali di centinaia di villaggi fino a venti anni fa implicati nell'insurrezione maoista nelle 'zone liberate' dall'Esercito di Liberazione Popolare Tailandese (PLAT); e anche l'espansione dell'industria turistica dell'area. Il preservazionismo di stato qui ha avuto la meglio sulle ragioni umanitarie relative alla tutela della vita economica e dell'identità dei gruppi di indigeni e di rifugiati che abitavano nell'area del parco da prima della sua istituzione.

Il Parco Nazionale del Doi Phu Kha tocca otto distretti (Santisuk, Pua, Mae Charim, Bo Kluea, Chaloe Phrakiet, Chang Khlang, Tung Chang, Tha Wang Paa). La distribuzione dei

2007 le nuove elezioni stabilirono la vittoria del People Power Party, anche questo legato a Takhsin. Dopo violento scontri tra le magliette rosse (*suea deng*, legate a Takhsin) e le magliette gialle (*suea luang*, legate al partito democratico filo-monarchico) nel novembre 2008 la corte costituzionale ordinò lo scioglimento del PPP. Il governo passò nelle mani dell'opposizione, ovvero del Partito Democratico e del suo leader, Abhisit Vejavijha. Per un approfondimento della tematica politica thailandese tra il 2006 e il 2011 si veda Larivera (2011).

¹¹ La struttura amministrativa in Thailandia prevede una divisione dello Stato in 4 regioni (*phak*)(settentrionale, centrale, meridionale e nord'orientale o Isan), e 76 province (*changuat*). Ogni provincia è a sua volta divisa in distretti (*amphoe*) e sotto-distretti (*tambon*) ognuno comprendente un numero variabile di villaggi (*muban*). Questi ultimi sono l'unità politica di base e viene amministrata da un capo-villaggio eletto e dai suoi collaboratori.

gruppi etnici¹² dipende dall'altitudine e dalle particolari nicchie ecologiche sfruttate da questi gruppi. Nelle valli intorno al parco la popolazione è a maggioranza T'ai¹³ e si hanno due sottogruppi: i T'ai del Nord-T'ai Yuan definiti anche *khon mueang* (gente della città); l'altro è costituito dai T'ai Lue, gruppo che come gli Yuan è buddista e parla un dialetto T'ai e che migrò a partire dal Diciottesimo secolo dallo Yunnan-Sipsongpanna, nel sud della Cina. Sulle colline si trovano poi alcune popolazioni montane (*chao khao*): a un'altitudine che va dai 600 ai 900 metri sul livello del mare vivono prevalentemente due gruppi, i Lua (che chiamano sé stessi anche Prai o Mal) e i Khamu, che secondo le ricostruzioni di alcuni etnologi formavano inizialmente un unico gruppo etnico-linguistico insieme con il Lua ma che si sarebbero separati da questi ultimi, con trasformazioni nella struttura familiare e di lignaggio e per molte varianti linguistiche, almeno quattro secoli fa. Tutti questi gruppi, che parlano dialetti del gruppo linguistico Mon-Khmer, sono oggi classificati come 'aborigeni' (*htin*) e si sono insediati nel bacino del Nan intorno al V-VI secolo d.C., diversi secoli prima dei T'ai. Sempre sulle colline vi sono infine numerosi gruppi di Hmong e Mien, migrati dal sud della Cina in Laos, Siam e Birmania (Myanmar) in varie fasi tra il XVIII e il XX secolo. Questi gruppi etnici parlano dialetti simili al cinese e generalmente sfruttano nicchie ecologiche d'altura, che vanno dagli 800 ai 1000 metri sul livello del mare (Walker, Forsyth, 2008).

L'interesse per i gruppi etnici delle colline del Siam-Tailandia impone una breve riflessione sul fatto che queste minoranze sono da tempo soggetti ad accuse di arretratezza e inciviltà da parte degli esponenti della cultura dominante (*mueang*). In thailandese il termine generico

¹² Sulla nozione di gruppo etnico, identità etnica, integrazione e assimilazione si vedano Fabietti (1998) e Poutignat e Streiff-Fenart (2000). In particolare impiego qui una concezione post-barthiana e antiessenzialista di gruppo etnico e intendo la definizione delle identità etniche nel contesto nord-tailandese in senso prevalentemente strumentale, ovvero come forme storiche di definizione e identificazione etnica connesse al mantenimento e perseguimento di vantaggi materiali e immateriali nell'ambito di relazioni di potere asimmetriche, come quelle che tendono a stabilirsi tra gruppi che sfruttano nicchie ecologiche diverse in un medesimo territorio.

¹³ Uso l'espressione "T'ai" in riferimento al gruppo etnico dominante in Tailandia. Si crede che questo si sia stabilito nel bacino meridionale del Mae Khong e lungo la valle del Chao Phraya, diffondendosi nell'attuale territorio thailandese a cavallo del 1000 d.C. . I T'ai giunti nell'odierno territorio thailandese dal Sud della Cina erano inizialmente animisti. L'interazione con i gruppi aborigeni *khmer*, già in parte induzzati, avrebbe influito sulle concezioni religiose e le strutture del potere dei T'ai. Con l'aggettivo "tailandese" invece, farò riferimento allo statuto politico-territoriale e alla cittadinanza secondo la concezione moderna dello stato-nazione. Lo stato nazione thailandese fino agli anni Quaranta del Novecento era definito Siam, un nome riferito al sotto-gruppo (i T'ai siamesi) che fin dai tempi del Regno di Sukhotai ha dominato su altri gruppi T'ai e Khmer dal XIII secolo a oggi. Dal 1939 il Siam ha acquisito un nuovo nome, Tailandia, ovvero paese dei *thai*, "paese dei liberi". La parola *thai* (ไทย) significa "libero", ed è stata scelta perchè si credeva che derivasse dall'etnonimo T'ai. Questa scelta era dovuta alla volontà di promuovere l'immagine della nazione, l'unica dell'area sud-cinese ad aver evitato la dominazione coloniale dei paesi europei.

utilizzato dallo Stato centrale per definire i gruppi di cui sopra è *chao khao*, popolazioni montane. Come messo in luce da Reiner Buergin (2000:7) questo termine è entrato in uso solo dalla metà del Ventesimo secolo ed è connesso alle politiche di integrazione e assimilazione dei gruppi etnici allo stato-nazione. Prima degli anni Cinquanta del Novecento non si era avvertita la necessità di classificare e mappare con rigore queste popolazioni sebbene i rapporti tra queste minoranze e le città dominate dall'egemonia T'ai abbiano segnato profondamente la storia del Siam-Tailandia. Rapporti commerciali, relazioni militari di protezione reciproca o di dominazione (mediante imposizione di tasse e scorribande volte al reclutamento di forza lavoro da trasferire nelle *mueang*) hanno a lungo caratterizzato le interazioni tra centri urbani e periferie "tribali" e determinato la progressiva "taizzazione" di queste ultime senza che vi fossero politiche apertamente dirette all'integrazione delle minoranze e senza che il processo di assimilazione impedisse il mantenimento e differenziazione delle frontiere etniche (Evrard, 2005; Scott, 2009)¹⁴.

Nel 1951, in risposta al dilagare del comunismo a seguito della rivoluzione popolare cinese del 1949, venne fondato il "Comitato per l'assistenza alle popolazioni delle aree remote", facente capo al Ministero degli Interni. Si tratta della prima di molte azioni dello stato centrale volte a classificare, governare e integrare le popolazioni montane. Le politiche sociali intese a introdurre strutture sanitarie, scuole primarie e sostegno all'attività agricola dal 1955 furono assegnate ad un corpo di Polizia di Frontiera la cui funzione era quella di scoraggiare il diffondersi del comunismo (con perquisizioni ed arresti), scoraggiare la coltivazione dell'oppio (che ora addirittura stata incentivata negli anni Trenta) e facilitare la sedentarizzazione di questi gruppi attraverso la repressione dell'agricoltura nomadica e delle tecniche "taglia e brucia".

All'inizio degli anni Sessanta, il governo avviò studi etnologici approfonditi volti a mappare la diversità etnica dei gruppi sparsi ai confini con Birmania, Laos, e Cambogia. Con l'inizio della guerra del Vietnam, tra il 1965 e il 1975, il problema della sicurezza nazionale, minacciata dalla sovraesposizione di questi gruppi agli ideali maoisti e all'influenza delle

¹⁴ Nella sua ultima monografia intitolata *The art of not being governed. An anarchist history of hill people in mainland South East Asia* (2009), James Scott arriva a sostenere che i gruppi etnici che occupano le aree montane e collinari nel Sud Est Asiatico continentale, a lungo sfuggiti al pieno controllo delle amministrazioni dei principati e delle formazioni politiche nell'area, abbiano sviluppato una serie di comportamenti ecologici e attitudini relazionali *intenzionalmente* volti ad evitare il controllo dei centri politici stabiliti nelle pianure e nelle valli fluviali. Secondo Scott la capacità di non essere governati ha garantito, almeno fino agli anni Cinquanta del Novecento, una certa autonomia politica ed economica a questi gruppi. Tra le strategie anti-statali di resistenza vanno ad esempio annoverate le stesse tecniche di agricoltura nomadica, l'assenza di alfabeti scritti, l'assenza di strutture politiche centralizzate che sono tutti tratti comuni alle popolazioni delle colline.

organizzazioni comuniste thailandesi (come l'Esercito di Liberazione Popolare della Thailandia e il Partito Comunista Thai) è divenuto centrale.

Tra le strategie di integrazione più invasive vi furono le azioni di dislocamento e reinsediamento forzato gestite dall'esercito e basate sull'accorpamento di piccoli insediamenti sparsi sulle alture e sul loro trasferimento coatto a valle. Come si vedrà più avanti le conseguenze di tali politiche di integrazione hanno e cui conseguenze incidono in modo traumatico e frammentante sull'identità culturale di coloro che vengono classificati *chao khao*.



Il monte Doi Phu Kha visto dalla valle di Santisuk

1.2.2. I Lua di Nan e i "Lua-non Lua" di Ban Don Klang

Intendo ora concentrarmi sulla posizione dei Lua nella storia sociale della provincia di Nan e sulla condizione presente dei rappresentanti di questo gruppo etnico.

Nelle province occidentali di Chiang Mai e Chiang Rai i Lua sono conosciuti come Lawa. I Lawa sono considerati i discendenti dei gruppi *mon-khmer* che già occupavano le valli fluviali prima della migrazione dei gruppi T'ai dal sud della Cina, che si considera sia avvenuta tra il 1000 e il 1200 d.C. Le odierne città di Chiang Mai, Chiang Rai, Lampang e Lampun erano insediamenti Lawa: si ritiene che parte della popolazione sia stata assimilata dai nuovi e più potenti arrivati, mentre parte di questa si sia sospinta sulle colline per sfuggire al dominio delle *mueang*, i principati che andavano formandosi sotto l'egemonia dei gruppi etnici T'ai. Secondo l'ufficio demografico di Nan la minoranza Lua è la più consistente tra le minoranze che abitano le colline di Nan, e conta quasi 20.000 individui.

La leggenda che rievoca la fondazione del *mueang* di Nanthaburi (Nan) intorno al XIII secolo d.C. richiama alcuni elementi della mitologia comune ai gruppi aborigeni Lawa (Lua) del nord della Thailandia, e rimanda alle foreste del Doi Pu Kha. Qui, da un uovo ritrovato da un cacciatore sarebbero nati due gemelli, di cui uno è considerato il fondatore del *mueang* che dà il nome alla provincia. I rapporti commerciali tra i Lua e il *mueang* di Nanthaburi sono ricordati anche negli affreschi prodotti all'inizio del Novecento nel celebre Wat Phumin, un tempio T'ai Lue simbolo della città di Nan. Su una delle pareti cui sono raffigurati alcuni personaggi dalla pelle scura, nudi fino alla vita e carichi di cesti di sale in cammino sul sentiero che conduce alla città fortificata. Si tratta del sale di Bo Kluea (un'area da cui oggi prende il nome uno dei distretti in cui ricade il Parco Nazionale del Doi Phu Kha): un sito unico nella regione in cui esiste un pozzo da cui si ricava sale non iodato un tempo ambito dai *mueang* di Chiang Mai, Nan e Luang Prabang. Secondo alcune recenti ricostruzioni ai Lua di Nan in tempi che precedono l'incontro con le potenze coloniali e che hanno portato ad un progressivo accentramento amministrativo e politico del Regno del Siam, svolgevano un ruolo simbolico e rituale essenziale in un sistema religioso complesso fondato sul primato politico dei T'ai e su quello rituale degli stessi Lua (Davis, 1980).

Nonostante la secolare interazione tra i *chao khao* Lua e il *mueang* di Nan, nel moderno processo di fabbricazione della nazione thailandese i Lua del bacino settentrionale del Nan sono stati sottomessi spesso brutalmente dall'Esercito del Regno e sono diventati un caso esemplare di come le strategie di integrazione e assimilazione alle periferie del regno assumessero tratti spesso violenti, capaci di richiamare altrettanta violenza da parte degli oppressi (Reynolds, 2002). Choltira Sathyawadhna, una studentessa thailandese unitasi alla guerriglia comunista negli anni Settanta e autrice di una tesi antropologica sui Lua di Nan (1991) intitolata *The dispossessed. An anthropological reconstruction of Lawa ethnohistory in the light of their relationship with the Tai*, ricorda, ad esempio, come le comunità Lua

dall'inizio del Novecento fossero costrette a subire l'imposizione di tasse straordinarie, illegalmente riscosse da alcuni militari durante incursioni violente nei villaggi¹⁵. Choltira (1991; 2000: 146-150) sottolinea inoltre come alcuni movimenti millenaristi dall'inizio del Novecento abbiano caratterizzato la vita politica dei Lua di Nan e la loro progressiva spinta all'emancipazione dal Regno del Siam, sfociata nella militanza nella guerriglia maoista a partire dalla metà degli anni Sessanta dello scorso secolo.

Mi sono scontrata con una serie di stereotipi che secondo i miei interlocutori t'ai caratterizzavano inesorabilmente la cultura Lua e che erano considerati l'ovvia ragione del fatto che non fossero in grado di raggiungere un sufficiente livello di sviluppo economico solo con le proprie fore. I *khon mueang* residenti nelle valli guardano ai Lua come se questi fossero socialmente e razzialmente inferiori. La testa quadrata, la bassa statura, la pelle scura e gli occhi sporgenti, la lingua dai suoni incomprensibili, l'andatura e il modo di parlare e gesticolare sono elementi che rendono i Lua riconoscibili come diversi e meno evoluti dei t'ai agli occhi di questi ultimi. La cultura dei Lua è caratterizzata dal fatto che questi sono pigri, ignoranti, poco curiosi, pavidi, ribelli, violenti, inclini all'abuso di alcol e droghe, bevitori, miscredenti, devastatori della foresta, inquinatori. Secondo i *khon mueang* i Lua sfruttano il lavoro dei propri figli e non li mandano a scuola.

Gli sforzi compiuti dai governi per dominare questa e altre minoranze sono stati sempre più intensi e stringenti ed hanno accompagnato il consolidamento dello stato-nazione thailandese. Fin dagli anni Trenta del Novecento le popolazioni rurali del nord e del nord-est del Siam-Tailandia hanno familiarizzato con le ideologie comuniste e nel 1951, per scoraggiare il diffondersi di sentimenti rivoluzionari e antistatali, una legge aveva messo ufficialmente al bando le dottrine comuniste e i partiti di ispirazione socialista. Tuttavia dal 1965 il Partito Comunista Thailandese anche a Nan è riuscito organizzare unità rivoluzionarie con metodi di reclutamento su base etnica. Nell'area del bacino settentrionale il primo gruppo a liberarsi e a costituirsi come unità rivoluzionaria furono gli Hmong, seguiti dai Lua e dai Khon Mueang delle valli. La provincia, anche grazie alla sua posizione di frontiera, durante tutta la Guerra Fredda ha costituito uno dei pochi "territori liberati", dove, secondo i principi maoisti, la rivoluzione comunista era già in atto.

¹⁵ Tra queste la "tassa del latte", vissuta come un atto di umiliazione e disprezzo. Le famiglie che comprendevano donne in allattamento – sintomo della crescita demografica e del benessere di un insediamento - erano costrette a pagare i militari, che volevano scoraggiare l'espandersi di questi gruppi.

La guerriglia e le sue conseguenze politiche, sociali e ambientali hanno segnato la storia e la memoria dei *chao khao* di Nan e le vite dei loro discendenti. Ciò è emerso con chiarezza sconcertante durante tutto il periodo del mio soggiorno, anche perché gli eventi mi hanno portata ad interessarmi ad un villaggio in buona parte abitato da ex-guerriglieri Lua e dalle loro famiglie.

Appena giunta a Nan in cerca di Pat Khansalee, l'attivista di cui parlava l'articolo sopra citato, avevo pensato di raccogliere informazioni sul Parco Nazionale del Doi Phu Kha e di prendere contatti con la rete di attivisti eco-buddisti legati al monaco Phra Khru Pithak Nanthakhun del tempio Aranyawat e di cui, come si è detto, alcuni antropologi americani si erano già occupati negli anni Novanta e Duemila. Recandomi al tempio in pochi giorni ho avuto accesso ad un insieme di persone impegnate in progetti non governativi riguardanti l'ambiente e lo sviluppo delle comunità rurali. Tra queste ho presto conosciuto Aeng, un leader chiave della rete di attivisti locali (vedi anche Terzo e Quarto Capitolo) molto vicino a Pat Khansalee. Secondo Aeng, con cui ho a lungo parlato della nuova Legge sulle Foreste Comunitarie, un villaggio era particolarmente esposto agli effetti negativi della stessa pronosticati in modo allarmante dagli attivisti.

Il villaggio, mi disse Aeng, si chiamava Ban Don Klang ed era abitato da Lua. Collocato ai margini del parco la foresta di questi contadini, in buona parte coltivatori di mais, era piccola, distante dall'insediamento, e ulteriori restrizioni come quelle previste dalla legge l'avrebbero resa inaccessibile. Prima ancora di poter incontrare Pat Khansalee, avevo dunque deciso di visitare con la guida Samak questo paesino, collocato nel sottodistretto Pong, distretto di Santisuk.

Quando nel marzo 2007 arrivai per la prima volta a Santisuk con Samak, questi fermò per strada una signora per chiederle dove si trovasse il villaggio Lua nominato da Aeng. La donna, allora, avvertì la mia guida di non chiamare "Lua" i Lua di Ban Don Klang, perché si vergognavano di essere chiamati così. Quando io e Samak arrivammo al villaggio alcuni abitanti ci hanno indirizzato verso la sede di una banca di microcredito e da qui gli impiegati ci hanno mandato nell'area del nuovo tempio. In quest'area appena disboscata e spianata (comparivano all'orizzonte fusti di alberi tagliati e una macchina schiacciasassi) abbiamo poi incontrato un aiutante del capovillaggio, Lung Pang, che ci ha guidati nella Foresta Comunitaria del paesino. Dal colloquio con il signor Pang, e grazie anche alla mediazione di Samak, ho subito avuto la percezione che il paesino vivesse diverse situazioni conflittuali legate all'ambiente, alle relazioni con il parco e all'identità Lua. Nell'agosto 2008, allora, sono tornata nel villaggio con l'idea di osservare la vita quotidiana dei suoi abitanti.

1.2.3. La storia dell'insediamento e la divisione tra i primi coloni e i rifugiati¹⁶

Ho passato al villaggio un totale di circa venti settimane durante il mio soggiorno. Le mie periodiche visite all'insediamento hanno fatto sì che Ban Don Klang divenisse la mia finestra sulla vita dei coltivatori di mais a Nan.

Frequentando il villaggio mi sono dovuta immediatamente interrogare sulle ragioni storiche e culturali di una scomposta mimesi identitaria basata sulla messa in scena dell'identità *mueang* e sulla rimozione dell'identità Lua da parte della gente del villaggio. Ho infatti potuto assistere come testimone al verificarsi di un processo antico, ancora in atto, di assimilazione etnica delle minoranze all'egemonia siamese e le cui manifestazioni odierne sono da associare sia al trauma identitario connesso alle politiche di dislocazione da parte dell'Esercito Tailandese, sia alle azioni di *governance* ambientale, da cui il paesino, come molti altri villaggi della zona, è tempestato¹⁷. Per queste persone il processo di assimilazione pare oggi particolarmente rapido, incerto e quasi vertiginoso: i Lua non sanno più chi sono, ma sanno solo cosa non devono più essere (comunisti, agricoltori nomadi, animisti) per venir considerati parte della nazione thailandese.

Gli stereotipi negativi circolanti sui Lua del distretto di Santisuk, come emergerà in seguito, sono in buona parte stereotipi che riguardano le loro pratiche agricole. Ad esempio, secondo tali stereotipi i Lua e i gruppi etnici non t'ai ignorano il valore agli alberi, bruciano la foresta, invadono il parco, usano troppi fertilizzanti. Tali pregiudizi sono in buon parte frutto degli immaginari ambientali scaturiti dalle politiche di sviluppo rurale e di conservazione forestale sulle colline di Nan dopo la Guerra Fredda. Ban Don Klang dunque rappresenta un caso estremo della condizione di molti villaggi e famiglie nell'area del Phu Kha e le loro messe in scena della natura sono connessi alla necessità di relazionarsi con un ordine ambientale imposto da agenzie più potenti di loro.

¹⁶ Per ragioni di riservatezza e per minimizzare i sospetti dei miei interlocutori, che a lungo non hanno avuto ben chiare le ragioni delle mie visite al villaggio, la rilevazione dei dati si è basata soprattutto sull'osservazione partecipante della vita economica e delle prassi ecologiche e su colloqui non strutturati e interviste aperte. In molti casi, soprattutto nelle prime settimane del mio soggiorno, ho ritenuto opportuno non registrare le situazioni e le conversazioni con apparecchiature audio-visive. Nelle ultime settimane ho comunque trovato utile formulare e sottoporre ad alcuni membri adulti del villaggio (circa 10 uomini e 10 donne) un questionario semi-strutturato sulla storia e sugli *habitus* economici ed ecologici delle famiglie residenti.

¹⁷ Sul tema dei dislocamenti forzati per la repressione e prevenzione del comunismo, lo sviluppo sociale dei gruppi etnici, la conservazione delle aree forestali in Thailandia si veda Kammerer (1986).

Il villaggio di Ban Don Klang, che comprende circa centosettanta abitazioni per una popolazione di quasi 800 abitanti, era composto da decine di famiglie che l'Ufficio Demografico e alcuni documenti conservati nella sede del microcredito del villaggio definivano Lua. Come si può leggere in un documento inserito nel *Phen chumchon* (programma della comunità), una sorta di rapporto riassuntivo delle attività svolte e da svolgersi nel villaggio sulla base dei programmi governativi, i Lua di Ban Don Klang erano rifugiati scampati al "terrorismo" comunista e dai loro discendenti.

Secondo il *Phen Chumchon* lo spazio per l'insediamento era stato offerto dal capo del villaggio *mueang* di Pong, a un paio di chilometri a sud di Ban Don Klang. Altre persone mi avevano invece assicurato che il paesino esisteva da tempo prima della guerriglia e all'inizio non si chiamava Ban Don Klang (case della collina di mezzo), ma Ban Pa Klang, (case della foresta di mezzo) ed era un insediamento di Lua che avevano legami di parentela con altre famiglie appartenenti allo stesso gruppo etnico e sparse tra i distretti di Santisuk e Bo Kluea. In particolare, secondo i miei testimoni, buona parte dei primi coloni di Ban Pa Klang aveva relazioni di parentela con il Lua del villaggio di Me Sanan, anche questo un villaggio di antica fondazione.



Colloquio con ex-guerriglieri maoisti nel villaggio Lua di Me Sanan

Ban Pa Klang non aveva riconoscimento giuridico ma l'ha ottenuto quando a seguito di alcune azioni di re-insediamento operata dall'esercito, una alla fine degli anni Settanta e una alla fine degli anni Ottanta, alcune delle famiglie di coltivatori semi-nomadi Lua coinvolte

nella guerriglia (e ancora una volta di strattava di famiglie di guerriglieri del villaggio di Me Sanan) erano state portate a valle e accorpate ai residenti di vecchia data. Al villaggio era poi stato cambiato il nome in Ban Don Klang anche perché la foresta nel frattempo era stata sostituita da coltivazioni di mais.

Il re-insediamento forzato e la creazione del nuovo villaggio di Ban Don Klang era stato organizzato dalla Terza Armata della Regione Settentrionale (Choltira, 1998) e inizialmente prevedeva l'assegnazione di uno spazio residenziale, il conferimento di documenti di identità e di permessi di circolazione ma non includeva il pieno riconoscimento della cittadinanza né l'assegnazione di appezzamenti di terra da coltivare. Gli abitanti di Ban Pa Klang (il futuro villaggio di Ban Don Klang) che già coltivavano le colline retrostanti il primo insediamento, assegnarono ai nuovi rifugiati alcuni appezzamenti posti oltre le loro coltivazioni, proprio in spazi che un paio di decenni dopo sono stati rivendicati dal parco. Secondo un anziano uomo intervistato a Me Sanan i primi Lua ad aver occupato Ban Pa Klang intorno agli anni Cinquanta del secolo scorso erano fuggiti dall'area di Me Sanan perché nel villaggio si erano verificati episodi di morti improvvise. La gente imputava le morti ad una maledizione sopraggiunta sul villaggio a seguito della visita di alcuni archeologi *farang* (europei) giunti a Me Sanan per trafugare suppellettili ritrovate in quello che localmente veniva definito *wat man*, i resti delle fondamenta di una pagoda di probabile fondazione birmana collocati all'ingresso del villaggio.

Ai tempi della mia ricerca nella sezione nord-orientale del paesino vivevano i rifugiati, mentre in quella sud-occidentale vivevano i discendenti dei primi coloni, ovvero circa venti famiglie su 170. I Lua discendenti dalle famiglie dei primi coloni, allora, hanno cominciato a sentirsi ostili con i nuovi arrivati, e pur avendo legami di parentela con alcuni di loro, non si sentivano più di appartenere alla stirpe (*pau*) dei Lua. Avendo intrecciato rapporti di amicizia e parentela anche con gli abitanti del villaggio *mueang* di Pong, i discendenti dei primi Lua venuti a valle avevano scelto di essere *mueang*, di sposare la religione buddista e di abbandonare la loro lingua madre.

Molte persone, quando mi riferivo a loro dicendo che erano Lua, avevano reazioni di sospetto; molti smentivano il fatto che la gente del villaggio fosse Lua e mi chiedevano ansiosi chi mi avesse dato quell'informazione sulle loro origini. Anche il capo-villaggio era sbigottito a sentirmi chiedere questa cosa. Quando ho mostrato al capovillaggio quello che c'era scritto sul *Phen Chumchon*, ovvero che gli abitanti del villaggio erano rifugiati Lua, questi corresse a penna il testo stampato, scrivendo che oltre ai Lua c'erano anche i primi abitanti del villaggio, che egli chiamava *chao pau puen mueang*. Di fatto tutti, sia i nuovi

arrivati che i primi colonizzatori volevano essere considerati *khon mueang*, anche se il governo e tutti gli altri villaggi del distretto continuavano a considerare gli abitanti di Ban Don Klang esclusivamente Lua. La definizione etnica endogena, dunque, non corrispondeva con quella esogena. *Pau puen mueang* è una definizione etnica che non ho riscontrato altrove, e che dunque mi è parsa un'innovazione locale conseguente ad un nuovo posizionamento politico, ecologico e culturale dei discendenti dei Lua che hanno ottenuto pieni diritti di cittadinanza e che non vogliono più essere identificati con il gruppo etnico dei loro genitori. Il termine *pau puen mueang* potrebbe essere tradotto con “tribù indigena della città” e sembra sottintendere il fatto che il primo gruppo Lua insediatosi a Ban Don Klang si considera ancora “tribale” ma rivendica anche la propria essenza di *khon mueang*, perché composto in gran parte da individui nati a valle.

Ho potuto constatare che per potersi considerare puramente thailandesi di Lua di Ban Don Klang tendevano a rimuovere e nascondere la passata militanza nella guerriglia comunista. Molti uomini e donne di mezza età a Ban Don Klang, avevano vissuto la guerriglia, ma di fronte a me nessuno inizialmente voleva parlare di quei tempi. Tutti all'inizio si definivano anti-comunisti anche se col tempo sono venuta a sapere che molti di loro (uomini e donne) erano stati comunisti, avevano militato nell'Esercito Popolare di Liberazione Nazionale ma avevano dovuto abiurare la propria fede politica per salvare la vita. Alcuni di questi, tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, sono stati integrati nell'Esercito Thai. Altri guerriglieri e le loro famiglie, invece, furono inseriti in programmi di rieducazione, rientrando nella Rete unita per lo sviluppo della cittadinanza thailandese (*khruakhai pu ruam patthana chat thai*), un programma attivato dal governo dopo l'amnistia del 1983 per facilitare l'integrazione nazionale degli ex-guerriglieri. Questa rete è attiva ancora oggi nelle ex-aree rosse del paese, nel nord e nel nord-est (Isan) come network di veterani di guerra e secondo i miei informatori negli anni più recenti comprendeva, tra la maggior parte dei suoi affiliati, molti sostenitori di Takshin Shinawatra, l'ex-premier riformista.

Molti Lua, Hmong e *khon mueang* e nell'area di Nan facevano e fanno parte di questa rete e infatti ho ottenuto buona parte delle informazioni sulla fase comunista da alcuni rappresentanti del vicino villaggio di Me Sanan, a venti chilometri da Ban Don Klang, collocato nel cuore del Parco del Doi Phu Kha (distretto di Santisuk). Da questo villaggio di ex-guerriglieri provenivano anche le famiglie che avevano per prime creato l'insediamento di Ban Pa Klang, il futuro Ban Don Klang, vicino al villaggio di Pong.

1.2.4. La vertigine identitaria dei Lua, tra stigma etnico e pregiudizio ambientale

Fin dalle prime visite a Ban Don Klang mi sono accorta che sui Lua del villaggio e su quelli di Me Sanan gravavano maldicenze molto aspre. Jit, la mia ospite (che ai tempi della mia ricerca aveva quasi quarant'anni e aveva una posizione come impiegata nel microcredito del villaggio) disprezzava apertamente i rifugiati Lua. La sua famiglia era tra le prime ad esser venuta ad abitare a Ban Don Klang, venerava l'altare degli spiriti (*san jao luang*)¹⁸ dell'adiacente villaggio *mueang* di Pong e, fino a quando in anni molto recenti non è stato istituito un nuovo tempio a Ban Don Klang, frequentava il tempio buddista di quello stesso villaggio. Jit e la sua famiglia di origine avevano una posizione di rilievo nella gerarchia sociale stabilitasi a Ban Don Klang, perché sua madre e suo padre erano tra i primi fondatori dell'insediamento e sia lei che alcuni dei suoi fratelli avevano sposato dei *khon mueang*. Il fratello maggiore di Jit (che di fratelli e sorelle ne aveva in tutto sei due dei quali vivevano nelle case retrostanti la sua) ai tempi della ricerca era, appunto, il capo-villaggio.



Jit (a sinistra), col viso coperto per proteggersi dal sole, come spesso fanno i contadini locali, posa con i due figli e una nipotina prima di un'escursione al torrente

Allo stesso modo la famiglia che Jit e suo marito Lung Nan avevano creato, coi loro due figli, un ragazzo e una ragazza di 13 e 15 anni rispettivamente, era considerata un modello per la comunità. La loro condotta morale era esemplare. I genitori lavoravano entrambi

¹⁸ Ogni villaggio nord-tailandese e, nelle città, molti quartieri, conservano altari di diversa fattura e di antica fondazione costruiti per “ospitare” gli spiriti del luogo. Le famiglie della collettività che ha fondato il San Jao sono tenute ad offrire doni e riconoscenza per l’aver permesso agli abitanti di quel posto di vivere sul loro territorio. Questi spazi rituali, che ospitano performance come i *suu khuang* e i *sueb chata*, altri riti di cui verrà in seguito chiarita la funzione, sono associati alla ritualità animista pre-buddista e accomunano per alcuni tratti le minoranze etniche dell’area nord-tailandese .

assiduamente, i figli erano molto studiosi. In famiglia non si beveva e non si fumava e anzi questi comportamenti, che erano tipicamente associati ai Lua del villaggio, erano considerati del tutto

incivili ed inappropriati eccetto che in occasioni molto speciali.

James, la figlia di 15 anni, era una studentessa modello, era sempre operosa ed era considerata la migliore ballerina di danze tradizionali thailandesi nel villaggio. La casa di Jit si trasformava spesso in un piccolo palcoscenico che James riempiva di amiche con cui provare i vestiti di scena per i balli nelle scuole e nei templi del distretto. Lung (zio) Nan, il marito di Jit, collaborava nelle mansioni domestiche e nella cura dei bambini ed era estremamente impegnato nella vita pubblica del distretto. Jit e Nan ospitavano spesso la gente del villaggio, che andava a discutere da loro problemi di ogni tipo.

Quello che più mi colpiva di Jit era la sua rabbia contro i Lua. Jit aveva drasticamente rimosso qualsiasi legame tra sé e i Lua, anche se molti nel villaggio, tra i nuovi arrivati, la consideravano ancora tale o tali consideravano le sue origini. Durante uno dei suoi discorsi sulla questione mi disse all'incirca questo:

Sono nata qui, dove la terra è piatta (*thi lap*) e non sulle colline, non a Me Sanan. Mio marito è un *khon mueang* che viene da Nan, casa sua sta vicino all'aeroporto. Non sono una Lua. I Lua che stanno nel nostro villaggio e quelli di Me Sanan sono cattivi, rubano, sono violenti, gli uomini e le loro donne si ubriacano. E bruciano la foresta invadono in continuazione i confini del parco. Non partecipano alle nostre feste al tempio, e se c'è una festa vanno a dormire nella foresta. Non credono nel Buddha e venerano gli spiriti, a loro non interessa sviluppare la nostra comunità. Sono pigri, non mandano i bimbi a scuola e li fanno lavorare nei campi. Non farei mai sposare mia figlia con un Lua, perchè si sa che non avrebbe futuro, i Lua sono destinati a rimanere poveri

Lung Nan, il marito di Jit era un forte sostenitore di Takhsin. Pur avendo criticato i comunisti per buon parte del mio soggiorno una mattina con mia enorme sorpresa dichiarò che sarebbe stato di gran lunga meglio avere il comunismo a Nan. Lung Nan, non diversamente da altri soggetti intervistati a Santisuk, sosteneva Takhsin perché le sue politiche, come quelle dei comunisti, sono vicine alla gente. Lung Nan come buona parte del villaggio, coltivava mais sulle colline che da Ban Don Klang salgono verso il confine del parco del Doi Pu Kha. Nei fine settimana Jit durante la semina e la raccolta, lo aiutava.

Lung Nan non aveva i documenti di possesso della terra, ma, come alcune famiglie dei primi coloni, solo di usufrutto. Condivideva per molti versi la condizione economica dei Lua del villaggio e in un certo senso ne aveva comprensione. Pur non essendo accanito contro i Lua come sua moglie, Lung Nan, che oltre a coltivare il mais era anche consigliere del Comitato

del Sottodistretto, sosteneva che i Lua fossero ignoranti, che usassero troppi pesticidi nel campo, che continuassero a dare fuoco ai campi e alla foresta secondo la tecnica taglia e brucia, e che il loro uso smoderato di stock chimici desse seri problemi di inquinamento dei torrenti intorno ai campi.

Lung Pang, un anziano della prima sezione di coloni con cui ho visitato la Foresta Comunitaria del villaggio il primo giorno della mia visita insieme alla guida Samak, ci disse in quell'occasione che i Lua continuavano ad infrangere le regole della Foresta Comunitaria e quelle del parco, cacciando e pescando a dismisura e tagliando alberi senza il permesso. Venivano spesso arrestati e anche il capo-villaggio doveva intervenire di sovente in tribunale o davanti agli ufficiali del parco per la loro liberazione. Il capo-villaggio, fratello di Jit, mi confidò che i primi coloni avrebbero volentieri voluto separarsi dalle famiglie di rifugiati, ma che le politiche governative impedivano questa possibilità e dunque i due gruppi erano costretti ad un' indesiderata coesistenza.

La divisione e l'astio tra le diverse componenti del villaggio era forte e mi ha impedito fino alle ultime settimane della rilevazione dei dati di accedere liberamente alla sezione dell'insediamento in cui vivevano i rifugiati. Per mesi Jit, la mia ospite, e suo marito non hanno voluto che io mi aggirassi sola per il villaggio, e nemmeno che visitassi il paesino di Me Sanan¹⁹. Non volevano che mi addentrassi nei quartieri del Lua perché temevano che mi potesse accadere qualcosa di brutto, mi volevano proteggere.

Quando invece mi sono decisa a rompere il tabù ed ho fatto presente a Jit che era necessario per me conoscere ed intervistare anche i rifugiati Lua questa accettò la mia richiesta solo a patto che andassi nelle case ad intervistare accompagnata da sua figlia James. Forse Jit sapeva che nella seconda metà del villaggio qualcuno avrebbe potuto rivelarmi il fatto che la stessa Jit era Lua, ma sapeva che in presenza della figlia questo non sarebbe stato possibile perché avrebbe costituito un'offesa o quanto meno una sgradevole insinuazione..

Avevo poche settimane per familiarizzare con i membri del gruppo di rifugiati: di tutte le persone che sono riuscita ad intervistare (circa 10 donne e 10 uomini) solo una sembrava non vergognarsi troppo di essere Lua, ovvero Lung Wat. La sua modesta casa di legno e bambù sorgeva proprio di fianco all'altare degli spiriti installato qualche anno dopo l'insediamento dei rifugiati. Sua madre e suo padre venivano da Laos e l'anziano uomo, nato a Me Sanan,

¹⁹ La mattina in cui programmai la prima visita nel paesino mi sveglia e raccontai a Jit il sogno che avevo fatto quella notte. "Non devi andare a Me Sanan. Se uno sogna di ballare e cantare [ed era questo il mio sogno] deve rimanere nei confini de villaggio, o potrebbe succedergli qualcosa." Jit non volle che mi muovessi dal villaggio aggiungendo che se fossi andata lo stesso, lei avrebbe rinunciato alla sua giornata di lavoro per accompagnarmi.

era considerato, nel villaggio, un *nok song hua*, un uccello con due teste, ovvero un traditore, perché aveva svolto un certo ruolo nella resa di alcuni gruppi di guerriglieri a Santisuk. Wat era poliglotta e parlava bene sia la lingua Lua e il siamese, che il *kham mueang* (la lingua locale dei *khon mueang*) e il Lao. Era molto influente presso i Lua della zona, e andava settimanalmente a Me Sanan, dove vivevano molte famiglie imparentate con le famiglie di Ban Don Klang e proprio qui, per intermediazione di Wat, avevo potuto conoscere persone che sostenevano che anche i genitori di Jit erano di Me Sanan di Jit e che lei e i suoi fratelli fossero Lua tanto quanto loro.

Lung Wat, che si considerava Lua ma era buddista e aveva militato nell'esercito, era visto piuttosto male da Jit e dalla sua famiglia, che biasimavano la mia frequentazione della sua casa e non capivano perché mi ostinassi ad incontrare lui e sua moglie. Come molti abitanti del quartiere dei rifugiati, Lung Wat era un gran bevitore e passava le sue giornate ad oziosi in casa, perché non aveva un lavoro, mentre altri Lua, come Somchai, erano riusciti a conquistare la fiducia dei primi coloni perché si comportava come un *khon mueang*. Di fatto per me passare da una parte all'altra del villaggio, o andare a Me Sanan, a volte era inquietante, perché qui le case erano molto più povere, la gente spesso ubriaca e si verificavano chiassose risse tra i più giovani.

I miei informatori al villaggio erano spesso impegnati in frequenti tentativi di staccarsi di dosso un'etichetta etnica vissuta come uno stigma e questo comune atteggiamento mi ha portato ad esperire situazioni paradossali.

Ad esempio Somchai, che aveva circa quarant'anni e era anche membro del consiglio del villaggio, è stata la prima persona che Jit ha permesso che intervistassi insieme a James. Arrivati a casa sua una delle prime cose che questo mi disse fu: "da quando siamo arrivati qui noi siamo persone nuove (*khon mai*) non parliamo più la lingua dei nostri genitori e viviamo a valle". Allo stesso tempo, però, quando gli chiesi di mostrarmi qualcosa della cultura Lua si mise a parlare in *khmer* con alcune sue parenti sulla soglia di casa: le donne curiose allestirono subito un piccolo spettacolo di canti in lingua Lua, con danze e strumenti ricavati sul momento da canne di bambù per mostrarmi qualcosa della loro cultura "dimenticata". Potevo intuire come in realtà la memoria delle proprie origini non fosse affatto lontana dalla sensibilità dei discendenti dei rifugiati, come invece Somchai avrebbe voluto farmi credere. E nemmeno la memoria del comunismo, che gli anziani continuavano a chiamare *maha communit*, il "grande" comunismo.

Per me comunque all'inizio è stato quasi sempre impossibile capire se chi avevo di fronte potesse essere considerato Lua o meno. La divisione interna al villaggio ha rappresentato

un'enorme difficoltà: con le mie domande sulla storia ed il posizionamento identitario dei miei interlocutori rischavo spesso di offendere chi avevo di fronte, costringerlo a ricordare un passato di guerra e umiliazioni che molti volevano dimenticare e che era alla radice della "appariscente" mimesi culturale e della scarsa integrazione tra i membri della comunità. Quella di Ban Don Klang, anzi, era una collettività che si era trovata costretta dal governo e dalle altre agenzie dello sviluppo rurale a concepirsi come comunità. Per questo il posizionamento culturale dei Lua di Ban Don Klang mi è apparso come scosso da una vertigine etnica che, come ho appurato frequentando altri villaggi Lua nell'area di Nan, accomunano soprattutto quegli insediamenti che sorgono nelle vicinanze di progetti ambientali diretti da qualche membro del Sangha o dai burocrati legati alla monarchia e dalla Divisione dei Parchi Nazionali.

1.3. La vita economica del villaggio, tra ambientalismo indigeno e "messa in scena" del paesaggio

1.3.1. Le attività agricole e le piantagioni di mais

La vita economica del villaggio si basava essenzialmente sull'agricoltura. A livello domestico, intorno alle case di legno e mattoni sorgevano talvolta piccoli orti o frutteti. Alcune piante – usate per le loro virtù terapeutiche o nutrizionali, o anche solo come ornamenti - venivano dalla Foresta Comunitaria e sono state ripiantate (talvolta infrangendo i regolamenti del Parco Nazionale del Doi Phu Kha in cui la Foresta Comunitaria era compresa), nei cortili delle case per poterle utilizzare quotidianamente, dato che il bosco era distante almeno cinque chilometri dall'insediamento. Anche a casa di Jit ce n'era qualcuna, e così anche nella casa del medico del villaggio, che era un'anziana signora, Yai Keo, e che le utilizzava per preparare medicine su ordinazione.

La coltivazione di orti e frutteti e vivai, lo scambio di prodotti coltivati o lavorati in ambito domestico, così come le attività di pesca e caccia nelle aree circostanti il villaggio per l'autoconsumo da alcuni membri del villaggio veniva definita Economia della Sufficienza. Nom, impiegata con Jit nella piccola banca del villaggio discendente dal primo gruppo di coloni, un giorno, mentre mi mostrava le piante del suo orto, il vivaio di rane e pesci posti nel suo cortile, mi disse: "qui noi tutti usiamo l'Economia della Sufficienza del re." E' così che oggi viene definita localmente ogni pratica di auto-produzione e scambio svincolata dalle leggi del mercato.

Fino a pochi decenni or sono buona parte della produzione agricola nelle aree rurali era destinata ad un uso domestico o comunitario (Chattip, 1980). Presso la gente del villaggio di Ban Don Klang e presso altre comunità del distretto di Santisuk questo *modus vivendi*, di fatto sempre meno in voga nella Thailandia rurale e legato ad una visione tradizionalista della vita economica nelle campagne, veniva spesso messo in relazione alla nuova filosofia economica supportata dal re thailandese dalla fine degli anni Novanta e basata sul ristabilimento della tradizionale, e largamente mitizzata, auto-sufficienza economica dei villaggi thailandesi.

Ad ogni modo a partire dall'inizio degli anni Ottanta l'agricoltura industriale a Ban Don Klang come in molti altri villaggi e distretti nord-tailandesi, ha soppiantato quella tradizionale. La coltura principale sulle colline coltivate dagli abitanti di Ban Don Klang era appunto quella del mais. Il mais ha sostituito colture di riso glutinoso un tempo coltivato dai primi coloni e dai rifugiati sui pendii e tra gli appezzamenti di foresta ed era destinato al consumo e non alla vendita. Nei campi di riso ogni famiglia organizzava stagionalmente riti animisti (alcuni dei quali prevedevano il sacrificio di polli o altro bestiame) per ringraziare gli spiriti del luogo e per far sì che il raccolto desse buoni frutti. A questo scopo piccoli altari erano posti ai lati delle coltivazioni ma la coltura del mais, la cui produttività grazie a fertilizzanti e pesticidi era garantita, ha presto fatto sì che queste pratiche religiose venissero meno e che gli altarini di bambù ancora visibili sulla costa delle colline, fossero abbandonati. Quello coltivato nelle campagne nord thailandesi è per lo più granturco transgenico destinato all'alimentazione di animali d'allevamento. I contadini lo acquistano da mediatori commerciali che lo importano dall'area di Bangkok. Le sementi del mais per crescere hanno bisogno di grandi quantità di terra, d'acqua, di fertilizzanti e pesticidi e la diffusione di questa coltura è avvenuta a discapito della foresta. Nell'immaginario ambientale dei locali la pianta del mais ha assunto un ruolo centrale, anche questo, parrebbe a discapito dell'immaginario relativo al lavoro quotidiano a contatto con i boschi, che accomunava i ricordi di infanzia di molti miei interlocutori tra la popolazione adulta del villaggio. Come sosteneva Jit infatti:

“Quando ero piccola non avevamo bisogno di una Foresta Comunitaria, il bosco cresceva dappertutto, le piante di cui avevamo bisogno erano a pochi passi....La foresta ci entrava in casa, mia madre aveva tutto ciò che le serviva qui fuori: legna da ardere, cibo, medicine, acqua....”.

Ai tempi del mio soggiorno la foresta aveva perso molta della sua importanza per la vita economica dei locali.

Questo mi fu chiaro soprattutto in una circostanza: alla fine del settembre 2008, dopo un mese di frequentazione assidua del villaggio, tornando da una escursione nella Foresta Comunitaria, mi sono fermata a mangiare al piccolo ristoro vicino alla sede del microcredito. Le donne che gestivano il posto scherzando mi hanno fatto notare qualcosa che stavo erroneamente trascurando: “tu vai sempre nel bosco ma il nostro problema sono le foreste di mais”. Senza dire niente la proprietaria del ristoro è allora sgattaiolata dietro un muro laterale della casa tornando un istante dopo con un sacco di fertilizzanti vuoto, e me l’ha srotolato davanti.

Noi siamo come schiavi, quest’anno il prezzo del mais è crollato a 4 baht. Fino all’anno scorso si vendeva bene, vendevamo a 8 baht al chilo e la produzione è stata per tutti redditizia. Abbiamo investito tantissimo per comprare fertilizzanti, semi e pesticidi e ora non possiamo ripagare il nostro debito con la cooperativa e gli imprenditori.

La situazione era comune a circa 120 famiglie del villaggio (su 170) che coltivavano mais intorno al paesino. Il mais rappresentava una sorta di ossessione economica ed ecologica per gli abitanti del villaggio. Dai prezzi di vendita del mais dipendevano le sorti di numerose famiglie: la preoccupazione per l’agricoltura, più ancora che per la foresta, dominava i discorsi e le pratiche dei contadini.

In seguito a questa conversazione la mia attenzione, a sua volta arboreizzata perché inizialmente pilotata dalle retoriche arboreizzanti che pervadono i discorsi dei media, degli attivisti e degli amministratori, e di molto accademici, si è volta anche a comprendere quali problemi fossero legati al sistema dell’agricoltura industriale, a come questo sistema si concili o configga con le politiche di protezione ambientale e a come venga esperito dai coltivatori. Ho visitato più volte i campi di mais, collocati su ripidi pendii, osservato i contadini al lavoro nella raccolta delle pannocchie e ripreso e ascoltato le loro voci.

Ho spesso chiesto a Jit e a suo marito perché si ostinassero a coltivare mais e mi sono soffermata giorni e giorni ad interrogarli sull’andamento dei prezzi, sulle sorti del raccolto, sulla programmazione dei loro futuri investimenti. Secondo i due, e questa era l’opinione di gran parte dei contadini intervistati durante la ricerca, senza il mais non si poteva vivere perché qualsiasi altra coltura non si poteva vendere a prezzi sufficientemente alti. Grazie al mais la loro famiglia aveva potuto accedere a beni come la televisione e il frigorifero. Secondo Lung Nan:

“Come avremmo fatto ad acquistare tutte le cose di cui abbiamo bisogno (*khong thi rao tonkkan*) come il frigorifero, la televisione, il ventilatore, la radio...Se smettessimo di coltivare il mais

(*khaophod*) non potremmo restare qui in campagna, dovremmo andare in città, lasciare le nostre case, la nostra gente”.

“Se non avessimo avuto il mais non avremmo potuto far studiare i nostri figli” sosteneva dal canto suo Jit.

Molti contadini di Ban Don Klang, rappresentativi sotto molteplici aspetti della condizione delle popolazioni rurali nord-tailandesi - non fanno solo i contadini. Alcuni lavorano anche nell'edilizia, e la gran parte, soprattutto gli uomini e le donne tra i 20 e i 35 anni, trascorrono regolarmente alcuni periodi a Chiang Mai o Bangkok per in cerca di lavoro stagionale nell'industria o nel settore turistico. Le coltivazioni di mais rappresentano l'ultima possibilità per non doversi trasferire definitivamente in città. I figli delle giovani coppie che scelgono il lavoro stagionale in città spesso vengono accuditi da parenti, zii e nonni, e durante la raccolta e la semina a più grandi aiutano i parenti nei campi e nelle mansioni domestiche.

Questi contadini, come continuerò a chiamare i lavoratori rurali delle piantagioni di mais, si sentono in gabbia. Gran parte di loro si è volta all'agricoltura industriale sotto gli incentivi delle politiche agricole del paese (che hanno aperto la strada al mercato dei fertilizzanti, delle sementi sterili, dei macchinari agricoli in tutto il paese) e si è rivelata una subdola forma di assoggettamento delle popolazioni rurali agli interessi economici dello stato e delle multinazionali. Queste, mediante strategie pubblicitarie e di marketing, hanno promosso la diffusione del mais, mitizzandone le virtù economiche (rapida crescita, facili tecniche di coltivazione, alti prezzi di vendita sul mercato) e minimizzandone gli effetti sull'eco-sistema (erosione del suolo, inquinamento delle acque e delle falde, disboscamento).

Dopo vent'anni dal boom del mais ho potuto constatare come la totalità dei contadini da me intervistati a Ban Don Klang e a Santisuk avessero debiti verso le cooperative statali (che forniscono stock chimici per l'agricoltura) o verso intermediari privati. Anche il marito di Jit era in questa situazione e per diminuire il rischio economico dei suoi investimenti in stock chimici e sementi aveva contratti con diverse agenzie, tra cui un privato del villaggio. Questi era il padre di un altro impiegato del microcredito e faceva parte di una famiglia *mueang* di Pong. Rivendeva stock chimici a Santisuk e sementi a Bangkok e chiedeva fino al 20% di interessi sui pagamenti posticipati. Lung Nan lo riteneva una sorta di usuraio: “Ci tiene tutti in pugno qui al villaggio. Molti di noi prima o poi si trovano a non ripagare i debiti rischiando il carcere, e per evitarlo tutti si mettono nelle sue mani”.

La coltivazione del mais nell'area di Santisuk e Nan ha provocato danni ecologici gravi, come l'inquinamento delle acque, la perdita di biodiversità terrestre e acquatica, la

deforestazione, l'erosione dei suoli, moltiplicando il rischio di intossicazioni, frane, esondazioni dei fiumi nella valle del Nan. Nel 2006, durante la stagione delle piogge, il capoluogo è rimasto sommerso a lungo nel fango: le autorità e i media cittadini incolparono del fenomeno i contadini che tagliavano la foresta per piantare mais, provocando la grave erosione dei suoli e la troppo rapida discesa delle acque a valle.

Alla problematica economica ed ecologica, come denunciato dai miei informatori, si aggiungeva inoltre uno dei mali comuni legati all'espansione dell'agricoltura industriale ovvero le malattie e i disagi dovuti all'uso di materiale chimico, pesticidi e diserbanti durante le fasi del lavoro agricolo²⁰. Non solo queste sostanze inquinano il terreno e le acque intorno a Ban Don Klang e ai villaggi di coltivatori di mais, ma hanno effetti dirompenti anche sulla salute della popolazione rurale, sia tra i contadini che tra i residenti che non si occupavano di agricoltura, e di questo si sono lamentati molti miei interlocutori a Santisuk.

La situazione dei Lua discendenti dei rifugiati durante il periodo delle mie osservazioni mi era parso particolarmente grave. Senza pieni diritti di cittadinanza e senza documenti che garantissero i diritti di usufrutto della terra, diversamente dai primi arrivati i rifugiati Lua coltivavano terre lontane dal villaggio e prossime al confine con il parco. Spesso, non conoscendo o fingendo di ignorare la delimitazione del parco stesso questi sconfinavano nella riserva, tagliavano alberi illegalmente e regolarmente venivano arrestati creando un clima di biasimo intorno alla comunità da parte dei villaggi vicini. La loro fame di terra era anche dovuta al fatto che non potevano vendere il loro mais a più di 3 baht al chilo. E questo perché nelle loro condizioni di rifugiati alcuni non potevano e non possono registrarsi alle cooperative agricole statali né beneficiare degli indennizzi previsti dal sistema statale in caso di abbassamento dei prezzi. Gli unici intermediari possibili erano i commercianti privati che però spesso si comportavano da strozzini costringendo molte di queste famiglie ad una povertà estrema.

I costi economici e sociali della produzione industriale di mais per i contadini del Nord della Thailandia stanno visibilmente superando i benefici in termini di sviluppo economico. Anche

²⁰ Il mais si pianta alla fine della stagione secca ad aprile, e circa un mese prima si distribuiscono sul terreno il contenuto di sacchi di fertilizzanti, ovvero miscele di sostanze minerali come azoto, potassio e fosforo. Diserbanti e pesticidi chimici vengono spruzzati durante la fase di crescita, nella stagione piovosa (i contadini percorrono a piedi i campi con taniche "a zainetto" collegate ad un tubo e ad un vaporizzatore). Le pannocchie (una o due per stelo) maturano entro settembre-ottobre, alla fine della stagione delle piogge e a quel punto, prima della sgranatura e della vendita, vengono raccolte manualmente e depositate in piccoli chioschi di bambù costruiti sui sentieri ai margini delle colline.

per questo, come ho potuto testimoniare, le esplosioni di malcontento sono sempre più frequenti.

Alcuni contadini di Ban Don Klang, ad esempio, hanno partecipato ad una massiccia protesta contro l'abbassamento dei prezzi di vendita del granturco, organizzata da un consorzio provinciale nell'autunno del 2008. Jit e Lung Nan, sapendo che questa era stata organizzata con il sostegno delle ONG di città, tra cui anche quella di Aeng, criticavano alcune delle richieste fatte dagli attivisti al governo centrale, ma nel complesso aderivano alla protesta, che da Nan ha poi coinvolto tutte le province del Nord del paese.

1.3.2. *Ban Don Klang e l'ossessione per lo sviluppo*

Il mais a Nan è stata a lungo il motore dello sviluppo economico delle aree rurali. L'idea stessa di sviluppo va dunque affrontata in modo più approfondito.

Quello di sviluppo è un concetto dominante nell'immaginario economico e politico della Thailandia contemporanea (Demaine, 1986). In Thailandia la parola *khanpatthana* (sviluppo, progresso, avanzamento) sembra essere emersa solo alla fine degli anni Cinquanta del Novecento, in relazione alle politiche e agli obiettivi economici del Maresciallo Sanit Thanarat, divenuto popolare per l'aver inaugurato piani economici quinquennali per la modernizzazione del paese all'inizio degli anni Sessanta (Demaine, 1986: 95).²¹

Paradossalmente secondo molti miei interlocutori nel distretto di Santisuk, in passato "lo sviluppo arrivava dove arrivava il comunismo", perché per fronteggiare l'espansione della guerriglia i governi thailandesi promuovevano la costruzione di strade, il taglio della foresta per favorire il commercio di legname e per far spazio all'agricoltura, e facevano questo per accontentare le popolazioni rurali marginalizzate dall'espansione dei centri urbani e per controllare meglio il territorio.

Solo dagli anni Cinquanta del Novecento le popolazioni delle colline sono divenute il bersaglio di politiche sociali ed economiche per lo sviluppo delle aree rurali remote da parte dello Stato centrale e a queste, dagli anni Ottanta in poi, si sono unite le azioni di organizzazioni non governative (ONG). Assumendo una postura critica nei confronti delle politiche ambientali preservazioniste e dell'agricoltura industriale promosse dai governi thailandesi dopo la Guerra Fredda, le ONG locali e internazionali nell'area di Nan dapprima

²¹ Un termine normalmente utilizzato prima degli anni Sessanta, spesso in relazione ai lavori pubblici e alle opere sostenute dalla monarchia e ancora in uso è *jaroen*. Nella concezione comune *khanpatthana* costituisce il processo di sviluppo, lo sviluppo in progredire. *Jaroen* invece viene riferito ad un progresso già ottenuto e consolidato.

si sono mobilitate in soccorso ai rifugiati, per poi specializzarsi in ambiti diversi e principalmente, nella risoluzione e prevenzione di conflitti legati alla gestione ambientale nelle aree che erano state il teatro della guerriglia maoista (Delcore, 2006).

Come si è detto, ai tempi della mia ricerca il villaggio di Ban Don Klang era inserito in una rete di iniziative di sviluppo in gran parte dirette da associazioni e organizzazioni non governative. Queste organizzazioni proiettavano di continuo sul villaggio e su varie categorie dei suoi abitanti iniziative volte a migliorarne le condizioni di vita. La densità di progetti e interventi socio-ambientali di cui il paesino era oggetto denunciava la densità di relazioni politiche in cui esso era coinvolto. Ban Don Klang non era poi così marginale e gli sforzi di molti suoi abitanti per portare lo sviluppo erano notevoli. Tuttavia in varie situazioni è risaltato ai miei occhi il rapporto conflittuale tra la gente del villaggio e gli esponenti di alcune organizzazioni non governative locali.

Le associazioni non governative non sono sempre ben viste dai contadini. Ero rimasta enormemente stupita da alcune dichiarazioni di Lung Nan, il marito di Jit, verso la fine del mio soggiorno quando maggiore confidenza aveva lasciato il posto all'iniziale riservatezza che caratterizzava i miei colloqui con la famiglia che mi ospitava.

Le ONG non sempre sono nostre alleate. Nella maggior parte dei casi loro intercettano i soldi del governo e di altri enti per dire a noi come dobbiamo svilupparci. Alla fine noi non abbiamo la parola né su quello che di cui abbiamo bisogno, e inoltre i soldi destinati ai villaggi arrivano tutte nelle mani degli operatori di queste associazioni. Gran parte di loro sono 'gialli' (*suea luang*), mentre la maggior parte dei villaggi ama Takhsin²², perché ha dato i soldi direttamente ai consigli di villaggio e con questi noi abbiamo potuto organizzare iniziative che davvero ritenevamo utili per la comunità.

I rapporti con le ONG di cui mi stavo occupando, legate alla rete di attivisti ambientalisti che aveva il suo nodo cruciale presso il tempio Aranyawat, erano piuttosto tesi.

Ad esempio, sono presto venuta a sapere che l'attivista che per primo mi ha parlato del villaggio, Aeng, aveva la fama dell'impostore presso la gente di Ban Don Klang. Sebbene in passato, ovvero l'anno successivo all'apertura del Parco (2000), avesse aiutato il villaggio a creare la Foresta Comunitaria²³ di Ban Don Klang, nei mesi della mia ricerca ho appreso di

²² Una delle azioni più popolari del governo takhsiniano tra il 2000 e il 2006 è stata la concessione di un prestito di un milione di Baht a bassissimi tassi di interesse a tutti i villaggi del paese.

²³ Le Foreste Comunitarie (*paa chumchon*) nascono ufficialmente quando i membri di un villaggio decidono di confinare un'area boschiva già oggetto di uso consuetudinario alla conservazione e all'utilizzo sostenibile delle risorse (per evitarne il degrado e assicurare la riproduzione delle specie). La Thailandia non riconosce formalmente lo statuto delle FORESTA COMUNITARIA, che hanno cominciato a diffondersi, sul modello indiano già consolidato da decenni, solo alla fine degli anni Ottanta dello scorso secolo a fronte del moltiplicarsi di riserve naturalistiche che rendevano

un progetto di bio-agricoltura che l'attivista aveva proposto al villaggio negli anni Novanta e che si era rivelato un disastroso fallimento. Sotto la spinta dell'attivista alcuni contadini che avevano aderito all'iniziativa hanno fatto investimenti in alberi da frutto e nell'acquisto di animali per la produzione di fertilizzanti naturali, ma l'organizzazione responsabile del progetto ha finanziato solo metà degli acquisti, tradendo così il contratto. Questo sostenevano alcuni miei informatori tra i collaboratori del capo-villaggio. Sebbene Aeng sostenesse che si era trattato di un fraintendimento dei termini del contratto, e che il progetto era indispensabile a contenere le piantagioni di mais che stavano devastando la foresta vicino al parco, i contadini indebitati avevano fatto causa all'associazione dell'attivista ed erano ancora molto arrabbiati.

In un'altra occasione, quando ormai frequentavo il villaggio da più di sei mesi, proprio durante un raduno della Rete Provinciale per le Foreste Comunitarie, al wat Aranyawat il capovillaggio mi vide parlare a lungo con Aeng e i suoi collaboratori, che avevano organizzato l'evento (si veda il Quarto Capitolo).

Tornata a Ban Don Klang Jit mi disse che lei e le persone con cui avevo fatto conoscenza fino a quel momento non potevano più rilasciarmi alcuna informazione sul villaggio e che da quel momento in poi avrei dovuto chiedere solo al capo-villaggio. Parlando con lui la situazione si fece subito più chiara: vedendomi al wat Aranyawat il capo-villaggio pensò che collaborassi con gli attivisti e temeva che fossi una specie di spia e che potessi passare informazioni riservate agli operatori delle ONG. Solo dopo aver ribadito le circostanze del mio posizionamento, cioè spiegando che stavo facendo ricerca sulla ONG di Aeng e che non avevo alcun legame professionale con lui, riuscii a ripristinare il clima di collaborazione e fiducia che si era stabilito con i miei informatori.

Il rapporto degli abitanti del villaggio con le ONG promotrici delle Foreste Comunitarie locali era dunque piuttosto ambiguo. Le visioni dello sviluppo di questi due gruppi di interesse, i contadini e le ONG, sono diverse e le istanze ambientaliste delle seconde non collimano con gli imperativi economici delle prime, e nemmeno con le loro aspirazioni. I contadini "in cerca di autore", a Ban Don Klang, non potevano non partecipare alle attività proposte dai progettisti delle associazioni ambientaliste locali perché spesso le loro soluzioni rappresentavano un'alternativa ad una situazione economica difficile, caratterizzata dall'oscillazione dei prezzi del mercato agricolo a cui i contadini sono enormemente soggetti.

inaccessibili le risorse boschive ai villaggi locali. Le Foreste Comunitarie nascono in territori occupati illegalmente, anche se, grazie ad una rete internazionale di agenzie (tra cui la FAO) per i diritti umani, lo stato ha spesso chiuso un occhio su queste pratiche dell'ambientalismo indigeno, allo stesso tempo procrastinando l'approvazione di una legge definitiva che ne sancisse il riconoscimento.

Questo atteggiamento permette di attirare e beneficiare del supporto politico ed economico esterno, ponendo però vincoli sostanziali all'iniziativa economica, ecologica e sociale dei beneficiari, che di fatto sono meno interessati a consumare i prodotti del proprio lavoro che a vederli trasformarsi in liquidità finanziaria.

La generale frustrazione e lo scetticismo verso le ONG socio-ambientaliste come quella di Aeng era anche dettata dal fatto che queste tendevano a spingere i contadini ad una gestione comunitaria e non capitalista delle risorse, mentre i desideri e aspirazioni delle persone con cui mi sono confrontata al villaggio privilegiavano una visione privatistica della produzione e del consumo e per questo indugiavano nella coltivazione del mais mediante contratti con privati ed enti statali. Il sistema de *contract farming*, come viene definito il sistema di produzione che lascia ai contadini la libertà di scegliere quanto investire e che permette loro di poter ottenere un margine di profitto dalla vendita del prodotto, li assimila a piccoli imprenditori piuttosto che semplici contadini.

A Ban Don Klang il problema del rischio economico nel sistema di agricoltura industriale è alla radice della nascita della piccola agenzia di microcredito del villaggio.

Nella piccola banca Jit lavorava come impiegata contabile insieme con Nom, di trent'anni, sua vicina di casa. A proporre il progetto di microcredito era stato Rod, anch'egli, come Nom e Jit, discendente da una delle prime famiglie venute ad abitare a valle. Rod aveva studiato per sei anni come novizio al tempio cittadino di cui il già citato Phra Khru Pithak Nanthakhun era abate. Si era fatto monaco intorno ai vent'anni, quando poi ha deciso di tornare al villaggio e di sposarsi. Durante gli anni trascorsi al tempio aveva appreso i principi buddisti di gestione ambientale e di sviluppo della comunità ed era tornato nel suo villaggio per metterli in pratica; come lui stesso diceva questo era il suo più importante ideale.

Io stessa avevo definito Rod lo "sviluppatore della comunità", perché grazie al suo progetto nel 2003 l'Australian AID aveva deciso di finanziare la realizzazione di un servizio bancario comunitario fondato su un capitale iniziale minimo da mantenere ed accrescere mediante progressivi investimenti. Ovviamente a riunire questo capitale iniziale erano state le famiglie dei primi coloni i cui membri, come Jit, Rod, Nom, gestivano lo stesso microcredito.

Sorto con l'obiettivo di prevenire la spirale di indebitamento e per incentivare le pratiche di risparmio ed investimento sicuro, il microcredito era anche una filiale assicurativa e finanziava servizi ed iniziative utili al villaggio nel suo insieme. Nel tempo la base sociale ed economica del di questa piccola agenzia auto-gestita dal villaggio si è consolidata e ai tempi della mia ricerca questo era quotidianamente frequentato da una clientela che si estendeva anche ai villaggi vicini.

Significativamente la piccola banca era stata chiamata: Unione del credito per il mutuo aiuto allo sviluppo (*klum credit iunion homjai patthana*). Molte iniziative venivano finanziate con i fondi comuni e tutti erano in nome dello sviluppo della comunità. Ad esempio, sulla piccola pompa di benzina acquistata con la cassa comune capeggiava un cartello con scritto: “Iniziativa per lo sviluppo delle imprese e dell’economia della comunità del Credito unito per il mutuo aiuto allo sviluppo”.

Gli uffici del microcredito erano anche gli spazi in cui si svolgevano le attività di formazione organizzate dalle ONG di città e dal monaco ambientalista Somkit, abate del tempio di Pong Kham, nel vicino sottodistretto Du Pong. La struttura in muratura con porte a vetri e un grande bancone dotato di varie postazioni informatiche si distinguevano notevolmente dalle altre abitazioni del villaggio, per lo più fatte di legno e mattoni non intonacati. Gli uffici rappresentavano lo spazio più “moderno” del villaggio, quello più vicino, nell’estetica e nella funzionalità, agli edifici cittadini. Qui erano conservati e archiviati documenti relativi alle attività dell’associazione legata al microcredito.

Questa corposa auto-produzione e archiviazione di informazioni sulle attività svolte dal villaggio dalla fine degli anni Novanta ai tempi del mio soggiorno rifletteva il processo di costruzione dell’ “identità comunitaria” , che era sostanzialmente centrato sul percorso storico di sviluppo economico e di miglioramento della qualità della vita dei suoi abitanti. Un processo identitario che non può che essere associato all’ossessione per lo sviluppo economico che ha guidato le imprese dei governi thailandesi dal dopoguerra in poi.



La sede della banca di micro-credito di Ban Don Klang

Tanto la parola “sviluppo” (*patthana, khanpatthana*) quanto quella “comunità” (*chumchon*) ridondavano nell’intitolazione di quasi tutti i progetti svolti e documentati, sia in quelli previsti dalle politiche governative (sui temi della salute, ambiente, istruzione, formazione professionale degli adulti ecc.) che in quelli riferiti ad iniziative locali (in prevalenza quelle proposte dalle ONG). Anche per i primi coloni di Ban Don Klang lo sviluppo, rappresenta e ha rappresentato in passato un’ossessione, proprio perché gli abitanti del villaggio dovevano dimostrare di essere diversi dai Lua e di essere come i *khon mueang*, civili e sviluppati. La partecipazione a queste iniziative da parte del pubblico determinava anche lo statuto morale delle persone che vi prendevano parte. Poiché secondo Jit, Nom, Rod ed altri membri della piccola aristocrazia di *khon mueang* che avevano rinunciato alla loro identità Lua, i rifugiati Lua non volevano partecipare alle iniziative proposte dal Credit Union, e dunque erano considerati poco civili. “Noi e i Lua abbiamo una cultura diversa, i nostri modi di vivere sono agli antipodi, loro sono così lenti a svilupparsi” era stata una delle affermazioni di Rod in proposito.

Per molti versi, inoltre, le connotazioni e gli usi della parola “sviluppo” per definire l’obiettivo di buona parte delle iniziative pubbliche realizzate nel villaggio si arricchiva di elementi che invece sono secondari alla concezione occidentale dello stesso. Ad esempio: pulizia, bellezza, moralità, ordine e collaborazione tra le persone, secondo molti dei miei intervistati sia tra i primi coloni che tra i rifugiati, erano connotati intrinseci all’idea di *patthana*.

Il sostrato morale del buddismo è altrettanto forte nel determinare le accezioni assunte dalla parola *patthana* nei contesti locali thailandesi. La ritualità buddista permea le pratiche di sviluppo nelle aree rurali e spesso gli spazi e gli eventi pubblici ritenuti espressione dell’avanzamento economico e sociale della comunità di villaggio a Ban Don Klang finivano col richiamarsi o con l’intrecciarsi alla prassi rituale buddista.

Ad esempio le foto dell’inaugurazione del Credit Union, mostravano come la cerimonia di apertura non avesse affatto un registro laico, sebbene le attività che da lì in poi si sarebbero intraprese in quegli uffici non fossero in alcun modo di carattere spirituale o religioso: alcuni monaci, infatti, erano stati invitati a benedire gli uffici del nuovo microcredito con canti e preghiere e questa cerimonia veniva celebrata ogni anno per festeggiare l’anniversario della fondazione.

In un’altra circostanza, ovvero durante un’importante cerimonia di installazione di una immagine statuaria del Buddha proveniente da Bangkok, che aveva coinvolto gran parte del

villaggio e che rappresentava un momento di orgoglio soprattutto per i discendenti dei primi coloni, il discorso del capo-villaggio toccò temi riguardanti lo sviluppo del villaggio e sull'importanza della sua coesione. La sostanza del discorso del capo-villaggio era che la nuova immagine del Buddha, posta su una collinetta nell'area posteriore del tempio caratterizzando una volta per tutte quello scorcio di paesaggio, testimoniava l'accresciuto prestigio della comunità, il suo avanzamento, il suo avvicinamento alla *mueang*. In meno di venti minuti la parola "sviluppo" è ricorsa più di 15 volte.

Di fatto, poi, il villaggio era beneficiario di numerosi progetti di educazione ambientale, destinati soprattutto a bambini e adolescenti, organizzati dagli attivisti come il monaco Somkit del vicino villaggio di Pong Kham e da altri operatori legati alla rete del tempio Aranyawat del monaco ambientalista Phra Khru Pithak. Non solo dunque nelle campagne di Nan lo sviluppo mi appariva come un'ossessione collettiva. Quello che mi è sembrato di realizzare assistendo alla vita del villaggio era che lo sviluppo fosse in qualche modo "sacro" e fosse concepito come il prodotto dell'accumulazione delle azioni virtuose che gli abitanti del villaggio rivolgevano alla propria comunità.

1.3.3. Eterotopie ambientali e paesaggi allineati (I): la Foresta Comunitaria

La vita degli abitanti di Ban Don Klang mi è parsa in un certo senso schiacciata dalla contraddittorietà tra politiche economiche e politiche ambientali. Lo mostravano la dominanza delle monoculture di mais, che allineano il paesaggio collinare di Ban Don Klang all'imperativo economico sancito dallo stato e dalle compagnie dell'agro-business. E lo mostrava anche la tendenza dei locali a dipingere la propria comunità come ecologista, in risposta alle pressioni dello Stato sulle risorse boschive.

L'ecologismo indigeno a Ban Don Klang traspare dalla costruzione degli spazi, dalla delimitazione simbolica e concreta di quelle che ho definito *eterotopie ambientali*. Qui di seguito prenderò in esame due luoghi "altri", ovvero la Foresta Comunitaria di Ban Don Klang e il tempio eco-buddista, e i micro-conflitti soggiacenti alla loro realizzazione. Questo mi permetterà di mostrare come l'ambientalismo indigeno si costituisca in risposta alle pratiche egemoni di rappresentazione ambientale, che esaminerò più nel dettaglio nei capitoli che seguono, e il più delle volte si fondi su comportamenti economici e progettualità ambientali non coerenti tra loro.

L'ambientalismo dei contadini, emerso dalla loro scelta di creare una Foresta Comunitaria o di votarsi a sistemi di agricoltura biologica almeno sino ad oggi può essere considerato parte di una strategia di sopravvivenza politica e economica, basata sull'allineamento agli

“ambientalismi” di stato e della cooperazione allo sviluppo che nell’area di Nan, oltretutto, è fortemente ispirata alle ideologie buddiste. L’importanza della campagna per le Foreste Comunitarie, che contiene anche discorsi sulla diversificazione agricola e sull’adozione di sistemi biologici e biodinamici, e l’alta tensione politica e morale dispiegata dalle retoriche e dalle prassi degli attivisti nel nord della Thailandia non solo spingono i membri delle collettività rurali ad una forma di ambientalismo strumentale e mimetico. Esse costringono a “mettere in scena la comunità” anche dove interessi privati e conflittualità legate al vicinato, come quelle che contraddistinguono Ban Don Klang, inducono ad escludere che per le famiglie contadine l’interesse al legame comunitario prevalga sull’interesse al miglioramento degli standard economici privati.

Ad esempio, la Foresta Comunitaria di Ban Don Klang può essere classificata come eterotopia ambientale in quanto costituisce un luogo inserito nello spazio rurale con la specifica funzione di mettere in scena una particolare idea dell’ordine ambientale.

La funzione spettacolare di tale spazio a mio avviso era legata al fatto che l’istituzione della Foresta Comunitaria di Ban Don Klang permetteva agli abitanti del villaggio di porre enfasi su specifiche relazioni ambientali (la cura e conservazione della foresta da parte di un insieme di persone che si riconosce come comunità), celandone, o offuscandone altre. La sua funzione dichiarata era infatti quella di costituire uno spazio di conservazione e uso delle risorse boschive delimitato e sfruttato dagli abitanti del villaggio, mentre il suo ruolo concreto era tutt’altro che di ispirazione ambientalista. L’ambientalismo degli abitanti di Ban Don Klang, mediante cui questi dimostravano la loro adeguatezza a proteggere autonomamente la foresta può essere letto come una messa in scena permanente, ma largamente superficiale, aderente all’immaginario ambientale egemone e all’arboreizzazione del discorso pubblico sull’ambiente

Sono arrivata a questa conclusione dopo diversi mesi di ricerca. L’interesse per eventuali mobilitazioni nell’area del Doi Phu Ka a seguito della nuova legge sulle Foreste Comunitarie mi ha portata a trascorrere le prime settimane del mio soggiorno interrogando alcuni dei primi coloni, gli unici che Jit mi permetteva di frequentare, sulla nascita della Foresta Comunitaria (d’ora in poi anche Foresta Comunitaria) di Ban Don Klang.

Mi ero affrettata a tradurre i documenti conservati negli uffici del micro-credito relativi alle azioni intraprese dal villaggio per la fondazione della Foresta Comunitaria, avevo ottenuto di parlare con i membri del Comitato per la gestione della Foresta Comunitaria legati al consiglio del villaggio, interrogavo i miei informatori sul significato simbolico della foresta e mi sono fatta accompagnare da loro nel bosco per capire come questo spazio venisse “scritto”

e “letto” da suoi membri. Diversamente da quanto mi sarei aspettata nessuno stava per mobilitarsi contro la Divisione dei Parchi Nazionali e contro la normativa approvata nel novembre 2007 e a diversi mesi dall’approvazione della Legge gli attivisti stessi legati a Pat, come lo stesso Aeng, non avevano rese note le implicazioni della legge a Ban Don Klang, che risultava il più esposto dei trenta villaggi “a rischio”. In pochi avevano sentito parlare della nuova legge e nessuno ne conosceva i dettagli. Significativamente i collaboratori del capo-villaggio erano al corrente della nuova legge, ma sostenevano di adeguarsi già a standard analoghi a quelli proposti dalla versione appena approvata e non avevano affatto chiara l’idea che secondo la legge il loro villaggio avrebbe considerato illegale la Foresta Comunitaria di Ban Don Klang.

La foresta nella vita e nell’immaginario dei miei interlocutori tra gli abitanti di Ban Don Klang non aveva un ruolo centrale. Molti giovani non si erano mai recati nella Foresta Comunitaria e tra gli adulti la gran parte vi era stata una o due volte nella vita. La Foresta Comunitaria di Ban Don Klang, più ancora che per le risorse che poteva fornire (vi crescevano soprattutto alberi di bambù e banani) era il simbolo di un allineamento all’imperativo arboreizzante e all’etica ambientalista delle agenzie statali e non governative, e allo stesso tempo aveva un ruolo strategico.

Essa, diversamente dalle altre Foresta Comunitaria del sotto-distretto, era nata solo dopo la fondazione del parco. Secondo quanto scritto sul cartello posto all’ingresso del sentiero che si addentra nella Foresta Comunitaria di Ban Don Klang:

Qui un tempo sorgeva un bosco molto grande che è stato devastato a causa del taglio illegale di legname da parte di imprenditori e per fare spazio alle piantagioni di mais. Allora alcuni membri del villaggio hanno donato alcuni dei loro campi perché qui crescesse la foresta e per conservare e sue risorse ad uso della comunità.

Questo avviso, che ricalca le retoriche indigeniste che dipingono le comunità locali come capaci di proteggere la foresta, mette in scena l’ambientalismo dei locali, che “donano” i propri campi per farvi ricrescere gli alberi. Di fatto, tuttavia, le terre donate dalla gente del villaggio non erano terre di loro proprietà, ma di proprietà dello stato, e da tempo venivano coltivate illegalmente, data che prima ancora di rientrare nei confini del parco le aree coltivate dagli abitanti del mio villaggio da quelli dei villaggi limitrofi rientravano in una riserva forestale inaugurata negli anni Sessanta. Mi sono dunque chiesta perché la gente di Ban Don Klang abbia fondato all’interno del parco una Foresta Comunitaria se poi non ne faceva nemmeno uso.

Come anche Rod ha potuto confermare con una certa amarezza, la vera ragione per cui la Foresta Comunitaria era stata istituita non riguardava tanto la necessità di utilizzarne i prodotti. La foresta era molto giovane e i prodotti relativamente scarsi. Rod ammise che non era tanto l'impulso ambientalista ad aver guidato la fondazione della CF quanto la necessità di difendere le terre già coltivate dai programmi di riforestazione del parco.

Consacrando un fazzoletto di terra alla riforestazione (circa 1000 rai, ovvero 160 ettari) i contadini di Ban Don Klang hanno di fatto creato una zona cuscinetto oltre cui gli ufficiali del parco stesso non avrebbero potuto rivendicare il potere di gestione e di riforestazione. In questo modo i campi coltivati dai contadini di Ban Don Klang all'interno del confine del parco e che erano classificati come foresta degradata, risultavano protetti dalla Foresta Comunitaria. La Foresta Comunitaria di Ban Don Klang, in poche parole, era il risultato di un esercizio di contro-mappatura e contro-territorializzazione che garantiva anche e soprattutto l'accesso continuativo alla terra illegalmente coltivata.

Agli abitanti dunque interessava meno la ricrescita degli alberi che la coltivazione del mais. Inoltre lo spazio eterotopico della foresta celava micro-conflitti aperti tra i primi coloni e rifugiati, di continuo incolpati di non rispettare il regolamento della CF. Ovviamente, sebbene il termine *chumchon* (comunità) sia ridondante nella segnaletica posta sui confini della Foresta Comunitaria del villaggio, nessun riferimento esplicito viene fatto alla composizione etnica di questa comunità. Ancora una volta l'identità Lua era rimossa, occultata dalla prassi di rappresentazione ambientale di Ban Don Klang.

La foresta non era dunque un luogo del quotidiano, come io stessa immaginavo e come gli attivisti tendevano a rappresentarla, ma un'eterotopia distante, strumentalmente posta a difesa dell'attività agricola. Una messa in scena ambientale, non l'unica a Ban Don Klang.



Mappa della Foresta Comunitaria di Ban Don Klang



Lavori collettivi nella Foresta Comunitaria (in primo piano, vestito di verde, Lung Wat)



I campi coltivati (angolo in basso a sinistra) dai Lua di Ban Don Klang e la Foresta Comunitaria (macchia verde chiaro) sono collocati entro i margini del Parco del Doi Phu Kha, che si estende in direzione delle colline retrostanti (macchia verde scuro)

1.3.4. Eterotopie ambientali e paesaggi allineati (II): il nuovo tempio

Un secondo spazio “comunitario” che, seguendo il ragionamento teorico sopra esposto, ho ritenuto opportuno classificare come eterotopia ambientale, è in particolare l’area del nuovo tempio di Ban Don Klang.

Fino al 2006 la gente del villaggio di fede buddista (teoricamente la totalità del villaggio era convertita al buddismo ma in pratica, tra i Lua della seconda ondata, alcuni erano stati indotti a convertirsi e ben pochi erano osservanti) aveva dovuto recarsi al tempio del vicino villaggio di Pong, prevalentemente abitato da *khon mueang*. Come ho già accennato alcune delle famiglie di Pong si erano imparentate con i primi coloni Lua, e infatti Jit e gli abitanti della sezione sud-occidentale di Ban Don Klang avevano nel villaggio di Pong anche il loro *san jao luang*, mentre i rifugiati avevano costruito un tempietto analogo per gli spiriti Lua appena dietro la casa di Lung Wat. Per i discendenti dei primi coloni il fatto che il villaggio

non avesse un tempio ha a lungo costituito un fatto discriminante: senza un tempio il piccolo insediamento non poteva dirsi davvero *mueang*.

Nel 2006 un aristocratico residente nell'Isan (regione nord-orientale del paese), proprietario di un appezzamento di terra nella zona meridionale del villaggio, aveva deciso di far dono di questo spazio (circa tre ettari di terra) al villaggio stesso perché qui vi fosse costruito un tempio²⁴. Fin dalla mia prima visita al villaggio mi sono dunque confrontata con la crescente importanza del nuovo tempio nella vita sociale degli abitanti di Ban Don Klang e ho potuto assistere alla rapida trasformazione del paesaggio nell'area destinata alla realizzazione del santuario.

I "notabili" del villaggio erano molto orgogliosi del nuovo progetto. I membri delle famiglie dei primi coloni, soprattutto gli uomini, vi passavano moltissimo tempo, dopo il lavoro nei campi e ogni volta che cercavo il capo-villaggio o i suoi collaboratori sapevo di poterli trovare qui a lavorare. Lung Nan e il capovillaggio sostenevano che il tempio fosse un esempio unico in tutto il distretto di come la comunità possa conservare le risorse naturali e vivere in modo sostenibile praticando l'Economia della Sufficienza voluta da re Phumipon.

Un'indagine più approfondita delle circostanze mi ha tuttavia convinta del fatto che le affermazioni dei due uomini volevano mettere in scena un particolare posizionamento della comunità nell'arena socio-ambientale del distretto, celando allo stesso tempo interessi di natura economica sottesi alla progettazione e trasformazione dell'area in questione. Prima di chiudere questo capitolo, allora, vorrei mostrare come la realizzazione di questo monastero di campagna e le concezioni del paesaggio su cui questa si fonda, esattamente come nel caso della istituzione della Foresta Comunitaria, possano essere lette come una forma di allineamento ai codici ambientalisti egemoni e non costituiscano prova di un ambientalismo indigeno autonomo da tali codici.

Ad esempio, per quanto avessi chiesto a molti, uomini e donne, informazioni sul tempio (vedi questionario) nessuno mi aveva parlato dell'intermediazione del monaco ambientalista Somkit, che frequentavo settimanalmente quando mi trovavo al villaggio perché aveva

²⁴ Con la parola tempio (*wat*) mi riferisco all'intera area destinata alla residenza dei monaci buddisti, e non solo alla sala in cui si svolgono le funzioni religiose per i credenti. Generalmente nei templi buddisti thailandesi l'edificio che ospita le funzioni religiose e le principali immagini del Buddha disposte su un altare collocato frontalmente all'ingresso è definito *wihan*. La sala in cui avviene la consacrazione dei monaci (ma non tutti i templi buddisti ne dispongono) è invece l'*ubosot*. Vi sono poi i cosiddetti *kuti*, ovvero le abitazioni dei monaci, che generalmente sono appartate e vengono costruite ad una certa distanza dagli spazi dedicati al culto. Nei templi più antichi esistono anche altre sale in muratura, come le biblioteche in cui vengono conservati i testi sacri al buddismo, sale conferenze e dormitori destinati agli ospiti e ai viandanti.

allestito diversi progetti di agricoltura biologica e riforestazione declinando in termini buddisti il proprio interesse per la protezione dell'ambiente e lo sviluppo sostenibile delle comunità locali.

Il tempio di Somkit, nel villaggio di Ban Pong Kham (sotto-distretto Du Pong, distretto di Santisuk) ospitava alcuni di questi progetti ed il paesaggio costruito dal monaco e dagli abitanti del villaggio di Pong Kham intorno al monastero del villaggio di Pong Kham esibiva una visione specifica dell'ordine ambientale (si veda il Terzo Capitolo). Alberi dal grosso fusto lasciati crescere ovunque, piccoli bacini per la conservazione dell'acqua e l'allevamento di pesci, vivai di rane, orti, frutteti: il paesaggio favorito da Somkit metteva in scena un'alternativa alle coltivazioni di mais e incentivava l'auto-produzione ed auto-consumo dei beni in seno alla comunità. Oltre a seguire i dettami buddisti Somkit si rifaceva esplicitamente alla nuova filosofia economica di stampo buddista e ambientalista escogitata da Re Phumiphon alla fine degli anni Novanta (si veda anche il Quinto Capitolo).

Come sono venuta a sapere molti mesi dopo le mie prime visite al tempio dallo stesso Somkit, l'aristocratico che aveva fatto dono della terra al villaggio, aveva in realtà donato a terra al monaco e non direttamente al villaggio. La costruzione del tempio è stata concordata tra i due, che sapevano del fatto che i primi coloni del villaggio di Ban Don Klang volevano assolutamente avere un tempio per loro, ma non si fidavano del fatto che la comunità Lua fosse in grado di realizzare opportunamente quest'opera. Fu dunque stabilito che Somkit facesse a sua volta dono del terreno alla gente del villaggio, a patto che questi seguissero le direttive del monaco ambientalista nell'allestimento dell'area.

Questa situazione, inizialmente rievocata dal monaco e solo in seguito confermata dal capo-villaggio, aveva provocato alcune tensioni e incomprensioni.

Il terreno su cui doveva sorgere il tempio, ad esempio, prima di essere donato era ricoperto da una giovane bosco, che Somkit voleva che fosse in gran parte conservato, seguendo i principi buddisti. Nonostante ciò i primi coloni avevano deciso di deforestare l'intera area e di utilizzare privatamente il legname ricavato. Il capo-villaggio aveva in casa sua molte foto di questo momento, che, da suo punto di vista aveva simboleggiato l'appropriazione di quell'area e la sua civilizzazione.

La gente del villaggio aveva deciso di mantenere in piedi solo tre alberi, i più grossi del bosco, che sono stati a quel punto circondati con drappi arancione, un'usanza eco-buddista connessa al rituale di consacrazione delle foreste e su cui farò luce nel Terzo Capitolo. Ironicamente, come verrà illustrato più avanti nella tesi, circondare gli alberi più grandi di una foresta implica la determinazione a conservare in buono stato tutta la foresta, e non solo

gli alberi avvolti dal drappo arancione. Somkit era irritato da questa poca lungimiranza. Questo esempio mostra come il rispetto per l'ambiente possa essere esibito senza esser necessariamente sentito né praticato.

Di fatto nei progetti della gente del villaggio lo spazio della foresta doveva essere destinato alla realizzazione di un piccolo cantiere permanente per la realizzazione di blocchi di cemento per la costruzione delle case del villaggio. Un altro spazio interno al monastero doveva invece ospitare un depuratore e alcuni macchinari per l'imbottigliamento dell'acqua. Ban Don Klang avrebbe potuto finalmente risolvere il problema dell'acqua potabile (a cui avevano accesso solo i primi coloni) e vendere fuori dal villaggio l'acqua in sovrappiù. Secondo il capo-villaggio, chi non aveva un'occupazione poteva lavorare temporaneamente qui e vendere la merce ai villaggi circostanti.

Somkit, da parte sua, non vedeva di buon occhio l'idea del cantiere, perché troppo orientata al profitto mentre il capo-villaggio e Lung Nan sostenevano che l'iniziativa fosse perfettamente coerente con i principi di auto-sussistenza professati dal monaco e dal re, perché i primi a beneficiare della produzione sarebbero stati gli abitanti di Ban Don Klang a cui la merce doveva essere venduta ad un prezzo più basso che ai clienti esterni.

Secondo Lung Nan e il capo-villaggio Somkit non poteva impedire loro di concepire le attività economiche nell'area del tempio secondo il proprio bisogno di denaro liquido. Somkit voleva anche che tutti i prodotti coltivati nell'area del tempio, in cui si stavano allestendo anche vivai e serre per la coltivazione di ortaggi frutta ed erbe mediche, servissero soprattutto al consumo degli abitanti di Ban Don Klang, e non voleva che fossero destinati alla vendita come invece programmava di fare la comunità. Inoltre Somkit biasimava il fatto che i Lua di Ban Don Klang, come continuava a definire in modo onnicomprensivo la gente del villaggio, non adattassero il Vetiver contro l'erosione del suolo. Nella sua ottica questa pianta, la cui diffusione programmata era incentivata da alcune agenzie di sviluppo rurale legate alla monarchia, aveva virtù eccezionali mentre secondo molti contadini di Ban Don Klang, il Vetiver attirava i topi, era una pianta infestante e piantarla nell'area del tempio sarebbe stato pericoloso. Dunque i progetti della gente erano esuberanti, quelli del monaco improntati alla modestia: questo era ciò che pensava Somkit della faccenda. Ad esempio i *kuti* dei monaci avrebbero dovuto essere di bambù secondo Somkit, perché i monaci devono rinunciare alle comodità, mentre per il capo-villaggio questi dovevano essere di muratura, ampi e spaziosi.

Il progetto del tempio era emerso dopo una serie di periodiche assemblee dirette dal capo-villaggio e a cui Somkit presenziava solo di tanto in tanto. Ognuno dei presenti aveva potuto

fare proposte, anche se si era ripresentato il solito problema con i Lua, che si rivelavano poco interessati ai lavori nell'area del tempio. In effetti dalle interviste ai rifugiati molti non si erano nemmeno mai recati a vedere l'area e non avevano idea di come procedesse il progetto del tempio.



La costruzione del paesaggio nell'area del tempio: in un'area appositamente disboscata si appongono tappetini di erba sulla collinetta artificiale costruita per ospitare la statua di Buddha proveniente da Bangkok.



Uno dei pochi alberi “consacrati” del tempio, addobbato con drappi arancioni ricavati dagli abiti dei monaci

Tra i pochi interessati al progetto vi era l'anziano uomo divenuto il mio principale informatore tra i Lua, Lung Wat. Questi aveva pensato di costruire tre case, in fondo all'area del tempio, che richiamassero l'architettura tradizionale dei principali gruppi etnici dell'area (i Lua, gli Hmong e i Mien) e che potessero essere usate per ospitare i visitatori e i turisti. Somkit non sapeva nulla di questa ulteriore aggiunta e quando glie ne parlai non mostrò nulla in contrario, ma si fece una risata. Eppure il contributo di Lung Wat al paesaggio del tempio era un'importante innovazione in quanto si prospettava come un modo per rimettere in gioco la figura dei “tribali” nella messa in scena dell'etica ambientalista di cui l'area del tempio era divenuta teatro.

Tutti gli attriti e le incomprensioni di cui ho parlato mostrano come il paesaggio del tempio durante la mia ricerca fosse oggetto di negoziazioni tra le aspirazioni dei contadini e quelle del monaco e si apprestasse a divenire lo scenario di nuove interazioni economiche e culturali in cui erano in gioco particolari concezioni dell'ordine ambientale, della vita economica e dell'identità etnica.

Riflessioni conclusive

Per me la scelta di Ban Don Klang come luogo della ricerca è stata tutto sommato casuale. Non è affatto casuale, tuttavia che Ban Don Klang partecipi a visioni del paesaggio e dell'economia rurale estremamente influenzate dalle pratiche egemoni di rappresentazione ambientale. Questo avviene tipicamente in ogni villaggio della campagna thailandese ospitato all'interno o vicino a i parchi nazionali, ad ogni villaggio che pratica l'agricoltura commerciale, a tutti quelle "comunità" rurali che vengono in contatto con ONG ambientaliste o con organizzazioni dirette da qualche esponente del Sangha o della monarchia.

Secondo lo schema interpretativo proposto, quello centrato sull'analisi delle messe in scena che hanno per oggetto la natura e le relazioni tra l'umanità e l'ambiente, gli abitanti di Ban Don Klang, nella fase succeduta al dislocamento forzato, esibiscono la propria identità *mueang* declinandola in funzione dell'imperativo ambientalista egemone, quello tratteggiato dalle leggi forestali, quello promosso dalle ONG laiche e religiose. Il tempio e la foresta comunitaria si costituiscono come paesaggi allineati, spettacoli ambientali permanenti messi in scena per poter realizzare alcuni obiettivi economici fingendo di perseguire una morale ecologista.

Ban Don Klang, inoltre, costituisce un esempio di come i gruppi etnici non T'ai, nel nord della Thailandia, non sempre siano in grado di elaborare e mettere in atto strategie di emancipazione economica e politica centrate sulla propria appartenenza etnica. Questo, come si è detto, è stato possibile per il gruppo etnico dominante, i T'ai, e per altri gruppi etnici numerosi e ben spalleggiati dalle organizzazioni umanitarie, come nel caso dei Karen delle province di Chiang Mai e Chiang Rai. Questo gruppo etnico, come ha mostrato Abigail Pesses (2005), grazie ai propri leader è riuscito a mettere in scena la propria immagine ecologista grazie alla capacità di mobilitare risorse mediatiche e ad interagire con le arene pubbliche nazionali.

In altri contesti, e sono la maggior parte, l'alternativa all'allineamento non è la etnicizzazione delle rivendicazioni socio-ambientali né la riformulazione dell'identità etnica intorno agli imperativi ecologisti. L'unica alternativa sembra infatti l'estinzione culturale. Per i Lua di

Ban Don Klang il costo della partecipazione allo sviluppo rurale a Nan è quello di spingere dietro il sipario la propria identità etnica originaria o appiattirla su quella thailandese per come questa viene convenzionalmente formulata dalle élite dagli anni Cinquanta in poi.

I prossimi capitoli, dedicati alle messe in scena e alle visioni politiche del paesaggio elaborate dai gruppi dominanti saranno dunque costellati di riferimenti ai Lua che popolano il bacino superiore del fiume Nan, alla loro esclusione dagli spettacoli ambientali egemoni e alla riduzione dei paesaggi forgiati dall'agricoltura nomadica a paesaggi relitti, da correggere e da cancellare.

2. PAESAGGI SVILUPPISTI. LO SPETTACOLO AMBIENTALE TRA POLITICHE GOVERNATIVE E MERCATI GLOBALI

L'obiettivo di questo capitolo è mostrare come in Thailandia il paesaggio dominante sia determinato da prassi di rappresentazione ambientale – e dunque le forme di spettacolarizzazione ambientale – di carattere marcatamente sviluppista. Seguendo la concezione di paesaggio marxista delineata da Cosgrove (1988 e 2001) sosterrò che le messe in scena della natura e le forme del paesaggio dominanti nella Thailandia rurale sono inestricabilmente connessi ad un paradigma di sviluppo ispirato ai modelli occidentali.

Come si è visto nel precedente capitolo è possibile descrivere il paesaggio nell'area di Nan come il prodotto del dominio dei centri urbani sulle periferie rurali. Sul fronte delle politiche produttive e ambientali, infatti, il principale obiettivo dei governi thailandesi dal Dopo Guerra in poi è stato quello di ottenere il massimo dei benefici sia dal settore agricolo, la cui produttività è ancora oggi finalizzata all'esportazione, sia dallo sfruttamento economico delle risorse forestali, a lungo percepite come molto abbondanti e quasi inesauribili.

Il generale Sarit, al potere dopo il colpo di stato del 1957-58, nel 1961 diede inizio al primo piano di sviluppo quinquennale (National Economic Development Board, NEDB).²⁵ Questa formula quinquennale guida ancora oggi la pianificazione dello sviluppo economico della Thailandia, annoverata tra i NIC (New Industrialized Countries) e non più tra i paesi in via di sviluppo. Lo sfruttamento intensivo delle risorse naturali del paese ha garantito una rapida crescita fondata sull'economia d'esportazione e sulla "crescente produzione di "merci derivanti dall'agro-business per il mercato mondiale"(Pye, 2005: p .41).

La massimizzazione dei benefici, allora, si è tentata separando formalmente l'amministrazione della foresta da quella dell'agricoltura (Cavallaro, 1988: p.23; Wyatt, 2003: p.273; Pye, 2005:41). Se per un certo tempo, lungo lo scorso secolo, le politiche forestali (orientate alla conservazione delle risorse) e quelle agricole (orientate allo sfruttamento intensivo) si sono adattate reciprocamente sulla base di una certa complementarità e su molti compromessi (ovvero l'agricoltura sorgeva dove lo stato

²⁵ Nel tempo hanno assunto peso crescente gli indicatori e le politiche tese a garantire di benessere sociale: piani quinquennali dal terzo in poi (1972-1976) sono infatti stati denominati NESDB (National Economic and Social Development Board)

concedeva opere di disboscamento, oppure veniva tollerata anche nelle riserve) oggi tali politiche configgono in modo stridente, e ciò soprattutto a causa della svolta preservazionista dello stato a fronte degli effetti ambientali della deforestazione.

A causa di scelte poco lungimiranti, oggi appare sempre più difficile considerare la foresta e i campi coltivati come elementi distinti del paesaggio: questi, infatti, sono divenuti “luoghi politici” (Peluso, Vandergeest, 2001), che si contendono uno spazio sempre più saturo di attività umane

In questo capitolo intendo tratteggiare un quadro che renda evidenti i processi attraverso cui particolari rappresentazioni della “foresta” e dell’“agricoltura” siano divenute dominanti nella Thailandia contemporanea e a questo scopo prenderò in esame soprattutto il trentennio 1980-2010.

Trattando separatamente la questione forestale da quella agricola mi sarà possibile mostrare come nella provincia di Nan le prescrizioni contraddittorie dei governi thailandesi e gli immaginari ambientali da questi prodotti e veicolati, producano *impasse* e cortocircuiti pratici e immaginari che traspaiono dalle idee di senso comune e dai posizionamenti assunti da alcuni dei soggetti incontrati durante la ricerca su campo in quest’area. In questo scenario le agenzie politiche ed economiche dominanti attraverso riproduzioni strategiche del paesaggio suggeriscono ad alcune categorie di attori (come i turisti, i contadini, i funzionari) canovacci e copioni da seguire, ovvero tracce immaginarie che i soggetti sono incentivati a percorrere adeguando ad esse la propria azione verso l’ambiente e le proprie rappresentazioni della natura.

2.1. Le trasformazioni della “foresta politica” in Thailandia

2.1.1 Il Logging Ban, la svolta preservazionista e l’arboreizzazione del senso comune.

Sin dall’Ottocento le politiche forestali in Siam-Thailandia hanno rispecchiato il difficile bilanciamento tra le spinte di accentramento della dinastia Chakri, stabilitasi a Bangkok alla fine del diciottesimo secolo, e l’egemonia politico-economica che le potenze coloniali occidentali erano riuscite a stabilire in tutto il Sud Est Asiatico.

Poichè Inghilterra, Francia, Danimarca e Cina erano interessate alle risorse di legname del paese (e specialmente di Taek, *Tectona Grandis*, thailandese: *ton mai sak*) il Regno del Siam con il trattato di Bowring firmato da re Mongkut (Rama IV) fu forzato ad aprirsi

definitivamente ai traffici commerciali con gli imperi europei e cinese. Nel 1896 venne affidato ad un nuovo dipartimento del ministero dell'agricoltura, il Dipartimento Forestale Reale (Royal Forestry Departement, in thai *Krompamai*, da ora in poi anche RFD), la mappatura delle aree forestali e la gestione dei rapporti con le compagnie straniere beneficiarie di concessioni per il taglio commerciale di alberi (Bruneau, 1980, Pye, 2005, Pingkaew, 2001).

All'apertura dell'economia siamese ai rapporti con il capitale estero conseguì anche la formalizzazione degli statuti di proprietà e la statalizzazione (ovvero l'appropriazione da parte della monarchia) delle terre e delle foreste e la lottizzazione delle aree destinate alle attività delle compagnie straniere (Hurst, 1990; Hunsaker, 1996; Pye, 2003).

Dopo la seconda guerra mondiale lo stato varò nuove leggi protezioniste: si nazionalizzarono le imprese del taglio e venne creata un'industria di trasformazione del legname per la spartizione del surplus derivante dal trattamento economico della risorsa forestale; fulcro di questa lobby era il FIO (Forest Industry Organization), sottodipartimento del RFD fondato nel 1947 e reso autonomo nel 1956, il quale fu successivamente affiancato da altre nuove imprese nazionali, molte delle quali direttamente legate all'esercito (Fondazioni di veterani di guerra, ecc.).

La nazionalizzazione delle concessioni si accompagnò alla promulgazione di leggi volte ad estendere ed infittire il controllo dello stato sulle risorse forestali, sia attraverso la loro classificazione scientifica (Peluso, Vandergeest: 2001; Tongchai, 1994), che attraverso la produzione di un corpus legislativo volto a far valere - non senza evidenti interessi per le prerogative di sfruttamento - i principi di conservazione ambientale adottati dagli stati occidentali.²⁶

É importante sottolineare anche che il massiccio disboscamento avvenuto tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta fu sì causato dall'intenso sfruttamento economico delle risorse di legname, ma fu possibile anche per ragioni militari, di sviluppo infrastrutturale e

²⁶ Ciò avvenne vietando per legge l'uso privato delle terre e dei boschi 'schedati' come foreste nazionali e riservando parchi e aree protette alla salvaguardia di specie animali e botaniche (National Forest Reserve Act, 1964; Wild Animals Reservation and Protection Act, 1960, National Parks Act, 1961). (Siam Society, 1989; Peluso & Vandergeest, 2001; Pingkaew, 2004, Pye, 2005; Lakanavichian, 2001). Tale tendenza fu espressa anche dalla diversificazione delle competenze dell'RFD - con la creazione, lungo gli anni '70, di nuove Divisioni per il management delle acque, per la protezione delle specie selvatiche, e per la gestione dei parchi nazionali. Il personale organico del RFD si decuplicò dal 1938 al 1976, venendo allo stesso tempo epurato del personale britannico. Per mezzo di queste trasformazioni strutturali ed organizzative, l'RFD, nato come ente per la gestione delle concessioni straniere e per lo sfruttamento delle risorse forestali, venne lentamente a configurarsi come agenzia governativa responsabile della conservazione ecologica delle foreste. (Peluso & Vandergeest, 2001; Pingkaew, 2004, Pye, 2005).

agricolo: la controguerriglia volta a combattere l'Esercito di Liberazione Popolare di Tailandia (PLAT), quando la Tailandia era impegnata a fianco degli Stati Uniti nella guerra del Vietnam e, sul fronte interno, contro i gruppi maoisti sparsi a Nord e Nord Est del paese, portò con sé vaste trasformazioni del territorio.

La costruzione di strade e la deforestazione furono azioni frequenti attraverso cui l'esercito thailandese riuscì a stanare i comunisti nascosti nella giungla, riuscendo allo stesso tempo ad implementare politiche di sviluppo agricolo in aree ritenute sensibili perchè molto povere e dunque più soggette alla propaganda comunista (Rigg, 2003; Pye, 2005). Ad esempio, per contrastare la guerriglia in aree come Nan, quartier generale dei ribelli, e in tutto l'Isan, grazie anche ai fondi statunitensi, vennero organizzati programmi di sviluppo rurale accelerato (ARD-Acelerated Rural Developement) che secondo le strategie dei generali thailandesi avrebbero potuto riassorbire il malcontento espresso dagli abitanti delle campagne (Marks, 2007:79).

La rapidità della deforestazione, la sua estensione, capillarità e la drasticità delle sue ripercussioni sull'economia, sulla sicurezza ambientale, sulla cultura materiale ed il paesaggio sono tutti fattori che paiono aver generato nel paese uno shock ambientale che si protrae sino ad oggi²⁷. Questo venne sancito dal bando del taglio del legname, cosiddetto *Logging Ban*, del gennaio 1989, con cui, a seguito di una frana che nella provincia di Nakhon Si Thammarat uccise quasi 300 persone, venne vietato a tutte le compagnie nazionali ed estere il taglio di legname nelle foreste nazionali (Lakanavichian, 2001).

La frana disastrosa verificatasi a Nakhon Si Thammarat fu essenzialmente attribuita alla rapida deforestazione dell'area e alla sostituzione della foresta primaria con specie arboree commerciali, ma l'imposizione del bando del taglio fu anche il risultato di una forte pressione delle elite urbane di sinistra, pronte a denunciare la dilagante corruzione della classe politica e militare che già più volte era stata coinvolta in scandali legati a gravi violazioni delle leggi di protezione della flora e della fauna locali (Lakanavichian, 2001; Lohmann, Hirsch 1989).

²⁷ Nonostante la nuova vocazione conservazionista dello Stato, dal 1961, quando si conta che almeno ancora il 50% del territorio nazionale fosse ricoperto di foresta, alla fine degli anni Ottanta il paese soffrì di una perdita incontrollata del suo manto boschivo. All'inizio degli anni Novanta la foresta ricopriva meno del 20% del territorio nazionale. Va tuttavia sottolineato che secondo gli studi più recenti, come quelli del geografo canadese Leblond (Leblond, 2008), in questi anni vi sarebbe un'inversione di tendenza e il suolo agricolo, in Tailandia, si starebbe ritraendo a favore della foresta.

Il bando totale del taglio del legname, che non aveva e non ha tuttora precedenti nel resto del Sud Est Asiatico, aprì una nuova stagione nelle politiche forestali del paese e fu un evento spartiacque che segnò anche una transizione ideologica negli spazi immaginari di senso comune e nelle prassi di progettazione e comunicazione ambientale del paese. Se l'imperativo ambientalista negli anni Ottanta era appannaggio quasi esclusivo delle classi colte delle città, negli anni Novanta è divenuto l'arma di ogni rivendicazione e progettualità che avessero per oggetto aree ufficialmente dichiarati come foresta (*paa*). Questa transizione risultò anche dalla capacità di alcuni politici di fare propria la visione delle élite e della emergente classe media e di tradurre tali visioni in leggi vincolanti. Da un'idea conservazionista ed economicistica della foresta si passò dunque ad una visione radicalmente preservazionista.²⁸

Dopo il bando del taglio, quando si calcola che meno del 20% della superficie del paese fosse ancora ricoperta di boschi, si stabilì che il 25% della superficie totale del paese dovesse essere destinato alla conservazione della foresta naturale e alla riforestazione con specie arboree autoctone, mentre solo il 15% alle foreste commerciali. La proibizione del taglio del legname ha dunque imposto restrizioni su una buona fetta delle economie formali e informali basate su questa attività estrattiva e sullo sfruttamento economico dell'insieme - disomogeneo e variabile - di risorse materiali e simboliche ricomprese nella generica definizione di "foresta" (aria, acqua, terra, legname, animali selvatici e cacciagione, prodotti secondari, bellezza scenica e vendibilità turistica).

Una prima conseguenza storica del giro di vite sulle risorse forestali è il fatto che negli sono emersi evidenti conflitti di interesse tra il vetusto RFD, emblema della visione economicista della risorsa boschiva, e la Divisione de Parchi Nazionali (*suan utthyan heng chaat*, National Park Division, NPD), emblema della visione preservazionista. Questa Divisione, nata in concomitanza con la svolta preervazionista degli ultimi vent'anni e con il boom del turismo di massa degli anni 'Settanta e Ottanta, riceve oggi molti più fondi dell'RFD e compete con quest'ultimo per la tutela delle stesse aree di foresta. L'organico del NPD e per la conservazione della flora e fauna selvatiche, inoltre,

²⁸ Con il termine preservazionismo e conservazionimo ci si riferisce, nel primo caso, ad una visione della natura come oggetto sacro, da proteggere e preservare dall'attività distruttiva dell'uomo, nel secondo caso come risorsa utile all'uomo e da conservare in funzione del suo utilizzo a lungo termine. La genesi e contrapposizione dei due concetti deriva da un dibattito pionieristico avutosi sin dalla metà dell'Ottocento, e le loro connotazioni "acquista[no] valenza precisa nel quadro del primo ambientalismo americano" (Schmidt di Friedberg, 2004:91).

nel prossimo futuro beneficerà della delibera governativa secondo cui negli anni a venire verranno istituiti trentotto nuovi parchi nazionali in tutto il paese²⁹.

La gestione delle risorse forestali in Thailandia, e soprattutto nel nord del paese, dove, come a Nan, le foreste sono ancora relativamente abbondanti (circa il 40% della provincia ne è ancora ricoperto), si gioca dunque su un fronte preservazionista, volto a fare del *wilderness* un valore supremo di cui lo stato rivendica responsabilità e competenze di tutela.

L'interesse verso l'estensione della foresta si esprime non solo attraverso la promozione di nuove *enclosure* forestali, ma anche attraverso progetti di riforestazione con specie autoctone nelle aree ufficialmente designate come riserve ma da anni occupate dall'agricoltura. Tali progetti diretti dallo stato o dalle compagnie responsabili di produrre danni ambientali, rappresentano una vera e propria ossessione per i contadini thailandesi che coltivano queste aree. I media nazionali e locali rievocano quotidianamente questo problema. La rinnovata veste preservazionista dello stato ha infatti giocato un ruolo effettivo anche nell'esclusione delle popolazioni locali (soprattutto i gruppi etnici minoritari del nord del paese) dal diritto d'uso, gestione e conservazione delle risorse boschive (Sanitsuda, 1992), implicando la criminalizzazione delle tecniche taglia e brucia e delle forme di coltivazione nomadica e rotazionale, considerate devastanti per la conservazione della foresta.

Una seconda conseguenza del Logging Ban, infine, è che l'applicazione del principio preservazionista ha fatto sì che nella progettazione delle riserve forestali si continuasse a sorvolare sulle pratiche rurali concrete, fondate sulla complementarità ecologica ed economica di aree forestali e agricole (Anan, 2000; Yos; 2003; Hirsch et al. 1996).

In questo modo buona parte delle attività lavorative basate sullo sfruttamento dei prodotti boschivi e sull'uso agricolo di territorio forestale sono oggetto di rigorosa disciplina, mentre fino agli anni Ottanta il RFD tendeva a chiudere un occhio sull'invasione agricola della foresta, che garantiva benefici sia allo stato che alle imprese del taglio e dell'agro-business.

Negli ultimi 15 anni i conflitti tra i Parchi Nazionali e le popolazioni agricole locali sono aumentati e hanno portato al progressivo istituzionalizzarsi di network di attivisti e

²⁹ *Firms to run new parks* - Articolo dal sito del quotidiano *The Nation*, 22 agosto, 2008. http://www.nationmultimedia.com/2008/08/22/national/national_30081187.php. Visionato nel maggio 2011.

militanti interessati alla difesa dei diritti dei contadini thailandesi allo sfruttamento e protezione delle foreste. Queste reti coinvolgono categorie di soggetti molto eterogenee: contadini, studenti, gruppi giovanili, gruppi femminili, gruppi etnici, monaci, e sono sostenute dalle agenzie non governative, dai media più progressisti e da alcuni intellettuali legati alle università.

Le numerose mobilitazioni della società civile per l'affermazione di una proposta di legge sull'uso comunitario di parte delle foreste nazionali (thai: *paa chumchon*, inglese: *community forests*) vanno dunque ricondotte alle restrizioni legislative sull'uso delle risorse legate alla foresta. La Thailandia rappresenta l'unico paese del Sud Est asiatico a non possedere ancora una chiara legislazione che stabilisca una volta per tutte i diritti e i doveri dei cittadini in merito allo sfruttamento e conservazione delle risorse locali (Contreras, 2006).

Le retoriche degli attivisti implicano il rifiuto della presunta incompatibilità tra le attività umane e la natura promossa dall'iper-preservazionismo di stato e sostengono una visione della conservazione della foresta che riporta in primo piano il ruolo delle comunità rurali e che il preservazionismo di stato tende a vedere come un ostacolo ai propri obiettivi.

Nelle pagine che seguono intendo illustrare come il mantenimento dell'autorità morale dello stato in materia ambientale si configuri sempre più come un lavoro di immagine volto a legittimare le pretese di gestione delle risorse boschive. Questo lavoro è fondato sulla fabbricazione e divulgazione di miti e spettacoli ambientali in cui vengono messe in scena idee specifiche di una natura pura e minacciata dall'uomo.

In queste messe in scena si ha luogo quotidianamente l'arboreizzazione del senso comune dei soggetti, che riflette la morale della favola ambientale per come vuole vederla e raccontarla lo stato. Per dare un esempio di ciò mi occuperò qui della recente costruzione di un mito arboreo, la cui messa in scena nell'area di Nan ha accompagnato la fondazione e il consolidamento del già citato Parco Nazionale del Doi Phu Kha, inaugurato nel 1999 e divenuto l'attrazione turistica principale della provincia.

2.1.2 Vedere un fiore al posto dei villaggi. La natura vista come la vede lo stato.

Come già evidenziato nel primo capitolo, è intorno ai conflitti reattivi a questo parco che si era volta la mia curiosità all'inizio del soggiorno in Thailandia, e questo grazie all'articolo di Sanitsuda Ekhachai sull'articolo del Bangkok Post.

Volevo visitare i villaggi presenti nella lista menzionata dall'attivista Pat Khansalee e avevo certamente in mente la situazione di queste genti, delle minoranze e le

rivendicazioni degli attivisti quando sono arrivata a Nan nel marzo 2008 con l'idea di recarmi nell'area del parco. Non avevo ancora conosciuto la guida Samak, la gente del villaggio di Ban Don Klang nè gli attivisti del circuito del monaco ecologista Phra Khru Pithak e giunta in città cercai come prima cosa alcune informazioni sull'area del Phu Kha e su come arrivarci.

Mi sono recata per questo all'ufficio di polizia turistica situato di fronte alla dimora dell'ultimo Governatore di Nan (divenuta poi la sede del Museo Civico) e al Wat Phu Min. L'ufficio è gestito proprio dai dipendenti del Parco Nazionale del Doi Phu Kha ed è collocato in un luogo di estrema visibilità per i turisti.

Quando mi sono seduta davanti alla scrivania dell'ufficiale forestale per chiedere informazioni intravidi dietro la sua testa un cartellone con la foto di un grosso fiore rosa circondato da fotografie più piccole di altre specie animali e vegetali presenti nel parco. L'ufficiale mi diede alcune informazioni su come raggiungere la zona e alcuni opuscoli sul parco. Il titolo di uno di questi era: 'Doi Phu Kha National Park in the Nan Province'- 'Visit the amazing Chompoo Phukha flowers and the enormous ancient trees'. L'opuscolo descriveva la storia, la topografia, la Flora e la Fauna del parco con un linguaggio che suggeriva una sorta di musealizzazione della natura.

Ad esempio, tra le specie arboree descritte spiccava lo Chompoo Pu Kha (*Bretschneidera sinensis Hemsl*) definita come un albero "raro, molto difficile da trovare. In Thailandia si incontra questa specie solo in una zona, il Doi Phu Kha National Park nella Provincia di Nan. La rosa del Phu Kha³⁰ cresce fino a 25 metri. I suoi fiori crescono da gennaio a marzo". Nel documento non erano presenti riferimenti a esseri umani fatta eccezione per i turisti. Non venivano nemmeno menzionate le numerose Foreste Comunitarie stabilite nell'area protetta (da tempo parte di una riserva forestale) dalla gente dei villaggi prima e dopo la data del 17 giugno 1999, giorno in cui centinaia di chilometri quadrati di foresta furono dichiarati ufficialmente Parco Nazionale.

Chiesi allora all'ufficiale se avesse informazioni sui conflitti esistenti intorno al parco e sulla nuova legge, mostrandogli l'articolo di Sanitsuda sulla legge appena approvata. Questo, sospettoso, ne fece una copia e mi diede qualche indirizzo e numero di telefono che ritenne utile per la mia indagine. La ricerca dell'attivista Pat e del suo villaggio

³⁰ Il termine Chompu in thailandese indica il colore rosa, mentre il termine Phu Kha si riferisce al nome del mitico fondatore della saga dinastica che portò all'istituzione del principato (*m'uang*) di Nanthaburi (Nan) circa otto secoli fa e da cui prende il nome la catena montuosa del Doi Phu Kha. La traduzione più pertinente sarebbe forse 'il rosa del Phu Kha', ma nella trattazione si tradurrà il nome del fiore con la dicitura, più elegante in italiano, di Rosa del Phu Kha.

continuò, poi, passando per altre vie e dopo aver ottenuto le informazioni che mi servivano mi sono completamente dimenticata del fiore, per ricordarmene solo alla fine del mio soggiorno, nel settembre 2009.

Il resoconto di questa esperienza spiega la scelta del titolo di questo paragrafo e rappresenta un'evidenza di quale immagine del Parco Nazionale del Doi Phu Kha e del paesaggio dell'area di Nan sia immediatamente accessibile ai turisti e a chiunque non sia della zona. Cercavo il villaggio di un attivista all'interno del parco, ma le notizie più facilmente ottenibili sul parco riguardavano questa rarissima specie arborea, che, poichè presente solo in quest'area, negli ultimi anni ha finito con il rappresentare metonimicamente il paesaggio boschivo di Nan.

Alla fine della mia indagine, allora, ho trovato utile ricostruire le rappresentazioni intorno a questo fiore per capire quali ricadute avessero tali strategie pubblicitarie e i regimi di visibilità da esse sottintesi sull'immaginario della popolazione locale e dei turisti. Ho colto l'occasione per farmi un'idea di come l'immagine del fiore, simbolo del *wilderness*, si distribuisca in città, in che forma, e come quest'immagine emerga oggi nelle pratiche e nei discorsi della vita quotidiana.

Ho innanzitutto constatato che molte immagini del fiore ridondano nei luoghi pubblici della città (nella stazione degli autobus, in aeroporto, nei negozi, nelle scuole, nella biblioteca pubblica) e la forma grafica di queste riproduzioni suggerisce la salienza e conferma il protagonismo assegnato a questa specie arborea quasi estinta: la rosa del Phu Kha è un iconema paesaggistico di nuova fabbricazione, un iconema astratto dal suo contesto reale e infinitamente riprodotto dai media locali e nazionali.

Una di queste immagini mi ha particolarmente colpito. Nel settembre 2009 proprio fuori dal chiosco di Polizia Turistica ho notato un grosso poster (di circa 2,5 m x 1,5 m) su cui stava scritto in inglese: *Doi Phu Kha National Park, Thailand Tourist Awards 2008*. Il titolo in thailandese, sopra quello in inglese, può tradursi così: *Premio Per le migliori attrazioni Turistiche in Tailandia. Sezione: Attrazioni Naturalistiche della Regione Settentrionale –anno 2009 (rang uan hut he ham tong tieu thai - prakhe helong tong tieu thammachaat jodjam phak nua - phi 2552)*. Lo sfondo del poster era una gigantografia dello Chompu Phu Kha, su cui piovevano una serie di altre immagini più piccole: un primo piano della statuetta con cui il direttore del parco è stato premiato, uno scatto della cerimonia di premiazione in cui un uomo in giacca e cravatta consegna la statuetta ad un rappresentante istituzionale del parco, la foto di due tartarughe, l'immagine di una cascata e quella di un paesaggio montano avvolto nella nebbia, la foto di un gruppo di persone

che zaino-in-spalla camminano nella foresta col naso all'insù e quella di una decina di persone che, su un canotto e muniti di salvagente, discendono le rapide di un fiume.

In questo assemblaggio di immagini il termine gerarchico supremo era rappresentato dal *wilderness*, dal fiore mentre gli altri elementi (i turisti, i manager del Parco, gli animali e il paesaggio risultavano gerarchicamente subordinati ma pur sempre in relazione positiva con il fiore.



Il poster sul Parco Nazionale del Doi Phu Kha esposto fuori dall'ufficio di polizia turistica in centro a Nan.

Come sottolinea Stuart Hall, è possibile “interpretare i segni nei termini di una più ampia ideologia sociale – (che comprende) le credenze generali, le cornici concettuali ed i sistemi di valori di una società” (Hall, 1997: pp.38,39). In questa prospettiva ho voluto considerare la gigantografia esposta fuori dal chiosco di polizia turistica come il segno di un'ideologia sociale egemone, arboreizzante, dendrocentrica, capace di mettere in evidenza alcuni valori condivisi e ritenuti indiscussamente positivi, mettendone in secondo piano altri.

I cartelloni pubblicitari, le trasmissioni televisive, i siti web e gli articoli di guide turistiche e di riviste specializzate che promuovono l'immagine del fiore – e a cui mi sono

spesso trovata di fronte, anche involontariamente - non solo forniscono descrizioni selettive di un contesto ambientale che comprende molti altri elementi, ma vanno a completare ed arricchire, sul piano dell'immaginario e delle rappresentazioni di senso comune, questo contesto.

Le immagini del fiore, selezionate e ricomposte secondo precise configurazioni e collocate in luoghi strategici, vanno ad aggiungersi all'immaginario ambientale dei soggetti destinatari dell'immagine stessa: in questo caso i turisti, ma anche i cittadini di Nan. Questo processo agevola anche la realizzazione di relazioni inedite tra i soggetti ed il territorio, rendendo possibili nuovi percorsi turistici e nuove visioni del paesaggio.

2.1.3. Da "terra rossa" a "terra verde". La Rosa del Doi Phu Kha e l'apertura di Nan al turismo.

Da quando il Parco è stato istituito si sono stabilite pratiche fino a pochi anni fa del tutto inedite nell'area del Doi Phu Kha. Queste pratiche sono frutto del particolare tipo di spettacolarizzazione ambientale favorita dallo stato: quella eco-turistica. In questo regime di spettacolarizzazione della natura i turisti divengono attori-spettatori nella contemplazione ravvicinata dello spettacolo ambientale, il quale si dà autenticamente solo nel 'teatro' del parco stesso.

La T.A.T. (Tourism Authority of Thailand, agenzia di promozione turistica dipendente dal Ministero del Turismo), ad esempio, è impegnata da anni nel promuovere l'immagine della Thailandia come di un paradiso naturalistico. Nell'area di Nan ciò ha implicato una riscrittura dei rapporti ufficiali tra la città di Nan (*mueang*) e la sua periferia (le foreste del Doi Phu Kha e i loro abitanti, in gran parte agricoltori appartenenti ai gruppi etnici coinvolti nella guerriglia comunista).

L'apertura al turismo di Nan, dopo il comunismo, è stata giocoforza accompagnata dalla preoccupazione per la rapida ri-abilitazione dell'immagine della zona, ancora oggi ricordata nel paese come una 'terra rossa' (*puen thi si deng*) e dunque pericolosa perchè roccaforte dei comunisti dell'Esercito di Liberazione Popolare della Thailandia. Non è possibile escludere che negli anni più recenti uno degli interessi collaterali degli enti locali (ed in particolare della provincia, *changuad*, e distretti, *amphoe*, controllati dallo stato centrale), sia stato quello di ammorbidire quest'immagine ancora vivida nella memoria regionale e nazionale e di sostituirla con una nuova, non più rossa, ma 'verde'. In assenza di questo lavoro di immagine ancora oggi ben pochi ardirebbero di avventurarsi in queste aree per turismo (Lonely Planet, 2006 e 1996).

Come segno di un'ideologia dominante la riproduzione dell'immagine del fiore in ambito cittadino manifesta una specifica relazione di potere, quella che si esplica tra il *mueang* e le campagne che la circondano. La città, come centro del potere politico ed economico locale, si appropria di quelle terre periferiche e remote e restituisce di loro un'immagine fresca, ripulita, dimentica della storia e della sostanza umana di quei luoghi, ritenuti remoti, reietti, e incivili. La foresta viene in qualche modo "civilizzata", ovvero viene resa accessibile, visibile e spiegabile a chi vive lontano da essa, come la popolazione urbana anche attraverso una rimozione 'immaginaria' di chi nella foresta o in sua prossimità, vive e lavora.

A questo proposito va sottolineato il fatto che tra le foto abbracciate dalla gigantografia dello Chompu Phu Kha, non si scorgeva nessuna immagine delle case di legno e dei villaggi in cui risiedono i Khon Mueang, i Lua, i Mien e gli Hmong, non era rappresentato nessun contadino al lavoro, nessuna collina ricoperta di granturco e nessuna foresta in fiamme: una parte dello scenario reale, quotidiano, della vita contadina e del lavoro in prossimità e dentro il Parco del Doi Phu Kha viene sistematicamente rimossa nell'esibizione della Bretschneideira e del suo habitat. Ho constatato che tale rimozione è comune a quasi tutte le riproduzioni dell'immagine della Rosa del Doi Phu Kha diffuse presso i media locali.

Lo Chompu Phu Kha è un nuovo oggetto dell'immaginario ambientale thailandese e il suo ingresso nella quotidianità della gente incide sulla costruzione performativa del territorio (dei suoi paesaggi, dei suoi iconemi) e sulla fabbricazione di habitus e strutture che condizionano a loro volta gli 'usi' possibili del territorio stesso. Giocare con questi oggetti può rivelarsi una strategia essenziale di legittimazione alla gestione delle risorse naturali. Come ho potuto constatare interrogando una quarantina di persone, sia nel distretto di Santisuk che nel capoluogo provinciale, buona parte della gente della città e della provincia conoscono o hanno visitato il parco per vedere questa specie arborea sopravvissuta a stento alla deforestazione.³¹

Pam, la signora quarantenne che gestiva il piccolo ristorante collocato di fronte al museo civico, abituata a ricevere turisti thailandesi e stranieri, mi spiegava che i turisti le chiedevano sempre la stessa cosa, ovvero come arrivare al Parco del Doi Phu Kha. Lei

³¹ Il campione è stato selezionato a caso sulla popolazione adulta (tra i 18 e i 70 anni): circa quattro quinti degli intervistati erano residenti e nativi dell'area di Nan ed un quinto turisti. Ho privilegiato l'ascolto di adulti ed anziani e di persone in qualche modo connesse ai flussi del turismo perchè ero in particolar modo interessata al mutamento dell'immaginario ambientale a partire dalla fase di istituzione del parco.

stessa ha appreso dell'esistenza del parco e dell'albero leggendo una popolare rivista, prima di trasferirsi a Nan da Bangkok. Una volta si era recata nel parco con alcuni parenti e amici nel periodo della fioritura. "Ecco il dinosauro!" mi disse di aver esclamato alla vista del primo albero.³² Il sapere che era così raro aveva provocato in lei stupore.

Molti dei miei informatori hanno affermato di aver appreso del fiore a scuola, da amici, alla radio, in televisione o su riviste. Il mio interprete Tao, che conosceva bene la zona di Nan pur essendo nativo della provincia di Phayao, diceva di aver saputo per la prima volta del fiore dalla moglie canadese, che avrebbe letto di questo su una rivista, esprimendo subito dopo il desiderio di andarlo a vedere.

In città molte delle persone tra quelle intervistate (circa una su tre) non aveva idea o non era 'sicuro' (*mai neejai*) della presenza di insediamenti umani nel parco. Tra quelli che sapevano che nel parco e sui suoi confini sono situati dei villaggi solo alcuni erano informati riguardo ai problemi dei villaggi collocati nelle vicinanze del parco (come quelli evocati nell'articolo di Sanitsuda relativi alla gestione comunitaria delle risorse boschive), e quasi sempre questa era un'idea molto vaga. Quasi tutti coloro con cui mi sono soffermata a parlare dello Chompu Phu Kha, eccetto tre persone, conoscevano il fiore e (almeno tre quarti) si sono recati almeno una volta a vederlo. Nessuno di loro, tuttavia, conosceva il fiore da più di vent'anni, e la maggior parte (sul totale circa due terzi) da meno di otto anni. Il mito arboreo, all'epoca della mia ricerca, era ancora di recentissima invenzione e quest'albero per i più non aveva alcun significato ed importanza fino a pochissimi anni fa.

Per di più lo Chompu Phu Kha ha anche spodestato il fiore eletto a simbolo della provincia da una campagna pubblicitaria della T.A:T che circa quindici anni fa ha voluto assegnare ad ognuna delle settantaquattro provincie thailandesi un fiore che la rappresentasse. Alla provincia di Nan era stata assegnata un'orchidea (*Bauhinia variegata leguminosea*) molto diffusa in queste zone. Tra i più anziani di coloro che ho intervistato sul tema tutti la conoscevano ma erano ormai convinti che lo Chompu Phu Kha fosse il nuovo simbolo (*sannyalaak*) della provincia.

La mia breve indagine ha presto mostrato come un fiore pressochè sconosciuto agli abitanti della provincia fino agli anni Novanta ha acquisito visibilità ed importanza, fino a colonizzare l'immaginario ambientale divenendo simbolo e iconema di una giungla (*paa*

³² Con questa espressione in Thailandia ci si riferisce sarcasticamente a personaggi pubblici, come ad esempio alcuni politicanti, che da tempo calcano la scena e che procrastinano il momento di ritirarsi.

tuang) tropicale minacciata dal cambiamento climatico (*lok ron*, surriscaldamento globale) e dalle pratiche agricole.

I miei interlocutori, nonostante la giovane vita di questo mito arboreo, erano in genere ben

informati sulle caratteristiche più pubblicizzate del fiore e sulle sue qualità botaniche.

Alcuni di loro, tuttavia, credevano che l'esemplare 'più esposto' al pubblico dei potenziali visitatori (presente sulla strada che attraversa il parco, dalla città di Pua al villaggio di Bo Kluea, a circa 4 Km dagli uffici del RFD) fosse l'unico esemplare di *Bretschneidera Sinensis* del mondo. Di fatto altri esemplari dell'albero sono sparsi entro i confini del parco,

come anche il cartello posto sotto questo 'dinosaurio vegetale' confermava.



L'esemplare di Chompu Phu Kha in un punto panoramico della strada tra i distretti di Pua e di Bo Kluea che attraversa il Parco Nazionale.

2.1.4. Regimi di visibilità e confini dello spettacolo ambientale egemone

Il riferimento al cartello posizionato sotto l'esemplare di Chompu Phu Kha sulla strada tra Pua e Bo Kluea offre una ragione per passare dalle rappresentazioni dell'albero nella città di Nan a quelle che si possono ritrovare all'interno del Parco stesso. Le didascalie presenti

sul cartello sono degne di nota perchè si rivolgono ai visitatori in modo esemplare e vale dunque la pena riportarne la traduzione. In esso infatti si legge:

Guardate bene quest'albero. Sebbene si possano vedere molti Chompu Phu Kha nel parco, questa è l'unica area in Thailandia in cui è possibile vederlo crescere nel suo ambiente naturale. Nel passato questa specie si trovava in Vietnam, Cina e in Thailandia. Poichè l'ultima registrazione ufficiale della presenza di questa specie in paesi al di fuori della Thailandia è stato nel 1958, il Parco Nazionale del Doi Phu Kha potrebbe essere l'ultimo luogo nel mondo in cui questi alberi sopravvivono. Oggi la fragile esistenza dell'albero è messa in pericolo (*endangered*) dalla deforestazione. I semi e i giovani alberi non possono sopravvivere senza una sana foresta protettiva che li circonda. Una sana foresta modera il vento, il calore e riduce la popolazione di insetti, fattori che sono mortali allo Chompu Phu Kha, se non tenute sotto controllo. Se la foresta circostante continua ad essere distrutta dalle pratiche agricole queste specie saranno perdute per il mondo intero.

Il frammento riportato è una traduzione della sezione del cartello in lingua inglese. Significativamente nella didascalia in thailandese mancano due frasi: la prima, in cui si invitano i turisti-spettatori a guardare bene l'albero e l'ultima, in cui si allude a tecniche agricole devastanti (suppongo si faccia qui riferimento alle tecniche taglia e brucia e alle monoculture). Questi due messaggi dunque mi sono parsi espressamente diretti ad un pubblico non-tailandese. L'enfasi visualista e la criminalizzazione dell'agricoltura sono istanze che gli autori del cartello hanno ritenuto salienti per alcune categorie di turisti – quelli che provengono da lontano - più che per altri. Il visualismo e l'appello agli effetti perversi dell'agricoltura sono connotazioni che derivano da e ritornano a una dimensione esterna, non meglio definibile³³.

Come ben evidenziato dal primo enunciato, nelle intenzioni degli estensori, la visione è il senso che dovrebbe legare i turisti alla natura, allo spettacolo paesaggistico e ambientale confezionato dallo stato. Il fiore, che il cartello suggerisce di 'guardare bene' perchè rarissimo e fragile, è invisibile nella quotidianità di molti attori a cui il cartello è destinato. Come si è visto, l'albero è visibile generalmente attraverso una *moltiplicazione* delle sue riproduzioni virtuali e non attraverso la sua riproduzione biologica nello spazio civilizzato. Eppure come i turisti si recano nel parco, il fiore si è mosso sotto gli occhi dei turisti e degli abitanti della città, similmente a quello che è accaduto all'immagine del panda che attraverso la Wildlife World Federation (WWF) ha fatto il giro del mondo.

³³ L'unico indizio dell'impronta occidentale su questa didascalia è il fatto che sul cartello compare il logo dei Peace Corps statunitensi, corpo di volontari nato nel 1962, accusato di spionaggio soprattutto negli anni della Guerra Fredda, e recentemente impegnato presso il Doi Phu Kha con un progetto di sensibilizzazione ambientale.

L'arboreizzazione dell'immaginario incoraggiata dallo stato si serve dell'immagine per camuffare e presentare come invertito il rapporto reale tra l'oggetto e le dimensioni sociali dello spazio e del tempo: una pianta fino a poco tempo fa presente solo nello spazio selvatico della natura viene fatta rientrare, attraverso le immagini e le didascalie, nello spazio civilizzato della cultura, nello spazio sociale. L'oggetto, poi, viene 'eventizzato': dall'essere fuori dal tempo, o chiuso in un tempo biologico invisibile al mondo e alla gente della città e dei villaggi, finisce col divenire oggetto - e sfondo - di un evento sociale perpetuo, ciclico, come ad esempio le visite dei turisti nella stagione della fioritura.

Il parco è allora un'eterotopia i cui l'ideale ambientale viene a concretizzarsi e questa eterotopia però deve essere conosciuta al di fuori e riconosciuta nella sua funzione di conservazione e protezione di ciò che vi sta dentro.

Qui ci interessa sottolineare come il vedere tutto questo (l'albero e le sue riproduzioni grafiche) implichi anche non vedere certe cose, ad esempio i villaggi che sorgono nell'area del parco. Come intuito da Goffman ciò che non si vede generalmente è ciò che è ordinario (Goffman 1967). In modo complementare si potrebbe sostenere che il non vedere ciò che è ordinario è anche una sorta di habitus, una disposizione inconscia (Bourdieu, 2003) di chi guarda lo spettacolo ambientale, un atteggiamento che legittima la disattenzione degli attori rispetto a ciò che accade intorno a loro.

Si consideri, ad esempio, lo scambio di battute tra l'antropologa (A) e una turista venticinquenne di Bangkok (B), e la sua parente di Nan (C) davanti all'esemplare di Chompu Phu Kha, sulla strada tra Pua e Bo Kluea alla fine di ottobre 2009:

A: E' la prima volta che vieni qui?

B: No, è la seconda volta

A: Come hai saputo del Parco e dell'albero?

B: L'ho letto su una guida turistica mentre mi trovavo a Bangkok.

A: Sai se esistono dei villaggi nell'area del Parco?

B: Non so. Si forse si, ne ho visto qualcuno.

A: Sai se coltivano?

B: No non lo so, aspetta che chiediamo a lei, che è della zona.

C: Sì, coltivano.

A: cosa coltivano?

B: Non so chiediamolo a lei...

C: Riso e granturco

La ragazza, entrata nella parte della turista, poteva vedere l'albero e la foresta, ma non riusciva ricordare di aver visto i villaggi e le coltivazioni. Ha dovuto chiedere alla sua accompagnatrice informazioni che la giovane avrebbe potuto ricavare semplicemente

guardando il paesaggio intorno a noi, poco oltre il ciglio della strada che avevamo percorso per arrivare fino all'esemplare che avevamo di fronte.

Volendo definire i regimi di visibilità come fatti inerenti alla dimensione politica e normativa e come “configurazioni specifiche assunte dal campo di visibilità nei diversi casi empirici” (Mubi Brighenti, 2008: p. 96) è possibile mettere in evidenza come l'immaginazione e la curiosità di questa giovane turista, saturate dalla salienza dell'immagine arborea prescritta dal regime di visibilità dominante, in questo caso non siano riuscite ad andare oltre la struttura latente imposta dalla regia dello spettacolo ambientale.

La rosa del Doi Phu Kha non rappresenta solo un iconema del paesaggio di Nan. Essa è, per usare un nuovo termine ispirato alla concezione di Eugenio Turri (si veda il Primo Capitolo), un *iper-iconema*, poichè sebbene quasi assente dal paesaggio dominante di Nan, fatto in buona parte di piantagioni di mais e di brandelli di foresta, si intende farlo divenire la parte più appariscente e dunque, in un certo senso, simbolicamente dominante. È un mito di matrice ambientalista, che seleziona la natura e la esibisce puntando sulla sua rarità, fragilità e bellezza: fattori che giustificano l'azione dello stato su un territorio ancora ricco di risorse, ma a lungo inaccessibile a causa dell'insurrezione armata. La natura, il fiore, l'albero così 'esposti' e rappresentati divengono parte fondamentale, protagonisti vivi di una scenografia iper-selezionata, rilevante a prescindere dal fatto che essa si presenti *realmente e fisicamente* davanti agli attori. È sufficiente infatti che essa si presenti virtualmente su qualche poster, rivista o in televisione per indirizzare l'immaginazione dei potenziali turisti su soggiorni di riposo e svago nel paesaggio mitizzato di Nan



Un guidatore di riscio nella stazione dei pullman del capoluogo posa a fianco di una cartina della provincia.

Il fiore rosa è rappresentato in basso, a fianco dell'orchidea simbolo di Nan

Questa mitizzazione si esprime anche nelle disposizioni morali e nei sentimenti indotti dallo spettacolo in chi vi assiste come spettatore e in chi vi recita come comparsa. I miei interlocutori ed interlocutrici, quando interrogati sui sentimenti provati davanti alla fioritura dicevano di essersi sentiti bene (*sabaidii*), felici (*dijaai*) e carichi di stupore (*palajai*). Una signora di circa sessant'anni conosciuta per caso sulla strada che porta a Santisuk e che viveva in un villaggio a 15 km della città (Chiang mai phattanaa, sempre situato tra Nan e Santisuk dice di essere venuta a conoscenza dell'albero solo sei anni fa e mi racconta che nel vederlo, in gita con i suoi parenti, si è sentita "felice di sapere che un fiore così cresce solo da noi e che si facciano degli sforzi per conservare (*anuràk*) la natura". "Che peccato (*siadai*)!", è quello che ci si sente dire dalla gente di città se riferiamo di esserci recati sul Doi Phu Kha nel periodo della fioritura senza essere riusciti a vedere la *Bretschneidera* in fiore. L'albero, insomma, ispira orgoglio per la propria appartenenza territoriale e sentimenti morali positivi.

La rosa è considerata da tutti quelli che l'hanno vista, bellissima (*suaei maàk*). La bellezza (*suai ngan*) del fiore e del paesaggio (*viu, tiutaadt*) del Doi Phu Kha sono, ovviamente, enfatizzati su ogni opuscolo, guida o rivista che parli del Parco. Una bellezza che però viene esperita solo con lo sguardo.

L'esperienza tattile della natura è in questo modo del tutto esclusa e si dissolve nell'effetto di de-significazione di altri elementi del paesaggio, che finiscono per non essere notati. L'iper-significazione di una particolare esperienza visiva, poi, si serve di un'enfasi implicita sulle attività umane (intellettuali e morali) che la presuppongono: la lettura, le valutazioni estetiche ma anche parte saliente dell'attività mnemonica. Secondo Debord:

"Lo spettacolo come tendenza a *far vedere* attraverso differenti mediazioni specializzate il mondo che non è più direttamente afferrabile, trova di norma nella vista il senso privilegiato, che in altre epoche fu il tatto (...)" (Debord, 1990 [1967], Preposizione 18, p13).

È utile notare, inoltre, che coloro commissionano tali immagini (gli ufficiali che amministrano il parco, i governatori locali, i funzionari della T.A.T.) si presentano mediante atti comunicativi che raggiungono la gran parte del pubblico in forma grafica, impersonale e didascalica. Agli uomini e alle donne che in carne ed ossa e ai vari livelli si occupano della gestione del parco, gli opuscoli, le guide e così via fanno riferimento solo

utilizzando la parola ‘Parco’. Non solo i villaggi vengono occultati, dunque, ma anche le persone che lavorano per il Parco: gli ufficiali, le guardie forestali, i responsabili del management delle acque, la gente dei villaggi coinvolta nei progetti di mangement integrato, e così via. Come sosteneva Foucault, “il potere disciplinare (verso la natura, verso la cittadinanza) si esercita rendendosi invisibili” (1976, p.205).

Viene esibita solo la natura, il *wilderness*. E’ però importante chiedersi quali elementi vengano nascosti da questo ingombrante fiore e cosa implichi il fatto che, in rari casi, si finisca con l’ignorarlo del tutto.

2.1.5. “Non conosco quell’albero”. *Ecoturismo ed etnicità*.

Sempre nel settembre 2009 a Ban Don Klang (Santisuk), villaggio in cui ho svolto buona parte della mia osservazione (si veda il Primo Capitolo) sulla vita rurale dei produttori di mais ai margini del Parco del Doi Phu Kha, un uomo mi era stato presentato come buon conoscitore della storia locale ed ex rappresentante per il consiglio del Tambon (O.B.T.) (*Ongan borigan tambon* - amministrazione dei servizi di sotto-distretto).

Volevo fargli qualche domanda sulla storia del villaggio e casualmente colsi l’occasione per interrogarlo anche sul fiore. Aveva poco meno di 45 anni e come la maggior parte degli abitanti di Ban Don Klang era un Lua cresciuto a valle, che coltivava mais sui pendii adiacenti al parco. Sebbene l’uomo conoscesse il parco, che rasenta i confini del villaggio, mi disse di non aver mai sentito parlare dello Chompu Phu Kha, né di averne mai visto l’immagine.

Una signora del villaggio, che qualche minuto dopo si era seduta spontaneamente con noi sotto il porticato di legno nella casa del contadino, disse la stessa cosa. L’albero per costoro non esisteva, almeno finché io stessa non ho mostrato loro per la prima volta la foto del fiore.

Chiesi allora cosa sapessero del Parco.

Tutto quello che so del parco è di una protesta avvenuta intorno al 1995 (2536 Era Buddista) e organizzata dalla gente di villaggi di comunisti (*communi’t*) quando ancora si parlava di realizzare un parco in questa zona...molti di questi coltivavano la terra nell’area destinata al parco e con le coltivazioni entravano illegalmente nella foresta (*buk ruk paa*) (...)

L’uomo mi disse queste parole con tono freddo, quasi per farmi intendere quanto lontane fossero le mie domande dalla percezione e dei ricordi che lui aveva del parco.

Anche la donna, che aveva 37 anni, non aveva mai visto il fiore ma sapeva della protesta ed era stata arrestata due anni prima dalle guardie del parco per esser stata sorpresa a tagliare giovani alberi per coltivare e poi liberata grazie all'intervento del governatore distrettuale (*nai amphoe*) e da un avvocato legato ad una ONG locale.

Sentire queste parole fu come aver trovato l'uscita dal teatro in cui mi ero temporaneamente immersa per esplorare le rappresentazioni legate al fiore. Come se lo spettacolo ambientale, il mito arboreo costruito dallo stato, si ponesse significativamente al di là della percezione di questi attori, così vicini al luogo del mito, e allo stesso tempo così lontani. Questi soggetti si trovavano in situazione in cui si sono trovati molti contadini dell'area dopo che nel 1983 venne proposta per la prima volta l'istituzione del parco (Delcore 2007), una situazione in cui i diritti allo sfruttamento delle risorse locali (compresa la terra da coltivare) vengono negati, e che come si è visto veniva aspramente criticata dagli attivisti come Pat Khansalee.

Se nel parco certi turisti di città non vedevano i villaggi e i campi coltivati sotto il loro naso, alcuni contadini denunciati dagli ufficiali del parco non vedevano né sapevano nulla dell'albero in via d'estinzione che aveva giustificato l'esistenza del parco stesso, rendendo l'area una apprezzata meta turistica. Il paesaggio coltivato dal contadino Lua è diventato lo scenario di altre performance, quelle dei turisti e della gente di città, e non esisteva, almeno in questo caso, un punto di saldatura tra lo spettacolo dominante (del preservazionismo di stato e dell'ecoturismo) e lo spettacolo minore, quotidiano, di questi agricoltori. La mancata articolazione (si veda Hall:1996; Watts: 2001; Li: 1996; Tsing 2004) tra lo spettacolo non solo visivo ma prevalentemente tattile, quello di un contadino che taglia e brucia alberi, che semina e raccoglie, si colloca nel vuoto della sua piccola ignoranza ("non conosco quest'albero"– *mai dai rujak arai kieukap tonmai ton nii*), che dischiude a sua volta un processo di esclusione ideologica oltre che spaziale: la fine di uno spettacolo e l'inizio di un altro spettacolo che lo stato insiste con il reprimere e negare.

Non conoscere l'albero e il suo fiore e coltivare nell'area del Parco rappresenta in un certo senso un paradosso, significa non essere nemmeno spettatori ma solo scomode comparse dello spettacolo ambientale allestito dallo stato sulla base dell'ideologia aboreizzante e anti-social del *wilderness*: comparse suscettibili di essere arrestate e allontanate quando provino a calcare, ovvero a coltivare illecitamente, il palcoscenico dell'eterotopia ambientale costruita dallo stato.

A giudicare da colloqui personali con i rappresentanti del Dipartimento forestale reale (RFD) e da dichiarazioni ed interviste sui giornali locali, gli ufficiali che gestiscono il parco non paiono sottovalutare la condizione dei contadini nè le motivazioni che li spingono ad invadere la foresta e su cui non di rado i guardiaparco chiudono un occhio. Paiono dunque esservi possibilità di saldatura (o articolazione) tra lo spettacolo dominante e la vita economica ed ecologica delle minoranze etniche che abitano nell'area del parco. Ad esempio nel parco da cinque anni è stato avviato, in collaborazione con un'agenzia di cooperazione danese (DANIDA) e della NGO locale Thai Raks un progetto per il management decentrato delle risorse naturali che pare aver dato buoni risultati ed un certo sollievo ai contadini coinvolti.

Come mostra un'intervista rilasciata da un ufficiale del parco, Nai Phunsitiidt Uongsauadt, ad un giornale locale in occasione della premiazione del parco da parte della T.A.T. (a cui si riferiva la gigantografia descritta sopra), la posizione ufficiale degli amministratori dell'area protetta consiste nell'augurio che nel futuro i contadini residenti nel parco giovinco dei benefici del turismo, come già accade in alcune famose riserve della Thailandia. La speranza di questo ufficiale è che un maggior coinvolgimento dei contadini nel turismo possa migliorare i rapporti tra gli ufficiali e la gente dei villaggi, scoraggiare la coltivazione del mais e prevenire la devastazione della foresta.

“Il numero dei turisti sta crescendo e questi hanno bisogno di intrattenimento (*gantieu*), vogliono conoscere lo stile di vita delle comunità locali (*uiticiuit chumchon*) e necessitano di luoghi in cui soggiornare. È necessario fornire ai cittadini conoscenze e formazione sul turismo e noi di fatto abbiamo questa conoscenza, ma non vi sono le risorse finanziarie sicure (*ngopkhong*) per potenziare la gente dei villaggi (*chaobaan*) ed aiutarla in questo. Noi abbiamo anche la cultura della gente delle colline (*chao khao*) Lua, che è molto interessante per i turisti, curiosi di sapere come questi si procurano da vivere (*thamciuitthamkin yangai*)”. (intervista a Nai Phunsitiidt Uongsauadt in *Thinnan* –bisettimanale locale numero del 16-31 ottobre 2008: p.21).

Queste le ragioni che spiegano in parte il motivo per cui dopo vari anni dalla creazione del parco ci sono ancora contadini che non conoscono lo Chompu Phu Kha. Ancora nessuno sforzo è stato fatto per integrare gli agricoltori in questo nuovo business e nello spettacolo che permetterebbe alla gente dei villaggi, e ai Lua in particolare, di ‘vendersi’ ai turisti in qualche veste localistica.

Per ora il business non è pensato per loro e i fondi comunque sono molto pochi. In altre aree della Thailandia, come nella provincia di Chiang Mai, le popolazioni delle colline partecipano in qualche modo allo spettacolo, musealizzando le proprie culture di fronte a turisti *politically correct* (Evrard, Leeprecha, 2008). Sono circuiti di sfruttamento che

possono portare anche benefici economici agli sfruttati. Ma nella remota Nan tali circuiti non si sono ancora avviati. Raramente i turisti soggiornano nelle case di legno dei gruppi etnici sparsi sulle colline del parco, come spesso accade a Chiang Rai e Chiang Mai e, almeno per ora, sono i *khon mueang* (o Lua e Hmong ‘taizzati’) delle valli con i loro pochi alberghi ad ospitare i turisti che si recano nell’area del Doi Phu Kha.

Sebbene lo spettacolo ambientale sia stato concepito come universale, solo alcune categorie di persone riescono a recepire ed interpretare e “sfruttare” economicamente il mito creato dallo stato, almeno in questa fase di espansione dello spettacolo.

Il mito, in ogni caso, dimostra di avere tanta più forza quanto più riesce a raggiungere e ad attirare persone che stanno lontano dalla natura racchiusa nel Parco e che vengono da innumerevoli “altrove”, ricongiungendosi, non troppo casualmente, sullo stesso palcoscenico. Il fiore è per loro. La sua immagine, la sua gigantografia, hanno tanta più forza quanto più riescono a nascondere altre realtà, altri spettacoli. Per dirla con Debord la specializzazione del potere a cui è legato lo spettacolo si basa anche su questo, ovvero sull’apparente annullamento delle distanze (l’*outsider* diventa *insider*, lo spettatore attore, il lettore turista) e sul rendere presente qualcosa che presente non è. In modo forse sorprendente quanto più si crea unità (tra lo spettatore e il protagonista, tra il turista e il fiore, ad esempio) tanto più si crea separazione di senso.

Un ultimo affondo sullo Chompu Phu Kha può meglio render l’idea della separazione e dell’unione che caratterizzano il gioco di rappresentazioni dischiuso dalla metafora dello spettacolo, esplicitando il potenziale anti-politico e depoliticizzante dei processi di spettacolarizzazione della natura. In causa, infatti, è il grado di assuefazione della gente comune ai simbolismi e ai rituali dello spettacolo ambientale, un’assuefazione che spesso impedisce ai soggetti di identificare le tecniche di assoggettamento ideologico implicate nelle prassi di rappresentazione della natura.

In città l’unica persona che sostenne di non sapere nulla dello Chompoo Phu Kha era una signora di circa quarant’anni, reclutata a caso appena fuori dal mio albergo. Per lei “Chompu Phu Kha” era il nome della rivendita di gioielli d’argento sulla statale che porta al distretto di Baan Luang. Per questa donna, casalinga nata e vissuta a Nan, il fiore era solo un nome a cui non veniva ricollegato il fiore, bensì un’attività commerciale.

Incuriosita mi sono recata sul posto, che già conoscevo, per chiedere perchè il proprietario avesse scelto quel nome. L’uomo, come venni subito a sapere dai suoi impiegati mentre lo attendevo nel salottino della rivendita, era anche proprietario di un

nuovissimo negozio di fertilizzanti (*pui*), sementi (*maledpan*) e pesticidi (*iakhaiaa*) per la coltivazione del mais, collocato di fianco alla rivendita d'argento.

Una volta arrivato proprietario mi disse di essere Hmong e di aver dato questo nome al negozio perchè gli ricordava l'area in cui era nato e cresciuto. Circa sedici anni fa aveva saputo del fiore alla radio e sui giornali e poiché proprio in quei mesi stava per aprire la sua attività commerciale gli parve di buon auspicio chiamare il suo laboratorio con il nome dell'albero.

Secondo la sua versione della storia a dare il nome al fiore sarebbe stata Prathep, la figlia del Re (la principessa Sirindorn), che accortasi della rarità della specie avrebbe espresso il desiderio che fosse protetta e le ha conferito il nome con cui è conosciuta comunemente³⁴. L'imprenditore era, tra tutte quelle intervistate, la persona in assoluto più informata con cui avessi parlato dello Chompu Phu Kha e mi disse di essere andato a vedere il fiore più di venti volte perchè si trova sulle colline in cui abita la sua famiglia. Si sentiva felice (*dijai*) di aver dato il nome del fiore al suo negozio. Ancora una volta il fiore e la sua storia, ispiravano buoni sentimenti ed un senso di identificazione con il territorio.

Ciò che mi parve anomalo in quelle circostanze era che la sensibilità ambientale del commerciante Hmong non era affatto in sintonia con la sua nuova progettualità economica, che consisteva nella commercializzazione di stock chimici per la coltivazione del mais. Per lui non era contraddittorio ammirare, contemplare e far simbolicamente propria la rosa del Doi Phu Kha e il mito arboreo del *wilderness* e, allo stesso tempo, essere parte integrante del sistema agricolo che divora la foresta.

Il commerciante sosteneva che i suoi principali clienti erano i contadini Hmong del Doi Phu Kha perché a questi servivano intermediari commerciali che parlassero la loro lingua: nel suo piccolo, insomma, il commerciante contribuiva a fomentare le ritualità connesse all'agricoltura industriale, che stavano distruggendo l'habitat dello Chompu Phu Kha.

Il posizionamento soggettivo del commerciante risultava dunque ambiguo, ibrido, vertiginoso e mostrava come l'adesione stereotipata, localistica, al mito ambientale dello Chompu Phu Kha, una stereotipia imputabile al progetto di spettacolarizzazione

³⁴ E' interessante notare poi come il commerciante abbia evocato tanto i media (che qui chiamerò i recensori dello spettacolo ambientale) così come un membro della casa reale nello spiegare i motivi che lo hanno indotto ad appropriarsi del nome della Rosa del Doi Phu Kha. Emerge già qui, e verrà messa in luce con più chiarezza nei prossimi capitoli, l'importanza dell'articolazione congiunta tra diversi poteri nel produrre, integrare e far interagire tra loro la molteplicità degli spettacoli ambientali, regie ed attori.

fomentato dalle agenzie dello stato, possa implicare una certa adesione alla componente estetica della morale ambientalista (lo dimostra la sua ammirazione e interiorizzazione del mito ambientale), senza tuttavia impedire agli attori locali di partecipare attivamente alla diffusione delle piantagioni di mais.

Tanto più che tale diffusione, come illustrato di seguito, è anch'essa fondata sulla spettacolarizzazione di un'altra specie vegetale assurda ad iconema paesaggistico: il mais appunto.

2.2. Le trasformazioni della “agricoltura politica”

2.2.1. Narrative sviluppite. Il mito del mais ed il boom dei biofuels.

Come si è detto, il commerciante Hmong aveva aperto da poco un negozio di sementi modificate e di materiale chimico-industriale per l'agricoltura. Questo esercizio non si differenzia dalle molte rivendite che punteggiano le strade cittadine e provinciali (più di 10 a Nan e più di quaranta in tutta la provincia, anche se piccoli spacci sono diffusi in ogni villaggio).

Quando ho chiesto al commerciante perchè avesse deciso di vendere input chimici per la coltivazione del mais l'uomo mi spiegò che fino all'anno prima aveva una rivendita di prodotti artigianali locali (del marchio OTOP: One Tambon One Product)³⁵, che però non dava i profitti sperati. Per ridurre il rischio economico della sua impresa ha dunque deciso di vendere questa merce.

La riduzione del rischio economico per questo commerciante di città trovava diretta corrispondenza nell'estensione della coltivazione del mais nelle campagne, monocultura riconosciuta come una delle cause più gravi della deforestazione nelle aree del nord e nord-est del paese dall'inizio della Green Revolution:

“(…) Degno di nota è, tra tutti questi, il mais, che ebbe la sua età dell'oro negli anni Settanta quando vi fu un boom dell'esportazioni stimolato non solo dal mercato internazionale, ma anche da politiche (infrastrutturali) come l'intensa opera di costruzione di strade in aree forestali. Nel nord l'area per la coltivazione del mais crebbe da 127,790 rai nel 1970 a circa quattro milioni di rai tra il 1975 e il 1980. L'espansione del mais emerge dunque come una delle forze che stanno dietro alla distruzione di circa quattro milioni e mezzo di rai (circa 7000

³⁵ Vengono comunemente definiti con questa sigla gli schemi di sviluppo dell'industria artigianale e agricola locale promossi da Takhsin e a cui sono legate vaste operazioni di credito ai contadini e ai piccoli produttori nelle periferie del Regno (Pasuk, Baker, 2009: p.115).

chilometri quadrati ndr.) di foresta lungo gli anni Settanta.” (Bello, Cunningham, Poh, anno: pp.178-179).

È risaputo nell'area di Nan che questo tipo di coltivazione, diffusasi a discapito delle aree di foresta primaria o in ricrescita, ha favorito una definitiva sedentarizzazione delle agricolture rotazionali o nomadiche utilizzate dai gruppi etnici come i Lua e gli Hmong (che prevedono la ricrescita della foresta). Le mono-culture di mais hanno effetti degradanti per il suolo e, a causa delle massicce quantità di input chimici impiegati per aumentare la produttività della terra, anche per la salute dei contadini.

Generalmente, i distributori di pesticidi, sementi e fertilizzanti più importanti e ben forniti sono costituiti dalle sedi distrettuali della Sahakhon Kasettakon (cooperative di agricoltori) e della Banca dell'Agricoltura e del Credito Cooperativo (T.K.S. Tanakhan Kankaset Sahakhon o BAAC Bank of Agriculture and Cooperatives), a cui la Sahakhon fa parte. Entrambe queste agenzie, a cui sono affiliati buona parte degli agricoltori thailandesi (eccetto quelli che si trovano nelle aree marginali e remote e che talvolta non possiedono nemmeno la cittadinanza), fanno capo al Ministero dell'Agricoltura e costituiscono i principali mediatori commerciali locali per le multinazionali dell'agrobusiness come la Chaloen Popkhand (d'ora in poi CP), la NK, la Dupont e la Monsanto, per citare solo le più importanti.

Alcune di queste multinazionali sono strategicamente collegate tanto alla produzione di fertilizzanti, sementi geneticamente modificate e pesticidi necessari alla produzione del mais, quanto all'industria di allevamento e di produzione alimentare -e, più recentemente, di bio-carburanti - a cui il mais è destinato.

Gli scenari dell'agricoltura politica contemporanea, ovviamente, sono molto diversi da quelli del passato, quando, prima della rivoluzione democratica del 1932, la monarchia siamese e il principati aristocratici di cui questa era garante, mantenevano un controllo verticale sulla terra e sul lavoro nelle campagne, attraverso un sistema di tipo feudale (*sakhdina*) che vedeva una polarizzazione della società in *prai* (sudditi) e *chao* (signori), in cui gli ultimi, generalmente insediati nei centri urbani (*mueang*) erano i detentori della terra ed erano nella posizione di chiedere corvee e tributi ai primi, disseminati nelle campagne. Questo sistema, tuttavia, presenta strascichi che perdurano sino ad oggi. Riforme agrarie discordi, mal pubblicizzate ed incomplete si sono succedute dagli anni Quaranta ad oggi con il risultato di lasciare circa il 60% dei contadini senza titoli formali

di proprietà sulla terra da loro coltivata (Kemp, 1981), che risulta invece proprietà dello stato e dunque della monarchia.

Nonostante l'assenza di titoli formali, sin dai primi piani quinquennali per lo sviluppo economico, gli agricoltori furono spinti ad intensificare la produzione e ad estendere le aree coltivate in risposta agli incentivi delle politiche agricole, orientate a fare del paese un esportatore di prodotti agro-alimentari. Negli anni Ottanta la Thailandia era diventata la 'cucina del mondo',³⁶: le coltivazioni principali divennero allora il riso nella Piana Centrale, cassava, palma da olio e canna da zucchero nel centro e a sud del paese, il mais (inglese: *maize, corn*, thailandese: *khaopod*) a Nord e Nord Est.

Le tecniche introdotte dalla Green Revolution aumentarono la produttività dei raccolti, mentre le strategie di estensione agricola (*agricultural extension*, in thailandese: *gankaset sangsoem*), ideate negli Stati Uniti, si diffusero per modificare il comportamento produttivo dei contadini. Questi vennero incentivati - attraverso la formula del *contract farming* - a stabilire relazioni di credito con la Sahakhon e la Banca dell'Agricoltura, a espandere le aree coltivate, ad aumentare l'input lavorativo, a puntare ad un aumento della produttività, ad adottare nuove tecnologie bio-chimiche e meccaniche (macchinari agricoli, sementi ibride, pesticidi e fertilizzanti) e ad allocare il prodotto del proprio lavoro sul mercato nazionale ed estero, anziché mantenerlo nei circuiti commerciali locali o destinarlo, come accadeva in passato, all'auto-consumo (Jones, Garthforth, 1997).

Come mostra, ad esempio, il rapporto di alcuni ricercatori thailandesi affiliati alla CP e al dipartimento di Extension Agriculture, il mais, che nel nord e nord est del paese ricopre mediamente il 30% della totalità dello spazio agricolo, superando in molte aree la produzione del riso, è stato considerato dallo stato una sorta di panacea. Ciò valeva soprattutto in quelle province cui si manifestavano crisi ambientali di una certa entità, come nel caso del tifone Gay nella provincia di Chumphun tra il 1989 e il 1990. Per riportare la situazione alla normalità dopo il cataclisma, in quest'area fu incoraggiata la coltivazione di mais con la formula *contract farming* attraverso un'opera congiunta del ministero dell'Agricoltura e dalla Charoen Pokhphand. Dal 1986 questo sistema era stato portato avanti con successo in altre 20 province (Pramuan et al., 1989).

È noto anche che queste stesse istituzioni sono le promotrici delle politiche di intensificazione agricola varate con l'aprirsi del nuovo millennio e come compensazione

³⁶ L'immagine della Thailandia come cucina del mondo è opera pubblicitaria della Chaloern Pokhphand da almeno trent'anni.

del grave deficit economico prodotto dalla crisi del “Tom Yam Kung” del 1997, a seguito della quale una buona parte dei lavoratori e delle lavoratrici delle fabbriche e dei servizi a Bangkok si riversarono nelle campagne e nei villaggi di origine dopo aver perso il lavoro (nell’industria o nel terziario) a causa del tracollo economico del paese. Anche negli anni più recenti, inoltre, le minime retrocessioni della produzione dovute all’incertezza dei prezzi sul mercato non fanno che stimolare, da parte del Ministero dell’Agricoltura e dell’agro-business, studi sulle misure necessarie a rinvigorirla e riportarla a livelli di produzione sufficientemente alti da garantire l’esportazione (Benchapun et al. 2004: p.1). É evidente che del meccanismo di esportazione beneficiano solo gli imprenditori e lo stato e non i contadini, i quali si occupano solo della vendita del prodotto grezzo ai mediatori locali e non sono interessati alla sua destinazione.

Questa alienazione e la scarsa conoscenza del mercato rispetto alla destinazione del prodotto, negli ultimi tempi, ha causato gravi problemi alle masse di coltivatori di granturco. Indubbiamente il più grave di questi è stato il calo improvviso dei prezzi del mais sul mercato nazionale (da 7 Baht al chilo nel 2007 a 3,5 Baht al chilo nel 2008), una congiuntura che i contadini non avevano previsto.³⁷ Le spinte del Ministero dell’Agricoltura per garantire le più alte quote destinate all’esportazione, senza pianificare le percentuali verosimilmente allocabili sulla base dell’andamento dei prezzi nei mercati globali, hanno dunque cominciato a mostrare gli effetti perversi di un meccanismo sfuggito al controllo. La spettacolare protesta degli agricoltori a Nord del paese - durata diverse settimane tra il settembre e l’ottobre 2008 e di cui non si registravano precedenti nella storia recente – è forse il più appariscente di questi effetti.

In ogni caso le contraddizioni generate da questo sistema sono ben riassunte da Philippe Schar:

“Mentre la grande flessibilità dei sistemi agrari ed il dinamismo del mondo contadino costituiscono importanti traguardi per l’agricoltura in Thailandia, la graduale erosione dei vantaggi comparativi, unita al rapido aumento dei costi di produzione, lascia una minaccia che pende sulle capacità di esportazione del paese in un contesto di liberalizzazione degli scambi (specialmente nel contesto dell’AFTA-ASEAN Free Trade Area). (...) Basandosi anche nelle aree periferiche, l’intensificazione produttiva e la meccanizzazione agricola (...) hanno altresì creato problemi ambientali.(...) Mentre l’agricoltura è ancora una attività vantaggiosa nella piana centrale (...) parte del mondo rurale deve ancora fare i conti con bassi livelli di profitto, indebitamento, insicurezza rispetto al possesso della terra e conseguenze relative a progetti pubblici (creazione di

³⁷ 1 Baht = 0,05 Euro (cambio valuta corrente nel 2009). Si indica il prezzo medio per chilo di sementi raccolte ad un’umidità media del 6%. Al crescere dell’umidità delle granaglie diminuisce il prezzo medio al chilo.

riserve forestali, dighe ecc.). Questi differenti effetti (...) hanno trovato espressione nei movimenti degli agricoltori sorti negli anni Novanta, come, ad esempio, l'Assemblea dei Poveri”(Schar, in Kermel Torres, 2004: p.84)

Tali contraddizioni sono recentemente enfatizzate dalla comparsa dei biofuel come sostituti dei carburanti fossili e del petrolio, da cui, come è risaputo, dipendono i prezzi e la circolazione di ogni altra merce. L'uso di mais, cassava e olio di palma come biomassa nella produzione di etanolo, negli ultimi cinque anni ha indotto la Thailandia, come altri paesi del Sud Est Asiatico, ad aumentare notevolmente la produzione di queste specie agricole e a programmare le proprie politiche energetiche sulla base di tali risorse: la speranza è quella di emanciparsi dalla dipendenza dai paesi produttori di petrolio e di emulare l'esempio degli U.S.A., in cui gli stati meridionali si stanno rapidamente trasformando in sterminate piantagioni di granturco transgenico.

Ovviamente il ruolo delle multinazionali, dello stato e anche della monarchia è centrale. I biofuel sono visti come una risorsa preziosissima, dalle spiccate doti ecologiche (diversamente dal petrolio): un mercato in piena espansione, una garanzia per i futuri investimenti.

In questo scenario non hanno ancora molto peso le perplessità espresse da un rappresentante delle Nazioni Unite, che ha giudicato i bio-carburanti “un crimine contro l'umanità”, in quanto la loro espansione sottrae risorse alla produzione di derrate alimentari, generando un parallelo aumento dei prezzi di riso, grano e granturco ed altri beni alimentari primari³⁸. Ciò, secondo gli analisti, sta mettendo a rischio le foreste ma ancora più le masse che vivono sotto la cosiddetta soglia della povertà: le gravi rivolte avutesi in Senegal, Messico e in altri paesi in via di sviluppo nell'estate 2008 sono direttamente connesse al boom dei biofuel e all'aumento dei prezzi delle derrate alimentari da esso prodotte (Bello, 2008). Come in questi paesi, anche in Thailandia si mette oggi in scena il secondo atto dello spettacolo agro-ambientale, una tendenza politica iniziata con la Green Revolution e il boom dei cash crops e che negli ultimi anni conosce di un nuovo successo, il boom degli *energy crops*.

Ulteriore prova di tali incongruenze mi fu data dall'imbarazzante incontro con alcuni impiegati del Ufficio di Qualità ambientale facente parte del ministero delle Risorse, della Tecnologia e dell'Ambiente a Bangkok. Invitata dal direttore di questo importante

³⁸ *Biofuels a crime against humanity*, Articolo di Grant Ferrett del 27 ottobre 2007 dal sito della BBC, visionato nel maggio 2011 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/7065061.stm>. In questo articolo l'autore fa riferimento alla dichiarazione del 26 ottobre 2007 da parte di Jean Ziegler, esperto di diritti alla sicurezza alimentare delle Nazioni Unite.

organo del Ministero dell’Ambiente e delle Risorse Naturali, ebbi la percezione di essere poi letteralmente evitata da questo funzionario, che, dopo avermi egli stesso accolta nei suoi uffici, fece di tutto per non rispondere alle mie domande sul problema della sostenibilità ambientale dei biofuels e sulla conversione dalla agricoltura orientata all’alimentazione (*foodcrops*) a quella orientata alla produzione energetica (*energy crops*) recentemente programmata dalla Thailandia (Bangkok Post, Spectrum, aprile 2009).

L’Ufficio di Qualità Ambientale, almeno secondo il direttore, non era tenuto a gestire informazioni sulle politiche di promozione dei bio-carburanti perchè le competenze in quest’ambito sarebbero del Ministero dell’Agricoltura. Eppure le impiegate che si erano intrattenute con me durante l’attesa di un’ora nell’ufficio del funzionario avevano appena decantato la bontà dei biofuel, l’interesse del UQA nel promuoverne la diffusione e la loro innocuità.. Il funzionario, infine, si assicurò che me ne andassi alla svelta mettendo a disposizione un'auto del Ministero per riaccompagnarmi.

2.2.2. Quando agricoltori felici coltivano foreste di benzina. Le immagini commerciali della natura e dell’agricoltura

Analogamente a quanto rilevato da Michael Watts in riferimento al boom petrolifero in Nigeria ed Ecuador, anche il boom del mais in Thailandia è stato accompagnato da una forte spettacolarizzazione promossa tanto dallo stato quanto dalle multinazionali dell’agro-business e dai mediatori commerciali locali:

“É sicuramente incontestabile il fatto che la trasformazione sociale favorita dal boom del petrolio negli anni ’70 fu uno spettacolo di proporzioni debordanti. Immagini e narrative di sconfinata ricchezza e prosperità convennero con il senso pervasivo (...) che la modernità fosse stata scoperta” (Watts, 2001: p. 203).

Il mais è una potenziale fonte di surplus economico, e sebbene fossi arrivata a Nan trent’anni dopo il primo boom, anche oggi la percezione dei coltivatori, come si è visto nel precedente capitolo, è che non si può smettere di coltivarlo se si vogliono mantenere i piccoli privilegi e confort a cui si è avuto accesso attraverso questo sistema produttivo: La strada tra Nan e Santisuk, a proposito di ciò, rivela ovunque le tracce della lavorazione e del trasporto di sementi geneticamente modificate, fertilizzanti e pesticidi. Come si è detto, le colline un tempo ricche di foreste, sono oggi foreste di mais (*paa khaopod*): questa espressione è utilizzata anche dagli agricoltori. Sgranatrici poste ai margini della strada, grossi camion che trasportano sacchi e sementi avanti e indietro tra la città e le campagne. Piazzette, templi, campetti da sport invasi da montagne di grani dorati dopo il

raccolto. Le strade sono punteggiate dal mais caduto dai camion. Sugli alberi posti lungo i margini della carreggiata, ogni 200 metri circa, sono affissi cartelli che sponsorizzano qualità di mais geneticamente modificato e marche di pesticidi e diserbanti.

Uno di questi cartelli, il più diffuso nell'area, sponsorizza una qualità di mais transgenico (TF222) attraverso un'immagine sconcertante. Una gigantesca pannocchia dorata emerge dal nulla nel deserto e un minuscolo beduino con due cammelli è ritratto di fronte a questa apparizione, mentre sullo sfondo compaiono tre piramidi egizie. Sul cartello c'è scritto: "Sementi ibride di mais TF222. Eccellente secchezza. Bassa umidità, alti profitti per l'agricoltore".



La pubblicità della qualità di mais TF222 apposta su un albero in una piantagione commerciale di *taek* all'ingresso del tempio eco-buddista Wat Pong Kham (Santisuk)

Ancora una volta, come nel caso del fiore della *Bretschneideira Sinensis*, la natura viene riproposta in dimensioni alterate: la pannocchia viene infatti rappresentata come tre volte più grande del corpo del beduino e l'idea di natura qui promossa è completamente falsata, distorta e spettacolare. Questa immagine ridonda da nelle campagne di Nan, e sebbene la

raffigurazione del deserto dal clima arido voglia probabilmente alludere alla secchezza di questa qualità di mais (il mais con umidità inferiore viene infatti quotato a maggior prezzo di quello con alta umidità) quest'immagine evoca il processo di desertificazione potenzialmente favorito da questa monocoltura, che come è noto assorbe molta acqua e nutrimento dal suolo (troppa rispetto alla produttività di sole due pannocchie per stelo), rendendo sterile il terreno dopo pochi anni di coltivazione. Il mais, a causa delle sue radici corte e sottili (diversamente dalle specie arboree) non è in grado di evitare che le piogge trascinino il nutrimento del suolo (azoto, fosforo ecc.) a fondo valle e favorisce dunque l'erosione delle dorsali collinari e con esse la sterilità dei suoli e i fenomeni franosi. Questi fenomeni nell'area di Nan tendono ad essere particolarmente frequenti e rovinosi a causa della qualità acida del suolo.

Un'altra gigantografia (posta su un grande incrocio stradale nel distretto meridionale di Wieng Saa (a venti chilometri dal distretto cittadino), sulla strada per la provincia di Phrae, ritrae il viso sorridente di una bambina, dietro la cui sagoma si intravede una pianura sterminata coltivata a granturco. Il futuro roseo dei coltivatori di mais e l'innocuità del mais, sono così rappresentati, a livello connotativo, dal sorriso di una bimba.

Alcuni contadini ancora ricordano quando le sementi di mais si potevano ripiantare l'anno successivo e non era necessario acquistarle. Poi queste sementi naturali (*maledpan khong thammachaat*) sono 'scomparse'. Nessuno sa esattamente come ciò sia avvenuto: la maggior parte non ha idea e dice di aver sempre fatto così, altri dicono che le imprese che commerciavano questi prodotti in un primo tempo li regalavano, rendendo i contadini progressivamente dipendenti da sementi sterili, altri ancora sostengono che le sementi naturali destinate ad essere ripiantate l'anno successivo sono state acquistate da rappresentanti di queste aziende a prezzi decuplicati rispetto ai grani destinati alla vendita. In ogni caso oggi non si pone il problema della scelta. Lo spettacolo pubblicitario e commerciale delle multinazionali e del Ministero dell'Agricoltura sembra voler promuovere un'immagine idealizzata del lavoro nei campi: il mercato fornisce prodotti in grado di rendere l'agricoltura più redditizia, produttiva e al passo coi tempi e di trasformare i contadini in agricoltori appagati e felici, o almeno questa è l'immagine che si vuole dare dell'agricoltura moderna.

Happy farmer, ad esempio, è il nome di una celebre gamma di diserbanti e pesticidi per l'agricoltura. I prodotti di questa gamma vengono pubblicizzati attraverso grossi cartelloni su cui sono impressi simpatici fumetti che mostrano contadini sorridenti

raffigurati accanto ai loro campi di mais ed attornati da cesti ricolmi di frutta, verdura e così via. Evidentemente di questi prodotti chimici non viene mostrata l'etichetta retrostante, che generalmente, oltre ad elencare le caratteristiche funzionali dei liquidi contenuti, raffigura un teschio nero su sfondo arancione, che sta ad indicare l'alta tossicità dei prodotti.

Radio, televisione e giornali locali, ovviamente, riportano di frequente avvisi volti a sponsorizzare queste merci ed i negozi che le rendono disponibili sul mercato, esaltando le prestazioni dei prodotti e la convenienza dei punti vendita, ed omettendo od occultando sistematicamente ogni informazione relativa ai danni implicati in questo sistema produttivo.

Uno spettacolo decisamente meno visibile ai contadini ma sotto gli occhi degli imprenditori dell'agrobusiness a livello internazionale, poi, è l'impiego del mais come biomassa per la produzione di etanolo. Uno degli amministratori delegati del gruppo CP, considerato tra gli uomini più ricchi al mondo e fortemente imbracato nella politica nazionale (finanziando o figurando come membro di diversi partiti, a seconda della stagione politica) dichiara la necessità di espandere la coltivazione di mais in sintonia con l'aumento della domanda del mercato, e dichiara che il mais:

“E' come il petrolio per l'industria agricola. Entrambi si utilizzano come carburanti, ma il mais non è necessario cercarlo sottoterra (con risultati dannosi per l'ambiente): il mais si trova proprio sulla superficie ed è altresì rinnovabile”(Dhanin Chearavanont, Dichiarazione comparsa il 23 Aprile 2008 sulla pagina dell'Ufficio per le Comunicazione degli Affari Corporativi del gruppo CP)³⁹

I negozianti da me intervistati (tre rivendite a Nan e tre a Santisuk) su questa questione erano bene informati: negli ultimi tre anni il mais 'in eccesso' prodotto in Thailandia viene esportato per essere impiegato in questo modo. Secondo questi mediatori commerciali circa il 40% del mais prodotto nel nord del paese è destinato alla produzione di etanolo e non alla alimentazione animale (*lieng sadt*), come tutti i coltivatori e buona parte degli attivisti socio-ambientali da me intervistati su questo punto ancora credono. I rivenditori (tra gli intervistati solo una era donna), la totalità dei quali (come il

³⁹ *Economic Vision from CP's chairman, Dhanin Chearavanont* – Dal sito della Charoen Pokphand Group, visionato nel maggio 2011
<http://www.cpthailand.com/CorporateCommunications/pageNewsroom/tabid/107/articleType/ArticleView/articleId/91/Default.aspx>

commerciante Hmong) hanno aperto la loro attività da meno di quattro anni –e questo mostra come la produzione di mais sia ancora oggi in piena espansione- sostengono di aver appreso questa notizia leggendo i giornali o alla radio e dicono che i contadini non ne sono al corrente perchè non “leggono i giornali e non ascoltano le notizie”. E in effetti a Ban Don lang , dove circa il 70% delle famiglie rduce mail, nessuno ei contadini da me intervistati (circa una trentina, tra uomini e donne) sapeva dei biofuels.

La nuova destinazione del mais, da chi ne è al corrente, viene vista generalmente come positiva e idonea all'imperativo ambientalista. Ciò è coerente con la posizione ufficiale delle grandi compagnie dell'agro-business, come nel caso dell'Associazione Nazionale di Produttori e Commercianti di Mais. In una dichiarazione pubblicata nel libro “*A new philosophy in a global world. Sufficiency Economy. 100 interviews with Business Professionals (2007)*”, la portavoce di questa compagnia, Ms Sunan Singsomboon, dichiara:

“Credo che l'agricoltura e il business agricolo aiuteranno e sosterranno il paese perchè noi siamo stati coinvolti nell'agricoltura sin dai tempi antichi. Abbiamo continuato ad accumulare conoscenza sull'agricoltura, mentre il Signore Buddha ha predicato a favore della moderazione.(...) La virtù e l'etica sono essenziali al business agricolo.(...) Il nostro commercio di prodotti agricoli è ormai mutato da un sistema di quote ad un mercato libero. Una perfetta competizione è una competizione aperta, capace di bilanciare naturalmente la domanda e l'offerta. Un'importante aspetto della competizione degli affari è un costante incremento di conoscenza. Sotto questo profilo la nostra associazione è onorata di essere parte del processo di sviluppo della conoscenza e di applicare con continuità' la filosofia della Sufficiency Economy di Sua Maestà nel condurre i nostri affari. Allestire centrali ad energia eolica e *sviluppare etanolo dal surplus agricolo sono esempi dei nostri sforzi per il risparmio energetico.*(corsivo mio)” (p.61).

Il peso della conoscenza (knowledge, *khuam ruu*) in agricoltura, evidentemente, non prevede che chi coltiva il mais si a sua volta *a conoscenza* di quali percentuali del proprio raccolto vengano trasformate in benzina. In una smithiana *perfetta competizione* i contadini non sono nemmeno a conoscenza delle quote necessarie di anno in anno a soddisfare le domande del mercato, e se vedono alti i prezzi sul mercato (e le spinte alla produzione saranno sempre alte se l'obiettivo è l'esportazione) saranno spinti a produrre di più senza però sapere quanto è necessario produrre per essere sicuri di vendere tutto il prodotto, rimanendo in balia delle fluttuazioni dei prezzi del petrolio.

Nell'area di Nan produrre di più ha a lungo significato stabilire coltivazioni permanenti di granturco in aree dichiarate (in certi casi prima, in altri casi dopo il boom del mais), riserve forestali e parchi nazionali. Oltre all'insicurezza economica e al grave indebitamento guadagnati nella necessaria *perfetta* competizione, alla felicità dei

contadini si aggiunge la gioia di coltivare illegalmente terra di cui non si è proprietari e di rischiare per questo l'arresto e confisca di quelle porzioni di riserva forestale occupate sotto la spinta degli incentivi ministeriali (disponibilità di finanziamenti, bassi tassi di interesse sui prestiti e diffusione di stock chimici implicati nella formula del *contract-farming*). Negli ultimi cinque anni su queste porzioni di foresta, che ogni anno bruciano nelle notti di marzo e aprile per fare spazio alla coltivazione del mais, si compiono le politiche dei Ministeri dell'Energia, dell'Agricoltura e dell'Ambiente, oltre che gli interesse delle multinazionali: su questi spazi convertiti all'agricoltura industriale si produce esattamente quel surplus di granturco la cui buio-massa, opportunamente trasformata, finisce nei serbatoi delle auto (Rabbinge, in *Arbor Vitae* n.37, 2008: p.5).⁴⁰

Paradossalmente gli alberi tagliati oggi per far posto alla coltivazione del mais non sempre vengono trattati come risorse: spesso essi vengono bruciati senza venire venduti o usati in loco, e ciò proprio a causa delle restrizioni conseguenti al Logging Ban. Gli sprechi e le contraddizioni malcelate da questo sistema impongono di indagare gli spazi sociali in cui si produce la separazione del senso racchiusa nei paesaggi della Thailandia rurale: i danni ambientali e sociali del sistema dell'agrobusiness, infatti, sono note sia ai politici che agli accademici e ai media, sebbene la formula di Corporate Social Responsibility (CSR) permetta agli inquinatori di redimersi e salvare la propria immagine destinando parte dei propri profitti alla realizzazione di progetti socio-ambientali che vanno generalmente ad irrobustire l'immagine di *inafferrabile ed indiscutibile bontà* dello spettacolo dominante. Tali progetti, d'altra parte, spesso non implicano benefici di durata e portata proporzionali ai danni perpetrati dal sistema dell'agrobusiness.

Nella provincia di Nan, ad esempio, la CP, 'responsabile' di sostenere le monoculture di mais, qualche anno fa ha finanziato un progetto di diversificazione agricola ospitato all'interno del progetto di agricoltura sostenibile denominato Phu Fa, voluto dalla principessa Sirindorn (nel distretto di Bo Kluea a pochi chilometri da quello di Santisuk). Qui la CP finanzia la produzione e la commercializzazione di una pregiata qualità di tè',

⁴⁰ La Thailandia dispone di un'industria per la produzione di etanolo da mais, cassava e altre forme di biomassa, che nel mercato interno è destinato all'alimentazione animale. Generalmente quote di surplus viene venduto all'estero e impiegato sempre più di frequente come biomassa per la produzione di carburanti ecologici anziché come mangimi. La canna da zucchero, la palma da olio e la cassava sono generalmente la materia prima per la produzione di biocarburanti in loco (Asian Development Bank, 2009).

il Xin Xin Oolong⁴¹, che viene pubblicizzata come un'alternativa alla coltivazione di mais.

Un altro esempio, poi, è quello della Petroleum Authority of Thailand (PTT), azienda petrolifera 'responsabile' dell'inquinamento di aria ed acqua nelle aree di produzione e raffinamento. Per redimere il proprio 'peccato' ambientale questa compagnia sostiene infatti la diffusione del Vetiver (Iaa Feek), una pianta ritenuta capace di prevenire e porre rimedio all'erosione del suolo generata dalle monoculture e dall'utilizzo di fertilizzanti e diserbanti. Il più forte sostenitore degli effetti virtuosi della Iaa Feek è re Bumhipol⁴² e a Nan uno dei centri da cui viene incoraggiato l'uso di questa pianta da parte dei coltivatori è il Wat (tempio) Pong Kham (Distretto di Satisuk) il cui abate, il monaco Buddhista Ajan Somkit (si veda il Terzo Capitolo), è annoverato tra i monaci ecologisti più importanti e attivi della Thailandia settentrionale. I principi di CSR (Corporate Social Responsibility)⁴³, dunque, si fondano sull'agire sinergico di gruppi di interesse diversamente posizionati (le multinazionali, la monarchia, i monaci buddisti), diffondendo dall'alto strategie di 'redenzione' del peccato ambientale in cui i contadini – spesso le pedine di questo sistema altamente redditizio - non sono mai coinvolti in qualità di ideatori o manager, ma solo come beneficiari.

Nel paragrafo che segue si perseguirà l'obiettivo di mostrare come i rappresentanti delle agenzie locali dello Stato - e in particolare i dirigenti e manager degli Uffici per l'Agricoltura, dei centri statali di Extension Agriculture, legati al ministero dell'Agricoltura, ed il personale degli ospedali e delle scuole - cerchino oggi di manipolare e di gestire le contraddizioni affiorate dalla maldestra integrazione

⁴¹ *The Phu Fah Tea Initiative*- Dalla sezione *Corporate Citizenship* del sito della Charoen Pokphand Group, visionato nel maggio 2011. <http://www.cpthailand.com/tabid/237/Default.aspx>

⁴² *The roots of Thai Energy* – Dal sito ufficiale della Petroleum Thailand (PTT), visionato nel maggio 2011 <http://www.pttplc.com/en/vetiver-grass-cultivation-project-roots-thai-energy.aspx>

⁴³ Con questo termine si intende la regolamentazione interna alle società private relativa alle procedure di compensazione dei danni eventualmente perpetrati nei confronti dell'ambiente e della società a causa delle attività produttive dell'azienda stessa. Tale principio ha l'obiettivo di comprendere l'interesse pubblico tra gli interessi di profitto perseguiti da una società privata mediante il finanziamento e attivazione di progetti e iniziative considerate utili allo sviluppo e riabilitazione socio-ambientale delle zone colpite dall'attività produttiva. Tali regolamentazioni possono anche portare ad operazioni legali e pubblicitarie volte a prevenire il rischio sociale (social risk) connesso alla vulnerabilità politica, sociale, ambientale dei contesti in cui una corporation opera.

dell'imperativo ambientalista (dendro-centrico e arboreizzante) e di quello economico-produttivo (agro-centrico).

2.2.3. L'agricoltura dei non agricoltori (I). Immagini 'altre' dell'agricoltura nelle parole dei funzionari pubblici

Esistono altre immagini e immaginari dell'agricoltura, anch'essi legati alle modalità formalizzate della burocrazia e alle articolazioni locali del potere, e manipolate dai funzionari che gestiscono localmente le politiche agricole ma che svolgono funzioni che si collocano 'a lato' delle pratiche agricole reali. Queste immagini e queste narrative, elaborate e trasmesse da alcuni dipartimenti e ministeri solo negli anni più recenti, ed in adeguamento all'imperativo socio-ambientalista innescato con il Logging Ban, restituiscono una concezione della coltivazione del mais completamente diversa, addirittura opposta, rispetto a quella ottimisticamente fabbricata nel tempo dalle multinazionali e da certe agenzie dello Stato coinvolte nel boom del mais. Prima di giungere alla specifica visione dei contadini ho cercato di capire quali immagini dell'agricoltura abbiano i non-agricoltori della provincia e come queste visioni della morale ambientale circolino oggi negli uffici, negli ospedali e nelle scuole.

Con l'intenzione di raccogliere informazioni sulla protesta dell'ottobre 2008, agli inizi di novembre dello stesso anno riuscii a fissare grazie ad un'importante attivista della ONG Hug Mueang Nan, Pang (si vedano il Terzo e il Quarto Capitolo), un colloquio col signor Sanit Panyawoong, che fino a sole due settimane prima era direttore dell'Ufficio Agricoltura di Santisuk (anche se aveva da poco preso un'incarico a Tha Wang Pa, un distretto vicino). Sanit, un uomo di mezza età originario di Nan, si era specializzato a Chiang Mai in Agricultural Extension, e da anni si occupava degli effetti perversi legati al boom del mais nella sua provincia di origine. Come egli stesso mi spiegò nel suo appartamento nella città di Nan e come hanno confermato molti fonti da me esaminate in relazione a questa controversa problematica, la protesta, dovuta al crollo dei prezzi di vendita del mais, era da attribuirsi ad almeno tre fattori.

In primo luogo i prezzi a cui i contadini potevano vendere i propri prodotti si erano rivelati molto buoni negli anni precedenti: ciò era dovuto all'aumento della domanda di etanolo da parte dei paesi importatori e aveva prodotto la crescita degli investimenti nella produzione del mais da parte dei contadini, sicuri di ottenere buoni profitti di anno in anno. Questo trend positivo, e qui sta la seconda ragione, si sarebbe invertito quando tra l'inverno del 2007 e la primavera del 2008 il prezzo del petrolio ha toccato livelli molto

alti (e con esso anche il prezzo dei fertilizzanti, sementi e pesticidi trasportate dalle imprese private da Bangkok alle periferie del paese), facendo volare alle stelle le quote investite dagli agricoltori per acquistare gli input chimici. A questa crescita dell'offerta, infine, con la diminuzione del prezzo del petrolio nell'estate 2008, è corrisposta, in modo asimmetrico, una diminuzione della domanda di biofuel e di conseguenza una diminuzione della domanda di mais ed un tracollo del prezzo. Il raccolto del 2008 rischiava dunque di rimanere (e di fatto è rimasto) in buona parte invenduto. A Nan questa congiuntura ha poi avuto un'aggravante. Alcuni imprenditori trasportavano mais dal Laos al prezzo di 2-3 baht al Kilo, e facevano ciò servendosi dei documenti dei propri clienti thailandesi: questo comportamento ha causato il crollo del prezzo del mais a livelli infimi nell'area della provincia di Nan, e anche per questo in questa provincia la protesta dei contadini ha avuto una durata e vigore maggiori (Thin Nan, 1-15 ottobre e 16-31 ottobre 2008).



Con il funzionario Sanit e sua moglie nel loro appartamento cittadino

Le dichiarazioni del funzionario durante il nostro colloquio mostravano la sua difficoltà di posizionarsi con certezza sia nei confronti delle agenzie responsabili delle politiche sviluppatiste, sia nei confronti dei contadini, destinatari di tali politiche. Si considerino i seguenti frammenti dell'intervista a Sanit, che durante i giorni della protesta era impegnato nella divulgazione di dati relativi agli investimenti degli agricoltori nella produzione di mais, investimenti che il funzionario riteneva eccessivi date la congiuntura economica e le effettive possibilità di guadagno:

D (Amalia): Cosa pensa, personalmente, della mobilitazione per i prezzi del mais?

R (Sanit): (mi mostra un documento) Questa è la registrazione dei dati di quest'anno sulle piantagioni di mais (...) a Santisuk: ci sono 4138 tenute in totale e circa 1692 piantano granturco (41%, ovvero il 10% in più della media nazionale, ndr.). (...). Sto cercando di distribuire questo documento prodotto dal mio ufficio ai leader dei villaggi per comunicare con i contadini e i leader e per far capire quanto ogni anno siano schiavi di altre persone. Per questo ho distribuito questo foglio, per permettere loro di capire.

(...)

A: Così i contadini non hanno il controllo su prezzi, mezzi di produzione e destinazione del prodotto, sono come operai nella fabbrica?

S: Sì, hai capito cosa intendevo.

A: Loro dunque non sanno nemmeno dove va il prodotto (...)?

S: No non lo sanno. Loro hanno in mente solo il profitto.

(...)

A: Chi è il nemico dei contadini, allora? Il governo?

S: Il governo non è il nemico. Se i contadini si rivolgono al governo è perchè loro li hanno votati (...). Sono i loro rappresentanti e se loro hanno problemi il governo li deve risolvere (in quei mesi, era in Novembre 2008, il Primo Ministro era del partito il Potere del Popolo, filotakhsiniano). I contadini però non capiscono che loro diventano anche gli strumenti, gli oggetti degli imprenditori (*nai tun*): i commercianti li usano per avere un prezzo più alto del mais e i contadini non capiscono che i soldi che il governo restituisce al loro sono soldi dei contadini stessi. Il budget che il governo dà ai contadini e a commercianti per risolvere il problema sono (...) soldi delle tasse, un doppio supporto alle imprese private. Così i contadini non capiscono è che i soldi con cui lo stato li aiuta sono i loro stessi soldi, di cui loro non ricevono indietro il 100 %, ma solo, magari, 40% e il resto va agli imprenditori. (...) E' come spingere i maiali nella bocca del cane (*dan muu nai pak maa*)

A: E il futuro?

S: (...) Per il mercato bisognerebbe stabilire quale agente deve essere responsabile della produzione di mais. La cooperativa dell'agricoltura (Sahakon Kasettakon) è forse l'agente che dovrebbe aiutare i contadini e dovrebbe cercare di seguire il mercato.⁴⁴ (...) Quando conosceranno il mercato loro capiranno anche quanto prodotto è necessario a coprire la domanda e potranno dire ai contadini: 'o.k., quest'anno di quanto abbiamo bisogno e in quale area lo produciamo, così possiamo limitare l'area di piantagione...perchè adesso c'è' estrema libertà in questo, ognuno cerca di ottenere il più possibile.

A: Cosa pensa sia importante?

S: Quello che il re e la regina cercano di comunicare ai thailandesi è che la gente dovrebbe convivere con la foresta (...) Ma questa ideologia è molto difficile da implementare, perchè la tendenza nel paese è: 'i soldi prima di tutto'; la gente lavora sempre più per comperare e consumare oggetti e beni di consumo. A volte questo va oltre la sufficienza, oltre ciò che è necessario (*pho piang*). (...) Un'alternativa sono le piantagioni di gomma. Se la principessa (Prathep) vuole vedere verde allora è necessario piantare la gomma, da cui i contadini possono trarre un profitto quotidiano.

44

In un colloquio con il manager della Sahakon di Santisuk questi mi disse che non ci sono quote di produzione annue e che per ottenere accesso al credito ai contadini non è necessario mostrare documenti relativi alla quantità di ettari di terra coltivata legalmente. Non esistono controlli di settore vincolanti sulla proporzionalità tra territorio coltivabile legalmente e le quantità di input effettivamente immessi nell'area del distretto. L'assenza di controlli permette ai privati, secondo la logica di un libero mercato, di allocare molti più input chimici di quelli necessari se si coltivassero solo le aree legalmente occupate dai contadini, e non anche quelle designate come riserva forestale. L'assenza di controlli, dunque, favorisce tanto la deforestazione quanto l'inquinamento della falda acquifera e dei corsi d'acqua quanto l'espansione incontrollata del mercato di fertilizzanti, sementi e pesticidi.

Sono molte le questioni dischiuse dalle risposte di Sanit.

In primo luogo, se è vero che i contadini sono vittime e schiavi è anche vero che questi ‘non capiscono, non sanno e devono capire’. Ma questa incapacità di capire è anche attribuita al fatto che loro ‘hanno in mente solo il profitto’. Se lo stato, poi, agli occhi di Sanit, non è il nemico, l’affermazione successiva è, di converso, una dichiarazione in merito al doppio inganno perpetrato dallo Stato (i politici eletti) e dagli imprenditori ai danni dei contadini. Se esistono possibilità di controllo delle quote di produzione, inoltre, il compito (e responsabilità politica) di operare questi controlli non sarebbe dell’Ufficio Distrettuale di Agricoltura di cui Sanit è rappresentante, bensì della : la responsabilità viene dunque attribuita ancora una volta alle agenzie dello stato, ma non a quella di cui Sanit è membro. Non viene, ad esempio, invocata la necessità di armonizzare le politiche dei diversi agenti istituzionali.

Le sue dichiarazioni svelano anche il fatto che la perfetta competizione in un libero scambio senza quote di produzione assicura le quote di esportazione agli imprenditori, ma allo stesso tempo rappresenta la fonte di danni ambientali e precarietà economica nelle aree rurali.

Anche l’imperativo ambientale, infine, trova spazio in questo dialogo e tale imperativo, come già accennato dal commerciante Hmong, sembra ancora una volta legato alla figura dei regnanti (il re, la regina, la principessa), che vogliono ‘vedere verde’. La soluzione di Sanit, però, contiene una nuova contraddizione: coltivare gomma (*yaang para*) in alternativa al mais significherebbe infatti (come già avviene in molte altre aree, soprattutto a sud del paese) dare spazio ad una monocultura che assorbe moltissima acqua, la cui produzione dipende dall’uso massiccio di fertilizzanti e pesticidi e la cui distribuzione è ancora una volta un semimonopolio di multinazionali dell’agro-business come la CP⁴⁵.

Sanit pareva sinceramente preoccupato per la sorte dei contadini. D’altra parte la struttura in cui il funzionario è imbrigliato gli dà pochi margini di improvvisazione: l’imperativo socio-ambientale, ancora una volta configge con l’ineluttabilità delle logiche dello sviluppo economico e questo conflitto si riflette nel realismo disincantato delle dichiarazioni di questo burocrate. Sebbene gli imprenditori e i commercianti di granaglie e input chimici siano riconosciuti come coloro capaci di trarre profitto da questo sistema,

⁴⁵ *CP Plans expansion in rubber industry* (articolo di Walailak Keeratipitpong del 27 maggio 2009), dal sito del quotidiano The Bangkok Post, visionato nel maggio 2011.
<http://www.bangkokpost.com/business/economics/17394/cp-plans-expansion-in-rubber-industry>.

i contadini sono considerati ‘schiavi liberi di scegliere’ se e quanto mais coltivare: tale libertà è definita da un’insieme di vincoli e costrizioni che sono del tutto al di là della portata degli agricoltori e che derivano piuttosto da un trend di lunga data implicato nelle politiche di sviluppo dei NESDB, in cui gli uffici di Extension Agricolture hanno avuto un ruolo decisivo nel diffondere *know how* e tecnologie presso le classi rurali e i coltivatori.

Il colloquio (ottobre 2009) con la signora Po Payormuna dirigente dell’Ufficio di Extension Agricolture di Nan, illumina ulteriormente questa contraddizione. Questa dirigente cinquantenne, originaria di Nan, aveva conseguito un Master in Pubblica Amministrazione e Sviluppo a Bangkok e negli ultimi due o tre anni uno dei suoi incarichi è stato quello di recarsi nei villaggi per tenere seminari sugli effetti perversi della coltivazione del mais sulla vita delle comunità rurali e sull’ambiente. Anche questo funzionario mi era stata presentata dall’attivista Paeng, in quanto era anche uno dei membri del comitato della Società Civile di Nan che negli ultimi mesi della mia ricerca stava affiancando la realizzazione di un nuovissimo mega-progetto regio in base al quale nel decennio 2010-2010 nell’area del bacino del Nan si realizzeranno opere estese di riforestazione e terrazzamenti allo scopo di rimpinguare le acque del Chao Praya (si veda il Quinto Capitolo).

“Vedi, io faccio vedere alla gente le foto: le immagini per loro sono più importanti delle parole”. Furono le prime dichiarazioni di Po dopo una breve presentazione delle ragioni che mi avevano spinto nel suo ufficio. Mostrandomi, dal suo personal computer le foto di un seminario svoltosi da qualche giorno nelle campagne, mi disse: “Guarda questa foto. Si tratta di una abitazione nel mezzo di un’area coltivata a mais durante la stagione calda (*radu roon*). Come vedi è desolante. Io chiedo ai contadini ‘se fosse casa vostra ci vivreste (*taa pen baan puak khun, ja choop iuuasai thi nii mai*)?’”. E ancora “Ecco, questi sono i disegni che faccio fare ai bambini nelle scuole. Chiedo loro di disegnare il loro villaggio ideale: vedi? I bambini sognano il loro villaggio circondato dalla foresta e non dal mais”.

Un'altra immagine raffigurava due scatti dello stesso pendio, prima e dopo il raccolto: nel primo scatto figurava una coltivazione di mais, mentre nel secondo una rovinosa frana occorsa sulla stessa collina, una di quelle che capita spesso di vedere sulle strade della provincia e dovute all’erosione del suolo tipicamente associata alla coltivazione di mais. Ma non erano solo le tecniche agricole moderne a finire sotto le accuse di questo funzionario. In riferimento alle tecniche taglia e brucia, al *buk ruk* (occupazione illegale

delle riserve) e alla coltivazione nomadica o rotazionale la mia interlocutrice sosteneva che “per i contadini, ed in particolare per i Lua, gli alberi non hanno valore (*mai mii khunkha*)”. La morale ambientalista qui sostenuta dalla donna aveva il suo principale ancoraggio nei riferimenti all’etica buddista:

“Questa foto l’ho scattata in uno dei villaggi. È un negozio che vende diserbanti e pesticidi accanto ad un bancone che vende articoli religiosi (buddisti). È una contraddizione, queste cose non possono stare insieme. Queste merci sono pericolose (*antarai*). Io voglio che la gente dei villaggi abbia paura. Tutti hanno paura di morire (*glua dtaai*) e la religione dovrebbe servire a questo, dovrebbe indurre i contadini a comportarsi diversamente”.

Durante il nostro colloquio la dirigente si è lamentata apertamente del fatto che le politiche agricole nel suo paese siano orientate alla produzione di surplus per l’esportazione e l’intensificazione tecnologica e che i politici (*nakganmuang*) siano facilmente sedotti dai rappresentanti delle multinazionali, che hanno interessi espliciti in politica e spesso finanzia campagne elettorali ed influisce sulle politiche del ministero dell’Agricoltura (Pasuk, Baker 2009).

“Loro (i politici) non seguono la Economia della Sufficienza del re.⁴⁶”, fu un’altra affermazione della donna che era al corrente del fatto che le sementi naturali sono state progressivamente abbandonate perché i gruppi dell’agrobusiness le acquistavano a prezzi esorbitanti per poterle poi rimpiazzare con i propri prodotti sul mercato locale. Sostenne anche che ogni anno rappresentanti di aziende non meglio qualificate vengono a chiedere informazioni sulle quote medie di produzione annua: “Noi siamo obbligati a rispondere e a fornire i dati che abbiamo sulla produzione locale di mais, ma non sappiamo chi siano questi rappresentanti e non abbiamo idea di come usino le nostre informazioni.” Dalle parole di questo pubblico funzionario la coltivazione del mais emerge come un problema di estrema gravità di cui i contadini non sono meno responsabili della classe politica e dell’agri-business. Una domanda che dovrebbe sorgere spontanea, sia nel caso di Sanit che in quello di Po è: perché le immagini e le retoriche della crisi ambientale manipolate da questo funzionario sono dirette solo ai coltivatori e non ai responsabili del commercio degli stock chimici che producono il danno ambientale?

La visione di Sanit e di Po è una visione arboreizzante, secondo cui si accusano i contadini di non avere rispetto per gli alberi, o secondo cui la soluzione ai problemi

⁴⁶ Con si intende la filosofia economica ispirata alla morale di moderazione di stampo buddista formulate da Re Bhumibol nel 1997 dopo la crisi economica.

economici e ambientali è rappresentata dalla possibilità di piantare alberi di gomma al posto di mais, anche se questo di fatto ostacolerebbe il rigenerarsi spontaneo della foresta ed il ripristino della bio-diversità perduta.

2.2.4. L'agricoltura dei non-agricoltori (II): l'agricoltura industriale negli ospedali e nelle scuole.

Un ulteriore spazio in cui si dischiudono possibilità di critica sociale all'agricoltura industriale, infine, sono gli ospedali, gli ambulatori medici e le scuole. Gli impiegati di tali agenzie - medici, infermieri ed insegnanti - lavorano in programmi statali attivati sia dal Ministero dell'Istruzione, da quello dell'Agricoltura che da quello della Salute per poter informare i cittadini, attraverso specifici canali comunicativi, riguardo gli effetti perversi dell'agricoltura industriale nelle aree rurali.

Nella provincia di Nan gli effetti dell'uso massivo di pesticidi e diserbanti chimici in agricoltura si contano nelle statistiche approntate dal personale medico preposto alla cura e alla prevenzione delle malattie legate all'uso di questi prodotti. I dati e ancora di più le circostanze della loro in-visibilità sono di nuovo sconcertanti: la violenza subdola del sistema agricolo vigente emerge anche dai risultati degli esami del sangue condotti su alcuni di costoro.

Qui basterà dire che alcuni contadini a Ban Don Klang, mi avevano fatto presente il fatto che molti di loro soffrono di disturbi legati all'uso di sostanze chimiche per l'agricoltura. Nell'autunno 2008 ho dunque intervistato alcune infermiere della *Satanthi Animai* (stazione sanitaria, ambulatorio) del Sottodistretto Pong (Tambon Pong, uno dei tre sottodistretti del distretto di Santisuk, quello di cui fa parte anche Ban Don Klang) e del piccolo ospedale del distretto. L'infermiera di 40 anni con cui mi fermai a parlare nell'ospedale denunciò la grave situazione in cui versano molti coltivatori e le loro famiglie. Disturbi comunemente legati all'uso di input chimici sono problemi alla pelle, emicranie, problemi agli occhi, irritazioni delle vie respiratorie (bocca, naso, gola, trachea, polmoni), problemi cardiaci e danni agli organi interni (stomaco, fegato, reni). I sintomi sono pruriti, bruciori, tosse, difficoltà respiratorie, diarrea, vomito. Se gli abitanti delle città si preoccupano oggi di consumare cibi biologici per timore di assumere indirettamente sostanze nocive alla salute, ancora pochi studi sono stati sinora condotti sulle condizioni di salute dei contadini che maneggiano quotidianamente tali sostanze (Forsyth, Walker, 2008; Kunstaedter, 2007).

L'infermiera dichiarò che, soprattutto negli ultimi sei anni, la situazione si è fatta particolarmente grave e che il Ministero della Salute Pubblica stava proprio in quegli anni mettendo a punto delle misure per la prevenzione dei danni all'organismo umano. Fece per me una copia di un opuscolo prodotto dal Ministero per la Salute Pubblica: questo opuscolo era in realtà la scheda di un paziente (un coltivatore di mais) con problemi respiratori e su di esso erano impresse vignette raffiguranti le modalità d'uso corrette per pesticidi, diserbanti e fertilizzanti. L'immaginario adottato in questi opuscoli, molto diverso da quello diffuso dalle campagne pubblicitarie delle aziende di pesticidi, e può essere letto come una sorta di contro-immaginario, esattamente come quello implicato nella rassegna di immagini mostratomi dalla signora Po, la funzionaria dell'Ufficio di Estensione Agricola di Nan. In queste immagini emergono visioni diverse del paesaggio, dell'ambiente e del lavoro agricolo.

In una vignetta, ad esempio, un contadino mostra ad un altro contadino come utilizzare mascherine e guanti nel trattamento degli input chimici. In un'altra vignetta viene sottolineata l'importanza di recarsi dal medico qualora insorgano problemi, oppure indicano la necessità di fermare la distribuzione di pesticidi sui campi quando si alza il vento e quando si mangia insieme nelle pause durante il lavoro agricolo, per non danneggiare sé stessi e gli abitanti delle aree circostanti. Non mi è mai capitato di vedere opuscoli simili nei negozi specializzati nella vendita di materiale chimico per l'agricoltura, né poster con le stesse avvertenze, che, sebbene presenti nei presidi medici non sono affatto pubblicizzate sulle strade e nelle rivendite di pesticidi.

L'infermiera dell'ospedale di Santisuk disse che i contadini spesso sottovalutano i danni dovuti all'esposizione a lungo termine a questi veleni. Inoltre le istituzioni agevolano fino ad un certo punto le prassi di prevenzione e cura e questa realtà è emersa anche da un altro colloquio con l'infermiera dell'Ambulatorio del sotto-distretto Pong, una ragazza di trent'anni nata e cresciuta in un altro distretto della provincia di Nan. La ragazza mi disse che sui 13 villaggi che compongono il sottodistretto Pong, solo due hanno recentemente condotto test sul sangue delle famiglie di coltivatori. Altri villaggi rinunciano a questi controlli, esplicitamente raccomandati dal Ministero della Salute attraverso le strutture ospedaliere locali, perchè le analisi ed il materiale per i prelievi sono a carico dei fondi del villaggio e, a causa del forte indebitamento dei contadini, semplicemente non ce li si può permettere.

Negli ultimi quattro anni almeno 70 contadini nell'area di Santisuk sarebbero deceduti per problemi legati all'uso di pesticidi. Singolarmente non ebbi questa informazione dal

personale sanitario, ma da uno dei manager della Cooperativa dell'Agricoltura il cui ufficio è collocato a meno di 200 metri dall'Ospedale distrettuale. Dopo avermi spiegato che la Cooperativa serve per aiutare i contadini (*ciueigan*), quando interrogai l'uomo sulle condizioni di salute dei contadini egli mi mise subito di fronte al numero delle vittime, aggiungendo, quasi per giustificarsi, che: "il sistema non si può cambiare (*plieng rabab mai daai*), perchè la terra non è più produttiva (*thi din sia leeo*) e ha bisogno di input chimici".

Dai rappresentanti delle istituzioni medico-sanitarie non emergono istanze di critica sociale aperta, ma silente. In questa circostanza, infatti, coloro che sollevano critiche al sistema agricolo vigente sono membri operativi del sistema criticato. Tuttavia esiste un certo isolamento, ancora una volta una separazione tra i diversi ambiti. Il Ministero della Salute finanzia anche progetti di agricoltura biologica e conservazione della purezza delle acque, e supporta molte iniziative di base in cui sono coinvolte le NGO locali. Lavora fornendo antidoti alle contraddizioni del modello di sviluppo rurale e di gestione ambientale condotto da altri ministeri.

È così anche per quel che riguarda l'istruzione e la scuola, sebbene questo non fosse l'ambito principale delle mie indagini. Parlando con le insegnanti di una scuola elementare a Santisuk, la stessa che serviva le famiglie del mio villaggio, e vedendo le scuole coinvolte in molte iniziative ambientali, ho potuto accorgermi di come istituzioni legate alla formazione primaria siano imbevute di morale ambientalista e come questo a Nan produca un contro-discorso nuovamente diretto ai contadini, più ancora che alle forze che inducono i contadini a certi comportamenti .

Le insegnanti con cui ho parlato (aprile 2009) mandano a casa i figli a dire ai genitori di non coltivare mais e denunciano il fatto che durante le vacanze i bambini vanno spesso a lavorare nei campi. Io stessa una sera, improvvisando una lezione di inglese per i bambini del villaggio e trovandomi di fronte a una quindicina di loro, di età compresa tra i 5 e i 10 anni, dopo aver fatto la domanda "cosa avete fatto oggi?(what did you do today?" almeno dieci di loro mi hanno risposto: "siamo andati nei campi ad aiutare i nostri genitori". Le maestre della scuola elementare del sottodistretto Pong, che si occupano anche dei bambini di Ban Don Klang, sostenevano che i "Lua non danno valore all'educazione e non mandano i bambini a scuola, ma i fanno lavorare con loro nei campi. Molte volte siamo dovute andare noi a prendere i piccoli nelle case dei Lua".

Essistono diversi progetti nelle scuole che cercano di ispirare nei ragazzi e nei loro genitori alcune buone prassi in materia socio-ambientale. Come mi ha spiegato l'attivista

Paeng (aprile 2009) una maestra di Nan ha usato i soldi della scuola per fare esami del sangue ai bambini e convincere, risultati alla mano, i genitori a non usare pesticidi nei propri campi. Piccoli progetti riguardanti prassi ecologiche come la produzione di fertilizzanti naturali e la coltivazione di orti vengono condotti con alunni di tutte le età, viaggi e gite in aree protette e training nei centri di educazione ambientale, in progetti di riforestazione dell'area sono alcuni aspetti del ruolo istituzionale della scuola nel trasmettere una certa morale ambientale arboreizzante, anche in questo caso apertamente legata agli insegnamenti buddisti.

Gli stessi libri di testo adottati nella scuola primaria, inoltre, non di rado evocano la bellezza, fragilità e importanza del patrimonio ambientale thailandese, associandolo alla figura e ai discorsi ufficiali della famiglia reale, i cui progetti di stampo preservazionista, sociale e socio-ambientale rappresentano un cardine della costruzione dell'immagine della monarchia nella Thailandia contemporanea.

E' evidente che le contro-immagini (come configurazioni di immagini e discorsi volte a contestare le visioni dominanti) prodotte dagli agenti locali afferenti ad istituzioni come il Ministero dell'Istruzione e quello della Sanità si propongono sulla scena pubblica in modo occasionale, disarticolato ed episodico e anche per questo esse manifestano l'impasse di una visione sviluppatista informata dei propri limiti ma *ancora* incapace di dirigere le forze dello stato alla correzione di un processo difficile da ri-strutturare.

Le maggiori difficoltà nell'immaginare e nel mettere in scena, anche di fronte alle mie sollecitazioni, un ideale ordine ambientale sono quelle affrontate da burocrati e impiegati pubblici coinvolti nella amministrazione locale delle politiche agricole. Da una parte ho notato la tendenza, da parte di questi soggetti, ad identificare la radice dei problemi socio-ambientali in particolari agenzie (le compagnie dell'agri-business, i politicanti corrotti che essi stessi citano). Dall'altra parte le soluzioni escogitate dai funzionari pubblici e la loro implementazione e messa in scena (si pensi alle immagini mostrate da Po) sono rivolte ad altri soggetti, ovvero la gente dei villaggi, che è solo indirettamente responsabile del disordine ambientale e delle sue conseguenze sociali. Se i colpevoli sono unanimemente considerati i primi, è forse opportuno chiedersi perchè spingere solo i secondi a redimersi e mutare le proprie pratiche lavorative, agricole, educative e medico-sanitarie.

Questa tendenza si fonda anche sull'aggiramento sistematico del confronto diretto ed esplicito *con e tra* le forze dominanti dominanti dello stato e del mercato. Persone come i burocrati Po e Sanit, allora, si trovano a dover gestire per professione le contraddizioni che si danno sulla scena delle politiche di sviluppo rurale. Questo significa che in questi

anni lo stato centrale ha fatto degli sforzi per riconoscere e apporre rimedio alla grave situazione socio-ambientale delle aree rurali, senza però abbandonare l'obiettivo di mantenere il primato nell'esportazione di beni agro-alimentari. Anche per questo per i commercianti e gli imprenditori dell'agri-business della provincia ancora non sono oggetto - e forse non lo saranno mai - delle campagne informative del governo.

Riflessioni conclusive

Il sovrapporsi degli spazi agricoli e di quelli forestali, il contrasto tra le politiche preservazioniste e quelle di intensificazione della produttività agricola generano cortocircuiti immaginari che ho cercato di rendere evidenti esaminando le pratiche di rappresentazione ambientale diversamente recepite o interpretate dagli attori sociali a Nan.

La ristrutturazione dell'immagine della provincia nell'arena pubblica nazionale e la sua riabilitazione storica dopo la fase comunista passano per la messa in scena delle sue straordinarie caratteristiche paesaggistiche ed ambientali.

Questo processo negli ultimi quindici anni si è basato anche sulla selezione e propagazione di un immaginario paesaggistico che contrasta in modo stridente con la sensibilità ambientale di chi coltiva le aree collinari. Si è tentato di mostrare ciò illustrando il particolare posizionamento assunto da alcuni soggetti interpellati sul significato simbolico del fiore simbolo dell'ideale del *wilderness* protetto dallo Stato e assunto della Provincia. Come mostra la liminalità delle argomentazioni dei turisti, del contadino Lua, del commerciante Hmong e del Direttore del Parco del Doi Phu Kha lo spettacolo ambientale produce esclusione e separazione di senso: anche quando il pubblico è ammesso a prender parte allo spettacolo, come turista ad esempio, questo avviene senza una chiara consapevolezza di tale partecipazione e senza una chiara comprensione della finzione paesaggistica e ambientale a cui si prende parte e dei suoi risvolti politici. L'ordine ambientale così proposto scavalca e domina la capacità immaginativa dei soggetti, che sono portati a non cogliere le dinamiche di potere implicate nella spettacolarizzazione della natura.

La stessa cosa si potrebbe dire dei miti agro-ambientali, come quello che ha portato al boom del mais, a quello dei bio-carburanti e alla spettacolarizzazione delle virtù economiche delle monoculture. In modo esemplare, il commerciante Hmong come molti

altri imprenditori e contadini, è stato sedotto dalle garanzie di sicurezza economica derivanti dal commercio di materiale industriale per l'agricoltura.

Ma l'atteggiamento apparentemente acritico del commerciante non 'è l'unico possibile. Il posizionamento degli impiegati pubblici verso il sistema dell'agricoltura industriale si esprime mediante un atteggiamento ben diverso da quello, decisamente più complice e assuefatto, che contraddistingue l'imprenditore Hmong. Gli impiegati pubblici che ho incontrato e che si occupano – come non-agricoltori - degli effetti perversi dell'agricoltura in questi anni lavorano alla diffusione di contro-immagini e contro-narrative, di contro-spettacoli volti a sfatare il mito del mais.

Il paradosso sta nel fatto che questi impiegati talvolta sono inquadrati nelle stesse agenzie dello stato che sostengono l'intensificazione agricola. Una situazione siffatta si traduce in un nuovo cortocircuito di senso. L'attitudine dei non –agricoltori verso il sistema dell'agricoltura industriale è infatti ambivalente: da una parte esso è connotato da una forte solidarietà e preoccupazione nei confronti dell'ambiente e dei contadini e da critiche aperte verso il sistema del *contract farming*. Le campagne informative in cui si cimentano gli impiegati statali per contrastare i comportamenti inappropriati dei contadini e la dannosità del sistema produttivo si traducono nella messa in scena di immagini e narrative non diverse da quelle degli ambientalisti radicali (si veda il Quarto Capitolo).

Dall'altra parte ho potuto constatare come il contro-immaginario dei funzionari pubblici e la loro "militanza" socio-ambientale all'interno delle istituzioni presso cui lavorano, non si fondino affatto su tendenze progressiste ma tendano piuttosto ad avere una portata conservatrice: questa traspare dai riferimenti alla religione buddista e alla sensibilità ambientale della famiglia reale. Tali riferimenti mostrano l'allineamento di questi soggetti alle diverse manifestazioni dell'ideologia eco-buddista, che nella Thailandia contemporanea ha conosciuto di recente un successo crescente. Tale ideologia, come emergerà nel prossimo capitolo, si pone come alternativa locale alle ideologie sviluppatiste di stampo occidentale che hanno orientato le politiche economiche del paese per più di mezzo secolo.

3. IL PROTAGONISMO DEI MONACI AMBIENTALISTI E LA COSTRUZIONE DI PAESAGGI ECO-BUDDISTI

La religione buddista in Thailandia ha fornito elementi ideologici cruciali alla messa in discussione dei modelli di sviluppo capitalistico abbracciati dal paese dal Secondo Dopo Guerra in poi. Nei paragrafi che seguono verrà analizzato un processo che copre ormai l'arco di un ventennio, ovvero la produzione e circolazione di immaginari ambientali e paesaggistici ad opera di alcuni monaci buddisti thailandesi.

Le attività intraprese dai monaci di cui andrò a parlare sono tese a dipanare il senso di disordine ambientale scaturito dall'aggressiva alleanza tra stato e corporation nella gestione delle risorse ambientali e del paesaggio. L'auspicio dei monaci che presenterò in questo capitolo è quello di approfondire la conoscenza della legge di Natura (*thammachat*)⁴⁷ e di restituire al paesaggio thailandese e alle pratiche rurali adottate dai contadini locali le qualità morali ed estetiche proprie della gestione 'tradizionale' delle risorse naturali.

I monaci in questione credono che l'agricoltura tradizionale nord-tailandese sia strettamente intrecciata ai codici della morale buddista e la loro opera si può tradurre come un tentativo di moralizzare il paesaggio e le prassi agricole attraverso costruzioni di pratiche e immaginari alternativi a quelli messi in circolazione dallo stato e dalle imprese. La spettacolarizzazione di particolari concezioni dell'ambiente da parte dei monaci costituisce un mezzo efficace a contrastare gli effetti perversi della deforestazione e dell'industrializzazione dell'agricoltura.

⁴⁷ *Thammachat* è il vocabolo generalmente utilizzato in thailandese per riferirsi alla natura e alle leggi del suo funzionamento. Il termine è composto da due parole – *thamma* e *chaat* - derivanti dal pali e dal sanscrito, lingue morte dell'area indiana, da cui proviene buona parte del lessico thailandese moderno. Nel testo, più avanti userò diverse versioni della trascrizione della parola "legge", a seconda delle scelte di trascrizione degli autori che andrò a trattare. Il termine thailandese *thamma* (versione pali del termine sanscrito *dharma*) viene trascritto da alcuni con il termine *dhamma* (a seconda che la consonante dentale ण venga trascritto con t o con d) e si riferisce alla legge suprema dell'universo, che secondo gli insegnamenti induisti, regola il creato sotto ogni suo aspetto (Enciclopedia della Filosofia e delle Scienze Umane, 1996: 213). Nel simbolismo indo-buddista il *dharma* è associato ad una ruota (*chakra*, *chakka*), che rappresenta la ciclicità del divenire fenomenico. Nel buddismo il termine è anche associato alla dottrina dell'Illuminato. Il termine *chaat* (dal pali: *chaati*), invece, corrisponde al latino *natio*, *nis*, e sta ad indicare "l'origine, la nascita".

In primo luogo, dunque, esporrò le circostanze dell'emergenza di un'ideologia e di un immaginario ambientale di stampo eco-buddista basati sulla contestazione dei modelli di sviluppo capitalistico e sorti in seno al movimento religioso ispirato all'opera del monaco Buddhadasa Bikkhu (dagli anni Sessanta agli anni Ottanta). Rievocherò inoltre le prime sperimentazioni pratiche dell'ideologia eco-buddista sul terreno della conflittualità ambientale da parte di alcuni monaci radicali in varie zone del paese.

In secondo luogo, attraverso la presentazione delle figure di due monaci ambientalisti protagonisti del dramma ambientale nell'area di Nan, Phra Khru Pithak e Ajan Somkit, offrirò alcuni esempi della progressiva istituzionalizzazione delle pratiche di rappresentazione socio-ambientale scaturite dall'immaginario eco-buddista. Gli spazi forgiati dall'immaginazione e dalle performance dei monaci attivisti, così come gli eventi-spettacoli da questi creati, possono essere considerati eterotopie e eterocronie ambientali capaci di favorire e conservare un particolare ordine paesaggistico-ambientale e di formulare una peculiare estetica della natura.

La riflessione su queste personalità mi permetterà di mettere in evidenza come il paradigma eco-buddista si presti ad essere interpretato, da chi lo usa e da chi lo recepisce, sia in senso progressista che in senso conservatore: in esso infatti non solo è implicata la trasmissione di messaggi e immagini sulla morale ambientale ideale, ma anche sull'ordine politico più consono alla società rurale thailandese nel suo complesso.

3.1. Buddhadasa Bikkhu, il ritorno alla natura come espressione del 'conservatorismo radicale'.

3.1.1. La tradizione dei monaci della foresta e la genesi dell'eco-buddismo thailandese

Le correnti eco-buddiste thailandesi sono espressione locale delle tendenze moderniste del buddismo contemporaneo, tendenze che, a partire dal caso indiano e cingalese, si sono espresse e diffuse mediante un sempre maggior impegno sociale e coinvolgimento politico dei seguaci di questa religione. L'incontro tra buddismo Theravadin e religione protestante in Sri Lanka lungo il Novecento ha infatti favorito profonde trasformazioni della prassi religiosa, anche e soprattutto attraverso la democratizzazione e de-tradizionalizzazione del culto.

Il dibattito sulle trasformazioni della pratica religiosa e dell'esegesi dei testi buddisti a partire dalla integrazione di elementi pertinenti alla religione cristiana ha interessato molti autori come Ian Harris (1995), Gananath Obeyesekere e Richard Gombrich (1988),

Christopher Queens e Sally King (1996) e altri intellettuali. Tutti questi autori sottolineano la crescente tendenza dei monaci e dei laici buddisti a declinare la pratica religiosa nei termini di coinvolgimento e riflessione sui problemi sociali di un dato contesto. Queens e King definiscono tale trasformazione, manifesta a partire dallo scorso secolo e presente in molti paesi asiatici ed occidentali, con il termine di “buddismo socialmente impegnato” (*socially engaged Buddhism*) (Queens, King, 1996). L’eco-buddismo può senza dubbio rientrare in questa categoria più ampia, anche se è ancora in corso un acceso dibattito (Swearer, 2006) teso a chiarire se le tendenze ambientaliste del buddismo contemporaneo vadano ricercate in seno alle tradizioni asiatiche o rappresentino piuttosto un’innovazione favorita da intellettuali ed esegeti di origine occidentale.

Quest’ultima tesi è sostenuta, ad esempio, da studiosi autorevoli come Ian C. Harris (1995), uno dei maggiori interpreti del buddismo contemporaneo, a cui si allinea anche la mia personale posizione. Qualsiasi sia la prospettiva adottata, comunque, l’enfasi sulla lettura dei testi buddisti in senso ecologista in Thailandia ha implicato, almeno in parte, la rielaborazione da parte di esponenti dell’ordine monastico buddista (Sangha) di suggestioni ideologiche, configurazioni valoriali e prassi politiche connesse ai paradigmi ecologisti, socialisti e capitalisti elaborati in Occidente.

Non solo l’incontro con il cristianesimo e le dottrine filosofiche e politiche occidentali ha favorito l’emergere di una filosofia eco-buddista thailandese, ma anche altre circostanze storiche, come la rapida scomparsa e il revival nostalgico della tradizione dei monaci eremiti della foresta (*phrapaa, arahant*), un processo culturale che ha suscitato il vivo interesse di molti storici e antropologi europei e americani.

A questo proposito è utile ricordare, riprendendo gli studi filologici svolti dall’antropologo cingalese Stanley J. Tambiah (1976), che nel buddismo delle origini è possibile distinguere due differenti vocazioni monacali: quella dello studio dei testi sacri (sanskrito:*ganthadura*) e quella della meditazione (*vipassanadura*) rispettivamente riconducibili alle preferenze di due discepoli di Buddha, Moggallana e Sariputta (Tambiah, 1976: p.15-16). Questo dualismo, come sostiene Tambiah:

tende ad evocare un'altra celebre differenziazione tra monaci che abitano nei villaggi (*gamavasin o nagaravasin*) e monaci che vivono nella foresta (*arannavasin o vanavasin*). La vita nella foresta enfatizza il fatto di vivere distanti dalla società e di avere solo interazioni minime con il mondo laico, mentre la vita nei villaggi e nelle città implica regolari rapporti con i laici, e comporta ad esempio l’insegnamento della dottrina e la conduzione di rituali per costoro (...)(Tambiah, 1976:16).

In Thailandia e altrove queste due modalità non sono sempre state mutuamente esclusive. Come suggerisce Tambiah; ci sono casi in cui “monaci delle città hanno promosso la meditazione, mentre ci sono comunità di monaci della foresta che hanno prodotto celebri maestri” (1976: p.53).

Ad ogni modo nel corso della sua istituzionalizzazione il buddismo Theravadin (o Hynayana)⁴⁸ ha privilegiato la vocazione dell’insegnamento dei testi e la vita dei monaci nelle città e tale orientamento, nell’antico regno del Siam come nella Thailandia contemporanea, ha coinciso con la progressiva cooptazione del potere religioso da parte del potere secolare dei *mueang* (principati), culminata con la prima riforma del Sangha voluta da re Chulanlongkorn (Rama V) nel 1902.

Prima di quella data ogni monastero poteva darsi regole di successione interne e non necessitava di formule ufficiali di riconoscimento. L’assetto anti-autoritario e delocalizzato del culto buddista ha in certi casi costituito una minaccia per il rafforzamento del potere territoriale della dinastia Chakri, che a partire dal suo insediamento nella nuova capitale alla fine del XVIII secolo, dovette confrontarsi con le potenze occidentali e modellare il proprio regno sul prototipo dello stato-nazione europeo. Non esisteva a quei tempi un controllo del potere secolare sul tipo di insegnamenti trasmessi e le formule rituali spesso seguivano precetti disomogenei tramandati di generazione in generazione tra i monaci ed i propri allievi. Il controllo dei *mueang* sul Sangha, dunque, era del tutto aleatorio e incostante. Nel Siam ‘pre-moderno’ il problema dell’ortodossia e dell’ortoprassi religiosa si ponevano contestualmente e non in termini generali: le forme della superstizione popolare e la credenza negli spiriti (*phi*) si fondevano alle forme universalistiche del buddismo praticato nei monasteri.

Un primo tentativo di riforma e disciplina del culto avvenne per volontà di Rama IV, Re Mongkut, che prima di essere incoronato aveva fondato un nuovo ordine monastico (*nikay*), il Thammayuth, con l’idea di razionalizzare il culto buddista e depurarlo alle

⁴⁸ Gli storici della religione individuano due grandi ramificazioni nella tradizione buddista, convenzionalmente denominati Grande Veicolo e Piccolo Veicolo. La prima fascia di correnti religiose è diffusa in India, Cina, Giappone, Vietnam e Korea, il secondo invece si trova in Birmania, Thailandia, Laos e Cambogia, ed è minoritario rispetto alla prima. L’Hinayana è definito anche buddismo Theravadin (ovvero “dei maestri” dal sanscrito: *thera*). La differenza generale tra le due macrocorrenti è che la prima ha conosciuto una maggiore diversificazione e ha privilegiato l’avvicinamento diretto dei discepoli agli insegnamenti dell’Illuminato, mentre la seconda privilegia una strutturazione rigida del clero e un’adesione più marcata ai testi sacri (ovvero il *Tripitaka*, “i tre canestri” comprendenti la parabola della vita del Buddha, la teodicea e la scolastica buddiste).

pratiche animistiche di cui era intriso⁴⁹. Quello di Rama IV fu l'inizio di una tendenza poi culminata con l'assoggettamento formale delle organizzazioni monastiche all'apparato amministrativo dello stato. Problemi di sicurezza e stabilità politica interna facevano da sfondo a tale processo.

Non di rado, infatti, figure di santi della foresta (*araht* o *phi mi bun*, uomini che hanno accumulato meriti) hanno costituito una minaccia per l'ordine politico dei *mueang*, giustificando occasionali ribellioni della popolazione rurale nei casi in cui il sistema di tassazione imposto dai centri urbani si faceva troppo oppressivo. Nel 1901 si verificò un'insurrezione di questo tipo nelle campagne dell'Isan (regione nord-orientale) che spinse Chulalongkorn, figlio di Rama IV, a centralizzare e disciplinare il culto, proclamando sé stesso Patrono del Sangha e istituendo nella capitale un Patriarca Supremo da cui è poi dipesa la nomina degli abati e la disciplina del culto nelle aree periferiche del Regno (Kamala, 1997:10).

Dopo la rivoluzione democratica (1932) che portò alla Monarchia Costituzionale, nel 1942 è stata approvata una nuova riforma del Sangha in senso democratico. Ciò coincise con il ripristino delle prassi precedenti la riforma del 1902. La terza riforma del 1962, voluta dal maresciallo Sarit Thanarat e ancora in vigore, tese infine a ripristinare la centralizzazione operata da Chulalongkorn: con essa la gestione locale dell'ordine monastico Theravadin veniva riportata sotto il controllo della capitale Bangkok, ricalcando la struttura amministrativa dello stato. La statalizzazione del culto permise innanzitutto di disciplinare i monaci e i monasteri buddisti su tutto il territorio nazionale e di servirsi dei chierici e della loro influenza sui civili per portare avanti la modernizzazione e l'occidentalizzazione del paese (Kamala, p.229-30).

Come ha fatto notare a suo tempo Charles Keyes (1970) e come ricordano altri autori (Kamala, 1997, Darlington, 2000, Tambiah, 1976), dopo la terza riforma del Sangha, i monaci buddisti furono direttamente coinvolti in processi di modernizzazione diretti dallo Stato. Tra la fine degli anni Cinquanta ed i primi anni Sessanta vennero allestiti programmi di sviluppo rurale come il Thammathut ("L'ambasciata del Dharma", alla fine degli anni '50) e il Thamma Carik ("Dharma della consapevolezza", dal 1964 al 1966), diretti dalla Maha Chulalongkorn Buddhist University, che avevano come obiettivo la

⁴⁹ La creazione di questo nuovo ordine, che comprende meno del 10% dei monaci buddisti in Thailandia, è ricordato come l'unico scisma della storia del buddismo Theravadin siamese. Ad esso aderiscono soprattutto i membri dell'aristocrazia e della Casa Reale. Tutte le altre scuole e monasteri buddisti del paese, a partire dalla fondazione del Thammayuthnikay, ricadono nella categoria ampia e indifferenziata di *Mahanikay*.

modernizzazione del paese sotto il segno del buddismo di stato. Tali progetti condussero i monaci allineati al governo a propagandare, con scopi apertamente assimilazionisti, la religione buddista nelle aree popolate da gruppi etnici non-buddisti e a guidare le popolazioni rurali nella costruzione di strade, strutture sanitarie, scuole, opere idrauliche di canalizzazione e dighe. Questi monaci vennero definiti *phra patthanaa* (monaci dello sviluppo, monaci sviluppatori).

Allo stesso tempo con alcune leggi governative fu ostacolata la vita nomadica dei monaci eremiti (*thudong*), che secondo una secolare tradizione potevano dar vita ad eremi isolati nella foresta⁵⁰. I templi della foresta erano diffusi soprattutto a nord e nord est del paese, dove in quegli anni cominciava a diffondersi la guerriglia condotta dal PCT. Come suggerisce Kamala:

“Durante la guerra del Vietnam e l’isteria comunista degli anni Sessanta e Settanta i monaci Thudong, che vivevano nella foresta, e i monaci di campagna, che lavoravano insieme alla gente comune nei villaggi, erano etichettati come ribelli e simpatizzanti dei comunisti (...). I leader del governo percepivano i monaci Thudong come fannulloni incapaci di arrecare alcun beneficio (...) e li consideravano come ostacoli allo sviluppo nazionale e al progresso della religione” (Kamala, 1997: 240-241).

La millenaria tradizione dei monaci della foresta vide in quegli anni un inarrestabile declino causato sia dalla persecuzione dello stato anti-comunista nei confronti dei monaci eremiti, sia dalla scomparsa della foresta stessa, divorata dalle multinazionali del taglio, dall’agricoltura industriale e dalle operazioni di contro-guerriglia.

3.1.2. Buddhadasa Bikkhu, dai monaci della foresta ai prodromi dello spettacolo eco-buddista

La personalità che ha contrassegnato la prima fase di sviluppo di una filosofia ambientalista di stampo buddista in Thailandia fu Buddhadasa Bikkhu (1906-1993), monaco Theravadin fondatore di un movimento religioso vasto e frammentario basato sul ritorno al buddismo delle origini, sulla sua democratizzazione e sulla critica radicale dei modelli di sviluppo perseguiti dal paese a partire dal secondo dopoguerra.

⁵⁰ Il *thudong* (pali: *dutanga*) consiste nell’accettazione di 13 voti che si vanno a sommare ai 227 voti della pratica monastica Theravadin. I voti si basano sull’accentuazione delle condizioni di precarietà della vita quotidiana e su un vero e proprio nomadismo, che fonda il carattere eccezionale della vita dei monaci della foresta. Queste conducono il rinunciante a conoscere i propri limiti corporei e mentali in ambienti impervi e densi di pericoli, a venire a contatto con popolazioni non buddiste e a perfezionare la propria conoscenza del dhamma e delle pratiche meditative proprio attraverso l’auto-esclusione dalla vita civile. (Rossi, 2008:145)

L'esaltazione della pratica ascetica negli spazi selvaggi della giungla tropicale fu uno dei punti chiave del revival buddista di cui Buddhadasa fu iniziatore e coincise con il ripensamento del rapporto tra l'uomo e la natura (Gosling, 2001: 86-109) proprio in una fase di rapida modernizzazione delle aree rurali del regno. La posizione di Buddhadasa sfidava l'ideologia di sviluppo economico diretto dallo stato, basata sull'accesso ineguale alle risorse del paese e sul loro sfruttamento intensivo. In queste pagine mi limiterò ad evocare le tappe della storia thailandese e di quella di Buddhadasa che ritengo connesse alla formazione ed implementazione di un ideale politico, etico ed estetico di stampo eco-buddista. Le mie fonti principali sono le riflessioni di Suchira Payulpitak, una sociologa thailandese autrice di una tesi di laurea (1991) e di alcuni saggi sulle implicazioni culturali del movimento religioso fondato dal monaco. Ho inoltre preso in esame alcuni testi dello stesso Buddhadasa e lo studio compiuto dal filologo francese Louis Gabaude (1988) sulle specifiche interpretazioni delle scritture buddiste (ermeneutica buddista) avanzate dal monaco alla luce dei mutamenti storici della società thailandese e della sua epoca

Negli anni della dittatura di Sarit il pensiero di Buddhadasa aveva cominciato a manifestare i suoi elementi innovativi e di rottura – basati ad esempio sull'idea che non solo i monaci ma anche i laici potessero giungere al *nirvana* e sull'importanza di avvicinare il linguaggio criptico della religione buddista (*pasaa tham* - la lingua del Dharma) a quello del volgo (*pasaa khon*) (Gabaude, 1988:55). Buddhadasa fu uno dei pochi monaci buddisti a criticare con dichiarazioni pubbliche le prassi di sviluppo materialistico promosse dal maresciallo Sarit Tanhat e dai NESDB. L'elaborazione ideologica del monaco dovette confrontarsi in modo critico con le formazioni ideologiche conflittuali che avevano dato vita alla Guerra Fredda: quella comunista e quella capitalista. Se da una parte il maestro rigettò il materialismo insito nei modelli di sviluppo perseguiti dell'alleato statunitense, allo stesso tempo si espresse contro l'autoritarismo dei governi comunisti di Vietnam, Russia, Cina e Laos.

In quegli anni, ad esempio, il maresciallo Sarit scoraggiò esplicitamente l'insegnamento del concetto buddista di *santosa* (essere soddisfatti di ciò che si possiede) perchè contrario agli obiettivi di sviluppo economico perseguiti dal governo; a questo riguardo Buddhadasa sostenne che la promozione dell'idea di *santosa* potesse invece essere un incentivo allo sviluppo non materialistico dell'economia e della società (Suchira Payulpitak, p.150). Tali critiche valsero al monaco accuse di comunismo in un epoca in cui Bangkok si accingeva a contrastare l'opera del Partito Comunista Thailandese (PCT), il

quale, sebbene fuori-legge dagli inizi degli anni Cinquanta, si faceva sempre più popolare in tutto il paese.

Buddhadasa Bikkhu fondò il tempio Suan Mokh (giardino della liberazione) nel sottodistretto di Chayia, nella provincia di Surat Thani nel 1932. In questo tempio si svolse la sua attività di studio e meditazione e da qui diffuse il suo insegnamento ispirato alla tradizione dei *phra paa*, i monaci asceti della foresta (Taylor, 1993, 1998; Tambiah, 1976; Kamala, 1997).

Il radicalismo presente nella reviviscenza e democratizzazione della pratica ascetica può essere connesso al modo originale in cui Buddhadasa immaginava il futuro politico del suo paese. In un importante saggio, che sintetizzava la posizione del monaco verso la situazione politica a lui contemporanea e intitolato *Dhammic Socialism* (1986) Buddhadasa sottolineò l'importanza di riscoprire il socialismo implicato nella legge di natura (*thammachat*), nell'interdipendenza e co-generazione di tutte le cose (*paticca sammuppada*); un socialismo a cui il Buddha stesso prese parte come 'compagno', un termine del gergo comunista che il maestro non esitò a utilizzare, operando un'inedita connessione tra buddismo, socialismo ed ecologismo:

“L'illuminato era veramente un 'compagno' (comerade) della Natura. Era nato 'sul terreno', raggiunse l'illuminazione 'sul terreno', si sedette, dormì, insegnò e morì per terra. (...). Noi dovremmo rimanere fermamente ancorati alla Natura. (...).Dovremmo essere 'compagni' della Natura e invece la disprezziamo. Dovremmo vivere in accordo con i diritti che la Natura stessa ci ha dato, invece accumuliamo sconsideratamente risorse in magazzini, banche e granai.(...). Non disprezzate né temiate il termine socialismo, né temiate di essere chiamati comunisti e venire arrestati. Se la cosa vi fa sentire più a vostro agio aggiungete ancora una parola e chiamatelo Socialismo del Dhamma. (...). E' questo genere di socialismo che può aiutare gli esseri umani a sopravvivere nel mondo moderno” (Buddhadasa, 1986: 71-73)

Lo stampo apertamente radicale di questa miscela ideologica non deve però trarre in inganno sull'impostazione della speculazione socio-politica di Buddhadasa, i cui tratti erano invece marcatamente conservatori. Uno dei saggi di cui è composto *Dhammic Socialism* è infatti intitolato *Dictatorship of Dhammic Socialism*. Qui Buddhadasa sostenne che la realizzazione del socialismo del Dhamma e la conservazione della moralità della natura (pali: *siladhamma*) andassero intesi come manifestazioni necessarie del potere politico dei monarchi buddisti.

Rifacendosi agli esempi di sovrani illuminati come Asoka, il re buddista vissuto nel IV secolo a C., e ai monarchi delle dinastie siamesi, come il celebre Re Ramkhamheang di Sukhothai (il primo regno siamese, XIII secolo d.C.), fedeli ai dieci precetti relativi alle

virtù morali del re (*dasarajadhamma*), il monaco arrivò a sostenere che il modello di socialismo ‘dhammico’ più appropriato fosse quello espresso dal potere assoluto del sovrano.

Si consideri il seguente passo, che ritengo utile a comprendere non solo la vena conservatrice del pensiero del monaco, ma anche la peculiare forma di legittimazione del potere politico offerta dalla sua personale interpretazione dei testi vicini al buddismo delle origini:

“Il monarca ideale soddisfa tutti e dieci i precetti relativi alle virtù reali⁵¹ per come questi sono presentati negli scritti Pali. Dobbiamo considerare queste cose come se appartenessero al passato, dal momento che abbiamo deciso di dare fine alla monarchia assoluta perchè pensiamo che faccia parte del passato? Se un monarca governa come un tiranno, allora sì che è giusto liberarsene. Ma se il monarca soddisfa tutti e dieci i precetti relativi alle virtù reali allora il suo governo incarna i principi del socialismo e porterà al contenimento della società. Sotto un tale governo non vi saranno oppressori capitalisti o una divisione del lavoro secondo la ricchezza e il potere. Non ci sarà una classe di lavoratori risentiti e oppressi e senza la possibilità di accumulare ricchezza per sé stessi. Un vero governo socialista dovrebbe incarnare le caratteristiche del Dharma. (...). Per il fatto di porre dei limiti alla libertà potrebbe essere chiamato dittatoriale; ma esso mantiene un equilibrio armonico che porta benessere nella comunità ed estende in questo modo il socialismo della Natura alla base di un sistema politico.” (Buddhadasa, 1986: 90).

Il monaco era perfettamente consapevole della scarsa dimestichezza degli occidentali per simili idee. Le elaborazioni di Buddhadasa incarnavano l’originalità del contesto indo-buddista ripetto a quelli occidentali, originalità che si riflettevano nelle sue idee della conservazione della natura e dell’ordine politico. Non a caso egli stesso accettò di definire il proprio pensiero “conservatorismo radicale”.

Il conservatorismo radicale promosso da Buddhadasa si rifletteva anche nell’organizzazione dello spazio spirituale ‘ideale’ del Suan Mokh, realizzato a partire dal 1932 con i risparmi della madre del monaco. Un breve sguardo al paesaggio dei templi cari a Buddhadasa potrà in seguito valere come riferimento nell’analisi delle sperimentazioni eco-buddhiste a Nan. Volendo infatti riprendere le argomentazioni del Primo Capitolo, in cui si è introdotto il concetto di eterotopie ambientali realizzate per mettere in scena rapporti socio-ambientali diversi da quelli dominanti nella società, è possibile pensare al Wat Suan Mokh e altri spazi concepiti in modo analogo, come a

⁵¹ Nello stesso saggio (1986:95) Buddhadasa elenca queste virtù, presentate nel Jataka, la collezione folklorica sulle vite (pali:*chaati*) precedenti del Buddha: generosità (*daana*), moralità (*sila*) liberalità (*pariccaga*), rettitudine (*ajjava*), gentilezza (*maddava*), auto-contenimento (*tapo*), mitezza (*akkodaha*), innocuità (*avihamsa*), indulgenza (*khanti*), tolleranza (*avirodhana*).

eterotopie ambientali, o, in modo ancora più preciso, come a eterotopie di stampo eco-buddista.

Come suggerisce Suchira il tempio di Buddhadasa divenne un centro di ideologia (*center of ideology*): entro i suoi confini non solo Buddhadasa mise in scena il recupero dell'armonia tra uomo e natura attraverso il revival della pratica ascetica dei monaci della foresta, ma aprì uno spazio in cui venivano (e vengono ancora) messe in atto strategie di democratizzazione, aggiornamento e rielaborazione degli insegnamenti buddisti. La doppia funzione del tempio, che anticipava le caratteristiche principali del movimento religioso di Buddhadasa - ritorno alla natura e democratizzazione del buddismo attraverso il linguaggio dei media - è testimoniata da due *evidenze sceniche* del Suan Mokh.⁵²

La prima di queste di queste riporta alle osservazioni presentate sul processo di arboreizzazione dell'immaginario ambientale diffuso in Thailandia (si veda il Primo Capitolo) e concerne il mantenimento e l'esaltazione di un paesaggio selvatico intorno al Suan Mokh. Lo scenario del tempio, collocato nel distretto di Chaiya (provincia di Surat Thani), riproduceva, secondo le esplicite intenzioni di Buddhadasa, il modello dei *wat paa* (templi della foresta) diffusi nel nord e nel nord-est del paese: il Suan Mokh, infatti, è circondato da boschi, da corsi d'acqua e abitato da diverse specie animali domestiche e selvatiche. Come scrive Suchira Payulpitak, l'allestimento di uno spazio di questo tipo, che andava in controtendenza rispetto ai tentativi di disciplinare e scoraggiare la prassi ascetica da parte dello stato 'sviluppista', è diventato popolare grazie al revival inscenato nel *wat paa* Suan Mokh:

Oggi il fatto di allestire un giardino simile ad una foresta naturale come a Suan Mokh è divenuto un modello di residenza per quei monaci che vogliono condurre la propria vita come quella condotta dai monaci durante la vita del Buddha (...). Ci sono molti monaci che stanno tentando di modificare i propri templi per dare loro la forma di centri monastici immersi in una foresta naturale, come quelli esistenti ai tempi di Buddha.(Suchira Payulitak, 1991:174).

Nel Wat Suan Mokh Buddhadasa ha dunque voluto riprodurre uno spazio 'altro', eterotopico appunto, in cui concretizzare un utopico buddismo delle origini, secondo cui il rapporto con la natura e la contemplazione della stessa sono veicoli supremi di consapevolezza spirituale⁵³.

⁵² Non mi è stato possibile visitare il Suan Mokh durante i miei soggiorni. Dunque mi riferisco alle descrizioni di Suchira Payulpitak.

⁵³ Nel nord della Thailandia il tempio a cui Buddhadasa fece riferimento durante i suoi viaggi nella regione settentrionale è il Wat U Mong di Chiang Mai, un santuario che sorge a circa cinque chilometri

Buddhadasa nei suoi scritti, nei suoi sermoni e nella sua condotta si soffermò spesso sull'importanza degli alberi e della foresta: non solo la parabola di Buddha è costellata di eventi in cui gli alberi hanno un ruolo fondamentale, ma le stesse metafore utilizzate dal fondatore del buddismo sono ricche di parallelismi tra la vita umana e quella delle specie vegetali (Rossi, 2008: 146-149) e Buddhadasa, se ne servì spesso per rendere intelligibili le proprie speculazioni.

Buddhadasa, coerentemente con i suoi insegnamenti, nel suo tempio proibiva il taglio degli alberi, a meno che il legname non fosse utilizzato con parsimonia. Come ricorda uno dei più celebri tra i suoi seguaci, Phra Ajan Pongsak Techadammo, in un'intervista con Suchira nel 1990:

(...) Un giorno Buddhadasa ci istruì su come gli alberi abbiano valore per le nostre vite. Potrei riassumere dicendo che gli alberi rappresentano una risorsa illimitata per gli esseri umani. E' grazie agli alberi alle piante che l'uomo soddisfa quattro bisogni fondamentali: nutrimento, rifugio, abbigliamento e medicine. Gli alberi creano e proteggono l'equilibrio della natura. Una consapevolezza del valore di questi benefici fa parte di una condotta morale appropriata. In poche parole il senso di gratitudine è l'essenza della moralità buddista. (...) [citando le parole di Buddhadasa]. "La natura è bella e pura. Non è possibile che i monaci non riescano a vedere tale bellezza e purezza. I monaci che non le colgono non possono arrivare alla Verità" (Phra Pongsak Techadammo, 1990, citato in Suchira, 1991: 217).

Gli alberi in questa visione rappresentano la natura stessa e l'attitudine degli uomini verso gli alberi riflette la loro attitudine verso il Dhamma: il conservazionismo eco-buddista, dunque, si costituisce su un asse parallelo al conservazionismo di stato e, grazie alla riflessione di Buddhadasa, si è imposto come motore di uno sviluppo alternativo, capace di integrare l'elemento umano a quello naturale.

Come si è detto esiste una seconda evidenza scenica del paesaggio del Wat Suan Mokh che permette di riflettere sulla democratizzazione dell'insegnamento buddista e sulle connotazioni ecologiste del revival delle pratiche ascetiche nella foresta. Suchira Phayulpitak, infatti, ricorda come il centro del paesaggio del Suan Mokh fosse il Teatro dello Spirito, un edificio tappezzato di immagini della vita del Buddha e degli *arahant* (santi buddisti) contemporanei e utilizzato come centro audio-visuale in cui l'insegnamento religioso veniva trasmesso attraverso le rappresentazioni mediali.

dal centro cittadino, in un'area ricoperta di foresta. Nel tempio si trova anche una piccola biblioteca in cui sono raccolti tutti i saggi di Buddhadasa tradotti in più lingue, occidentali e asiatiche, e una vastissima collezione di audiocassette con i suoi insegnamenti. Qui l'allestimento scenico del tempio richiama quello del Wat Suan Mokh. Su molti alberi sono affissi cartelli con frasi in thailandese ed inglese che ricordano il profondo legame tra gli esseri umani e la natura.

Suchira ha definito il Teatro dello Spirito come il centro focale (*focus*) dello spazio del Suan Mokh, e lo stesso Buddhadasa nei suoi sermoni e nei suoi scritti fa riferimento a questo spazio come a un luogo diverso dai semplici teatri: in questo luogo, infatti, Buddhadasa voleva mettere in scena e illustrare la ‘scienza della mente’; una scienza che ha strette connessioni con la legge della natura:

“(…) Qui abbiamo un dipinto sul muro in cui è scritto: una mente vuota può sentire l’erba crescere”. Cosa significa? (...) è come dire che se noi abbiamo una mente svuotata dell’egoismo e dalle tentazioni possiamo (...) sentire la voce della Natura. L’immagine è quella dell’erba che danza nella brezza. Questo è un esempio per aiutare la gente a capire come la mente lavora, e questo è il motivo per cui noi chiamiamo questo posto Teatro dello Spirito.” (Buddhadasa, 1986:73)

E’ infine importante riflettere sul ruolo dei media nella propagazione del messaggio del maestro di Chaiya. La democratizzazione della partecipazione religiosa, nel movimento di Buddhadasa, è stata infatti incentivata mediante l’uso didattico dei mass media ed attraverso la pubblicizzazione e messa in scena del messaggio religioso non solo nel Teatro dello Spirito e entro i confini del Wat Suan Mokh, ma ben oltre. Nell’arco di circa cinquant’anni ciò è avvenuto in vari modi: attraverso la circolazione della rivista *Buddhasatsana* (fondata dallo stesso monaco e da suo fratello) e di numerosi libricoli editi soprattutto a Bangkok; mediante l’incisione di audio-cassette con i sermoni del monaco e tramite la realizzazione e diffusione di video-documentari sulla vita nel tempio Suan Mokh; e infine anche per mezzo di programmi radio e mediante l’organizzazione di eventi ‘complessi’ come meeting, seminari formativi e conferenze.

Alcuni discepoli di Buddhadasa, come Phra Pahyom, in seguito divenuto abate del tempio Suan Kaew di Nonhaburi (vicino a Bangkok), utilizzarono nuovi stili di predicazione per avvolgere l’audience, soprattutto quella giovanile, utilizzando stili retorici teatralizzati, ricorrendo all’umorismo e ad un linguaggio scanzonato che spesso scandalizzò i rappresentanti più conservatori del Sangha, (Kamala, 1997: 276) ma che allo stesso tempo aveva l’effetto di sollecitare la partecipazione e l’attenzione del pubblico.

3.1.3. Il movimento di Buddhadasa e i monaci conservazionisti (*phra nak anurak*)

L'attività e le speculazioni di Buddhadasa Bikkhu hanno direttamente condizionato le forme dell'ambientalismo thailandese e hanno inaugurato specifiche visioni del paesaggio rurale che col tempo sono divenute esemplari.

Gli esiti del movimento religioso di Buddhadasa, come sottolineato da Suchira, furono differenti a seconda del contesto: dall'attrarre prevalentemente una audience urbana proveniente dai ceti medio-alti, il movimento, attraverso i discepoli del Suan Mokh, negli anni Ottanta conobbe una larga diffusione anche nelle campagne. E se nei contesti urbani gli insegnamenti di Buddhadasa furono utilizzati dai seguaci laici soprattutto in senso individualistico e come mezzo di realizzazione personale (si veda anche il Quarto Capitolo), nelle aree rurali la mediazione di monaci ispirati al maestro ha condotto della rivalutazione del ruolo delle comunità nella conservazione della natura e del paesaggio.

Sebbene Buddhadasa non incentivasse un coinvolgimento diretto dei monaci nella promozione di attività sociali e politiche alternative al modello di sviluppo capitalistico, di fatto tra la fine degli anni Ottanta e nel corso degli anni Novanta chierici e laici ispirati alla sua riflessione – ed in particolare all'ultima fase del pensiero di Buddhadasa, in cui il monaco diede particolare risalto alle tematiche conservazioniste ed ecologiste – cominciarono ad impegnarsi nella realizzazione di iniziative attivamente dirette alla trasformazione della società thailandese, sia attraverso la riflessione intellettuale sia attraverso l'implementazione del messaggio eco-buddhista nelle aree rurali.

L'attivismo di monaci direttamente ispirati all'insegnamento di Buddhadasa e operativi nei propri villaggi, e con esso la diffusione di un movimentismo e di attività di stampo eco-buddhista, furono inizialmente considerati manifestazioni di ambientalismo 'dal basso', quello che in inglese è comunemente designato come *grassroots environmentalism*. Queste forme di attivismo si sono inizialmente registrate in relazione a controversie locali concernenti la gestione delle risorse naturali. In cui alcuni membri del Sangha hanno avuto un ruolo attivo di difesa e supporto delle rivendicazioni delle comunità locali contro le imposizioni dello stato e l'arroganza delle imprese private interessate allo sfruttamento delle risorse nazionali. Come sottolinea Susan Darlington (2000), antropologa che per prima si interessò all'emergenza di un'etica e di una prassi ambientaliste da parte di alcuni membri dell'ordine monastico, questi monaci hanno definito sé stessi *phra nak anurak*, monaci conservazionisti, anche se nella letteratura antropologica in lingua anglosassone sono divenuti celebri come monaci ambientalisti o ecologisti (*environmentalist monks* o *ecology monks*).

Alcune vicende connesse alle nuove forme di protesta innescate da questi soggetti sono oggi divenute pietre miliari dell'ambientalismo eco-buddista thailandese e a quel tempo godettero di una risonanza nazionale, garantita dall'apparizione degli stili contestazione e da una consistente copertura mediatica. Sono considerati esempi illustri quelli di Phra Phongsak Techadammo (Suchira, 1991 e 1992) e Phra Prajak Khuttajitto (Taylor, in Hirsch, 1997; Darlington, 2000).

Phra Pongsak, allievo di Buddhadasa al Wat Suan Mokh si distinse per la sua opera in difesa di alcune comunità risicole di *khon mueang* (t'ai del nord o t'ai yuan) insediate alle pendici del Doi Inthanon, il monte più alto del paese (provincia di Chiang Mai). Queste comunità accusavano i gruppi etnici Hmong insediati nelle foreste a monte di essere responsabili della grave deforestazione che stava causando siccità e piene improvvise a valle. I progetti di sviluppo rurale promossi dalla cooperazione internazionale e dal Ministero dell'Agricoltura, improntati allo sradicamento delle colture d'oppio prodotte dai *chao khao* (i gruppi etnici non t'ai insediati nelle aree collinari, tra cui gli Hmong, appunto) mediante la loro sostituzione con piantagioni commerciali di cavoli, erano di fatto la causa principale della deforestazione sul Doi Inthanon. La coltura del cavolo, infatti, assorbiva molta più acqua e richiede aree di coltivazione molto più ampie delle piantagioni di oppio: questo fatto aveva indotto gli Hmong a deforestare vaste aree. La gente dei villaggi a valle pensava tuttavia che la progressiva scarsità delle acque nelle aree pianeggianti, e dunque la progressiva inefficienza dei sistemi di irrigazione delle risaie (il sistema cosiddetto *mueang fai*) a fondo valle fosse causata dalle pratiche ecologiche dei gruppi etnici minoritari, senza prendere troppo in conto il fatto che queste trasformazioni erano state indotte da programmi di sviluppo diretti da altri agenti.

Pongsak aveva preso alla lettera i messaggi conservazionisti di Buddhadasa e organizzò atti di protesta fino ad invadere, insieme ad alcuni contadini valligiani, la foresta che circondava i villaggi Hmong incriminati e a recintarla per renderla inaccessibile ai tribali. Con picchetti, filo spinato e bandiere riportanti il tricolore thailandese e lo stemma della monarchia, Pongsak diede dunque dimostrazione di come la protezione della natura sotto il segno del buddismo potesse facilmente combinarsi con ideali nazionalisti e monarchici, fungendo da dispositivo di esclusione etnica e stigmatizzazione socio-ambientale delle minoranze.

Tra i monaci che negli anni della predicazione di Buddhadasa agirono in sintonia con gli insegnamenti del maestro di Chaiya va ricordato brevemente l'esempio di Phra Prajak Khuttajitto, originario dell'Isan. Phra Prajak si impegnò nella difesa di alcuni villaggi da

un progetto governativo, il KJK project (Pye, 2005), inteso a sostituire una vasta porzione di foresta naturale, corrispondente alle aree in precedenza occupate dalla guerriglia, con piantagioni commerciali di eucalipto destinate al mercato giapponese. Secondo il progetto, che doveva essere relizat nei pressi della riserva di Khao Yai, migliaia di famiglie contadine che nella fase anti-comunista erano state incentivate a coltivare le aree boschive avrebbero dovuto essere dislocate dai propri villaggi e re-insediate in aree stabilite dal governo.

Phra Prajak, che viveva e praticava il *thudong* in quelle zone, si schierò in difesa della popolazione rurale e della foresta, e prese ad organizzare eventi di resistenza diretta agli ufficiali del Dipartimento Forestale (*Royal Forestry Departement*, RFD) impegnati nel KJK venendo infine arrestato con l'accusa (o meglio la scusa) di aver tagliato illegalmente degli alberi per costruire un tempio all'interno della riserva stessa (Taylor, 1998). A giudicare dall'infausta conclusione delle vicende che lo hanno visto coinvolto, secondo Kamala Tiyanich (1997:226-251) Phra Prajak, perseguitato dalle autorità nella sua battaglie per la protezione della foresta e la difesa dei contadini locali, ha simboleggiato l'epilogo della tradizione dei monaci della foresta in Thailandia.

In modo complementare, tuttavia, è possibile sostenere che tale epilogo nascondesse il germe di una nuova era. Kamala, infatti, ricorda anche come Phra Prajak durante la sua militanza in difesa della foresta e dei villaggi sia stato uno dei primi monaci thailandesi a praticare il rituale neo-buddista del *buad paa*, la consacrazione della foresta, per incentivare la popolazione alla protezione della natura.

Questo rituale di stampo ecologista è divenuto estremamente popolare intorno alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso grazie all'opera di Phra Khru Manat Natheepitak, abate del tempio Bodharma nella provincia di Phayao (collocata tra quelle di Nan e di Chiang Rai, a nord del paese) e di alcuni altri monaci ambientalisti.

Phra Manat elaborò per la prima volta il rituale in seguito ad una vicenda singolare: alcuni operai che avevano segato un albero di *ficus* (l'albero sotto cui si ritiene che il Buddha abbia ricevuto l'illuminazione) vicino al tempio Bodharma per permettere la costruzione di una strada erano stati colpiti da una serie di eventi infausti. La gente del posto credeva che quegli operai avessero commesso un sacrilegio tagliando un albero caro al Buddha. Mosso dalla volontà di preservare la foresta Manat intuì da questo episodio che la santificazione simbolica degli alberi poteva costituire un'arma efficace alla sensibilizzazione delle popolazioni locali sulla necessità di preservare l'ambiente.

Diffuso in tutto il paese dai monaci interessati alla conservazione ambientale, il rito si svolge generalmente di fronte ad un pubblico di laici che può comprendere residenti locali ma anche ospiti illustri provenienti da altre parti del paese o addirittura dall'estero, e si richiama alla consacrazione dei novizi, ovvero a quella cerimonia mediante cui un uomo, nel rito Theravadin, viene fatto monaco. Alla fine della cerimonia, infatti, gli astanti sono tenuti a compiere il gesto emblematico di circondare e legare gli alberi più grossi delle foreste locali con drappi di stoffa arancione utilizzati dai monaci come abiti (*pha phra*)⁵⁴ per ricordare che questi sono sacri, come la persona di un monaco. Questo gesto costituisce il momento cruciale della cerimonia e serve ad istruire la gente dei villaggi locali, i contadini, i bambini, i notabili, coinvolta nella performance sulla necessità di proteggere e preservare i boschi minacciati dalla rapida modernizzazione e dall'estrazione intensiva delle risorse naturali ad essa connessa. Gli alberi consacrati diventano altro che una mera risorsa da abbattere e sfruttare. Chi infatti abbatte un albero consacrato alla conservazione può cadere vittima di sciagure e malasorte.

La cerimonia di santificazione della foresta è significativamente divenuta popolare nel momento di massimo declino della tradizione dei monaci della foresta e nella fase in cui la Thailandia, come si è ricordato nel precedente capitolo, subiva i primi gravi shock ambientali provocati dalla massiccia deforestazione.

Va anche ricordato che Manat utilizzò anche il *sueb chataa*, rito pagano legato alla tradizione brahmanica pre-buddista⁵⁵ diffusa a nord del paese, che si celebra con l'intenzione di favorire l'allungamento della vita degli individui e che viene generalmente celebrato per la comunità in casi di malattie, carestie ed epidemie, o semplicemente come rito di buon auspicio. Applicando questo rito alla foresta e alle acque dei fiumi locali

⁵⁴ Louis Gabaude (2010) sottolinea come la maggior parte degli antropologi anglosassoni che si sono occupati del *buad paa* abbiano tradotto il termine *buad* con il termine inglese *ordination* (ordinazione). Gabaude propone un'altra traduzione del termine, che considera più appropriata. Il vocabolo *buad* andrebbe tradotto con *consacration*, consacrazione, perché con questo termine si indica la dedizione della vita una persona ad una particolare condotta, mentre il termine ordinazione si riferisce alla inclusione di un individuo in un particolare ordine monastico. Questa distinzione ha senso nell'universo cristiano e non in quello buddista, dove esiste un solo ordine monastico. In queste pagine accoglierò parzialmente la proposta del filologo francese, utilizzando prevalentemente il termine *consacrazione*, fatta eccezione nei casi in cui mi riferisco all'opera di autori che hanno preferito tradurre il termine *buad* con *ordination*.

⁵⁵ Gli studi storici ed archeologici sulle forme religiose antecedenti allo stabilirsi dell'egemonia buddista nelle valli fluviali delle aree settentrionali del paese hanno messo in evidenza una molteplicità di connessioni con l'universo politeista di matrice induista. Durante i regni induisti diffusisi nel Sud Est Asiatico tra il I e il X secolo d.C., l'induismo influenzò i culti locali di tutta l'area. L'animismo sincretico derivante da tali commistioni ha dato luogo a forme religiose che in letteratura vengono generalmente definite brahmaniche o, in modo più generico, pre-buddhiste (Davis, 1984).

(minacciati dall'inquinamento e dalla pesca eccessiva), Manat operò un riadattamento dei costumi locali, investendo la natura e il paesaggio di pratiche religiose animiste e buddiste, generalmente destinate agli esseri umani.

All'esempio di Phra Manat, attraverso ripetute visite nel distretto di Phayao, fin dai primi anni Novanta, si ispirò anche un monaco dell'area di Nan, poi divenuto uno dei più celebri monaci ambientalisti (*phra nak anurak*) attivi nel paese, Phra Khru Pithak Nanthakhun. Dedicherò a questo personaggio ed uno dei suoi diretti successori, Phra Somkit, le rimanenti pagine di questo capitolo per mostrare come questi protagonisti locali del movimento eco-buddista e pioniere dell'ambientalismo locale "dal basso", siano col tempo divenute tra i più importanti attori dello spettacolo ambientale egemone nell'area di Nan.

3.2. Phra Khru Pithak e Hug Mueang Nan (HMN): eco-buddismo e orto-prassi rurale nell'area di Nan

3.2.1. Phra Khru Pithak e Hug Mueang Nan

La parabola biografica di Phra Khru Pithak e quella del suo allievo Ajan Somkit, che ho conosciuto di persona e frequentato durante il soggiorno a Nan, riflettono la progressiva istituzionalizzazione dei codici e delle pratiche eco-buddisti nel panorama della gestione economica e paesaggistica delle risorse locali. L'immaginario scaturito da tali codici e pratiche, che inizialmente si sono proposti come alternativi e resistenti ai paradigmi della gestione ambientale dettati dagli interessi dello Stato e del mercato, nel corso degli anni ha perso la sua aura antagonista. A Nan i monaci sono registi e protagonisti del movimento eco-buddisti e figurano anche come autori e attori di un gioco delle parti tra esponenti del Sangha, contadini e notabili locali. Le regole del gioco, centrato come si è annunciato, su strategie di spettacolarizzazione dell'ordine ambientale mediante l'allestimento di paesaggi ideali, permettono di fondere tra loro gli interessi economici e pubblicitari di attori e agenzie diversamente interessati alle risorse naturali locali.

Susan Darlington (2000, 2003) e Henry Delcore (2000, 2004) sono i due antropologi americani che hanno studiato in modo approfondito il lavoro di Phra Khru Pitak negli anni Novanta. Il lavoro di Darlington si è concentrato sulle trasformazioni dell'etica buddista in senso ecologista nell'area provinciale per opera del monaco di Nan, mentre Delcore ha approfondito le implicazioni politiche del lavoro di Phra Khru Pithak.

Entrambi questi autori forniscono numerosi dati biografici sul monaco, che era figlio di un *khon mueang* e di una *kahmu* (gruppo etnico aborigeno parlante un dialetto khmer) e aveva espresso sin da bambino il proprio interesse per la vita religiosa.



Phra Khru Pithak, fondatore della ONG Hug Mueang Nan

Il padre era un cacciatore e Pithak aveva assistito più volte e con sofferenza all'uccisione di animali che considerava innocenti. La densa foresta che circondava Ban Kiu Muang, il suo villaggio natale (compreso nel distretto cittadino fino agli anni Novanta, periodo in cui il villaggio è stato riassorbito nel neonato distretto di Santisuk), era andata scomparendo molto rapidamente durante la transizione economica che stava facendo della Thailandia un forte esportatore di legname e di beni agro-alimentari. Gli abitanti del villaggio di Pithak come molti contadini della zona partecipavano più o meno direttamente alla progressiva distruzione della foresta: come manovali assoldati dalle compagnie del taglio, oppure sfruttando gli incentivi delle politiche di sviluppo agricolo e disboscando per fare spazio alle coltivazioni di mais nelle riserve forestali. Pithak ha sfidato apertamente il capovillaggio del suo paesino, che era stato sorpreso a commerciare illegalmente legname tagliato nelle foreste vicine. Le prime manifestazioni di dissenso del giovane Pithak erano dunque rivolte all'interno della sua stessa comunità.

Come molti monaci egli non si è sempre fermato nel suo paesino natale. Intorno all'età di vent'anni, si è trasferito a Nan, e poi a Nonthaburi, vicino a Bangkok per completare i suoi studi religiosi. A Bangkok ha avuto occasione di familiarizzare con monaci legati al movimento di Buddhadasa Bikkhu e di apprendere nuove tecnologie della comunicazione, di cui in futuro avrebbe fatto largo uso in qualità di attivista, utilizzandole nei momenti di formazione su problemi economici e ambientali affrontati dai contadini della sua provincia. Delcore (2000:173-174) sostiene che per Phra Khru Pithak "(...) l'esperienza di formazione al Wat Chonprathaan (...) ha segnato l'inizio della sua carriera come monaco ecologista.". L'antropologo americano, inoltre nota come l'utilizzo di apparecchiature audiovisive, *slides*, fotografie e di altre tecnologie della comunicazione appreso al Wat Chobprathaaan dagli allievi diretti di Buddhadasa sia divenuta una strategia vincente nella propagazione del messaggio eco-buddista da parte di Pithak e dei suoi numerosi collaboratori.

Come lo stesso monaco ha sottolineato in mia presenza durante un'intervista rilasciatami nell'ottobre 2009, la sua opera si distanzia da quella di Phra Manat (l' 'inventore' della consacrazione degli alberi, *buad paa*) per un particolare aspetto. Mentre Phra Manat era interessato soprattutto a sensibilizzare la gente del proprio villaggio, Pithak sin dagli esordi del suo impegno ambientalista ha tentato di ampliare il più possibile lo spazio di riverbero del suo messaggio, chiamando giornali, radio e televisione a documentare le cerimonie neo-buddiste da lui svolte ed raduni da lui organizzati, permettendo così che tali eventi avessero un'eco più ampia nella società thailandese oltre che nell'area di Nan.

Brillante e sempre sorridente, Pithak è conosciuto per la sua instancabile attività e, durante l'intervista, riferendosi evidentemente a sé stesso, mi ha riferito che oggi un monaco può essere molte cose e può dedicarsi alla meditazione o al pellegrinaggio, studiare i testi sacri e insegnare ai laici, conservare l'ambiente e la cultura, e portare lo sviluppo alla propria comunità.

Il Wat Aranyawat di cui Pithak è abate da almeno due decenni, è collocato in un quartiere periferico del capoluogo provinciale, circondato da alberi, campi, modeste abitazioni e pare riflettere la prima evidenza scenica del tempio Suan Mokh di Buddhadasa: l'area del monastero, diversamente da tutti gli altri templi della città di Nan, è infatti ricca di piante, e ai piedi di più di un albero è collocata l'immagine del Buddha, a ricordare il fatto che la vita del fondatore del buddismo si svolse a stretto contatto con la natura. All'interno del tempio si trova ancora la sede principale di *Hag Mueang Nan* (Amiamo il principato di Nan, d'ora in poi HMN) l'organizzazione non governativa fondata da questo monaco

ambientalista nel 1992 a partire dalla aggregazione, proposta e coordinata dal Pithak, di gruppi di attivisti laici. Questi gruppi erano sorti durante gli anni Ottanta e prima che Pithak ne sollecitasse il coordinamento, lavoravano in modo indipendente l'uno dall'altro operando sul territorio con diversi obiettivi e a prescindere dai contenuti morali del buddismo.

Pur essendo cominciato con attività didattiche e di coordinamento sulla conservazione della foresta, in venti anni l'organico di HMN si è ampliato e le sue attività si sono notevolmente diversificate, andando a comprendere, oltre ai progetti di bio-agricoltura e alla diffusione dei rituali ecobuddisti, anche progetti di consulenza e assistenza socio-familiare, progetti di prevenzione dell'uso di droghe e di diffusione dell'AIDS, da cui percentuali sempre più alte della popolazione rurale sono affette. HMN, dunque si muove contro gli effetti più devastanti della modernizzazione, ma allo stesso tempo della modernità accoglie e rielabora quei fattori, come il sapere scientifico e le risorse del mondo della comunicazione, considerati utili a propagandare messaggi in favore della conservazione dell'ambiente, della moralità buddista e della preservazione della cultura locale.

HMN, ad esempio, ha partecipato attivamente e con un ruolo di spicco all'elaborazione e attuazione di modelli educativi e formativi di carattere partecipativo nelle aree rurali, come mostra una ricerca sui percorsi di formazione della società civile locale condotta nella provincia di Nan e sponsorizzata dall'*Ente per l'organizzazione del sapere nella Società* (2004). Come illustrato dalla ricerca gli attivisti coinvolti nell'associazione sono divenuti abili comunicatori. Essi adottano tecniche di formazione avanzate, usando grafici, diapositive e fotografie per avvicinare gli spettatori, cioè, nella gran parte dei casi, i contadini che beneficiano dei loro progetti, e per coinvolgerli in eventi formativi in cui l'uso dei media è tanto essenziale quanto distante dalle tradizionali forme di trasmissione dei saperi rurali normalmente sperimentati dai contadini più anziani. Non solo: anche i saperi trasmessi da HMN, come mostrerò nel prossimo capitolo, teso a illustrare il lavoro delle componenti laiche di questa organizzazione, sebbene siano dichiaratamente propensi a conservare e ripristinare le pratiche e gli scenari del passato rurale, si rifanno alle scoperte scientifiche più recenti nel campo della bio-agricoltura e della gestione della biodiversità agro-forestale.

L'impegno di Pithak sul fronte socio-ambientale col tempo ha garantito a questo monaco una forte autorità morale, una fama a livello nazionale e internazionale e ha aperto la strada alla sua carriera ecclesiastica. Pithak, figlio di un contadino povero e di una tribale,

grazie al prestigio accumulato negli anni della sua attività, negli anni della mia ricerca era a capo del monastico distrettuale di Santisuk (*chao khana amphoe*). Questo fatto testimonia la progressiva sedimentazione della morale eco-buddista e il suo riconoscimento, che non potevano esser date per scontate durante la prima fase della sua diffusione.

Ad esempio, Susan Darlington (2005) ha sottolineato l'alto rischio corso dai chierici impegnati in battaglie ecologiste: tanto Pongsak quanto Prajak e lo stesso Pithak, così come altri monaci conservazionisti, infatti, sono stati vittime di scandali di vario tipo e addirittura di attentati con arma da fuoco tesi a scoraggiare la loro militanza. Molti di loro hanno dovuto rinunciare alla loro carriera ecclesiastica. Per Phra Khru Pithak, tuttavia, è stato vero anche il contrario. L'impegno sociale e ambientale dei monaci d'altra parte con gli anni ha goduto di un crescente riconoscimento nella società thailandese; le strategie attiviste di concertazione, come quelle promosse da Pithak, sono state premiate dal consenso generalizzato e anche dal successo economico, in termini di accresciuta ed estesa capacità di catalizzare fondi e finanziamenti per le varie attività promosse in nome della conservazione ambientale e culturale. HMN ha infatti trovato sponsor e donatori sia all'estero (la principale donatrice è infatti una fondazione tedesca) che in Thailandia.

Il caso di HMN mostra una realtà piuttosto complessa ed è importante riflettere sulla posizione assunta da questa organizzazione nel quadro del processo di sviluppo rurale della provincia.

HMN nasce per volere di un monaco che ha cominciato ad ottenere una certa notorietà attirando l'attenzione dei media sui riti di consacrazione della natura. L'autorità religiosa di Phra Khru Pithak, e dunque la morale religiosa da lui veicolata, imprimono una forma particolare alle iniziative socio-ambientali promosse sotto il segno della sua organizzazione. Come illustrato qui di seguito gli interventi socio-ambientali attivati dal network di HMN, nel senso comune dei locali, hanno una direzione ben precisa, uno scopo ben chiaro, che è quello di portare le concezioni buddiste dello sviluppo rurale ed i valori etici ed estetici della cultura valligiana delle *mueang* sulle colline, nelle aree da tempo abitata da gruppi etnici non t'ai e non buddisti, e dai loro discendenti già in parte *taizzati*. Farò qualche esempio.

Nel settembre 2008, quando mi sono recata per la prima volta al tempio Aranyawat per concordare un appuntamento con il monaco, quest'ultimo non si trovava a Nan e sarebbe tornato da lì a poco sul suo nuovo pick up dotato d'autista. Mi misi dunque a parlare con

alcuni monaci residenti nel Wat. Come mi suggerirono alcuni novizi nel tempio Pithak cominciava ad essere vecchio e malato e per questo altri membri di HMN stavano portando avanti i progetti da lui ideati. Rimasi colpita quando Tana, un novizio di circa quarant'anni residente al tempio Aranyawat e che si diceva orgoglioso di far parte della nuova generazione (*new generation*, mi disse in inglese) di monaci ambientalisti, sottolineò come Pithak fosse impegnato anche nella conversione al buddismo di gruppi etnici non t'ai, che non esitò a definire, in modo generico, trafficanti di droga (*pu khai iaaseptid*), uccisori di animali (*pu làkha sad paa*) e veneratori di fantasmi (*pu naptue phii*).

Il lavoro di Pithak e HMN con i tribali definiti in inglese i gruppi etnici non t'ai come Mlabri, Hmong, Mien, Lua e Khamu è un argomento ancora poco affrontato da quegli antropologi che si erano già occupati di eco-buddismo a Nan, come Darlington e Delcore, interessati più a descrivere il dispositivo eco-buddista nel suo operare che le sue ripercussioni sul panorama etnico in una area occupata da gruppi non buddisti.

Lo sviluppo e civilizzazione dei gruppi etnici incentivato dalla rete di HMN e con esso la propagazione degli insegnamenti buddisti, erano, nelle percezioni di molti locali da me intervistati, tra gli scopi principali degli attivisti eco-buddisti. Ad esempio, nel febbraio 2009 l'autista del taxi collettivo che faceva quotidianamente la spola tra Nan e Santisuk, dopo che gli chiesi quale significato avesse il termine *patthana*, l'uomo, per spiegarmene il senso, mi chiese se conoscessi HMN e Pithak, il cui ruolo a suo avviso era quello di portare il progresso (*jaloen*) e la religione (*satsana*) ai tribali sparsi sulle colline, non distinguendo l'opera di questo monaco conservazionista (*phra anuràk*) da quella dei monaci sviluppatori (*phra patthana*) reclutati dal governo nei programmi di conversione e assimilazione culturale degli anni Sessanta.

Come emergerà più chiaramente nel prossimo capitolo durante la mia frequentazione con gli attivisti legati al network di HMN sono state innumerevoli le occasioni in cui mi sono trovata a discorrere sulla questione etnica, ovvero sui problemi e le resistenze opposte dai gruppi etnici ad abbracciare l'idioma eco-buddista dello sviluppo rurale e della gestione delle risorse.

E'allora importante riflettere sulla partecipazione delle classi rurali alla determinazione degli obiettivi dello sviluppo locale, poiché nel caso di HMN tale partecipazione sembra vincolata a particolari determinanti strutturali, come il predominio della cultura *mueang* su quella delle popolazioni montane. Johnathan Rigg (2002), autore di un'importante sintesi socio-economica dei processi di sviluppo nel Sud Est Asiatico, sostiene che nel caso

tailandese siano state le comunità locali, e tra queste in alcuni casi anche quelle non buddiste, a cooptare il buddismo e la monarchia, attraverso l'impiego dei loro simboli e stemmi, per trovare legittimità nelle proprie rivendicazioni del diritto di gestione delle risorse naturali. A mio parere, tuttavia, per quanto in parte valida, questa affermazione tende a sopravvalutare l'iniziativa delle cosiddette comunità e la capacità di alcune categorie di soggetti di servirsi in modo strumentale dell'ideologia religiosa egemone senza divenire, allo stesso tempo, servitore degli interessi contingenti delle forze marcatamente conservatrici rappresentate dall'ordine monastico e dalla monarchia. La stessa idea di comunità di cui si servono i monaci ambientalisti e gli operatori dello sviluppo locale per rivolgersi ai beneficiari dei progetti socio ambientali, implica spesso che vengano taciute o semplificate particolari appartenenze e tensioni identitarie dei gruppi di soggetti intesi come "comunità" (*chumchon*) e identificati generalmente con gli abitanti di unità residenziali o amministrative localizzate, come i villaggi e i sottodistretti, i distretti.

Eppure il metodo promosso da Pithak si è sempre distinto, come si è detto, per la capacità di concertazione. Pithak, diversamente da Phra Prajak e da Phra Pongsak e anche da alcuni attivisti locali poi ricompresi nella rete di HMN, ha evitato scontri diretti con le autorità, con i rappresentanti delle aziende private di taglio di legname e dell'agro-business e con la gente dei villaggi. La sua strategia è stata quella di riunire in un medesimo contesto le parti coinvolte nei conflitti ambientali della sua provincia, molti dei quali coinvolgevano e coinvolgono tutt'ora i gruppi etnici non t'ai, in modo da permettere la risoluzione pacifica delle controversie e il contenimento di azioni violente, fossero queste di protesta da parte dei contadini o di repressione da parte dello stato. Attraverso il *santiuithi*, il metodo pacifico, come spiega Delcore (2004), gli attivisti legati al network di HMN sottolineano l'importanza di non alienare gli interlocutori istituzionali più lenti e restii a riconoscere il ruolo delle comunità rurali nella gestione delle risorse naturali.

Secondo Darlington il lavoro di questo e di altri monaci conservazionisti avrebbe portato ad una rivoluzione non intenzionale, capace di portare l'ambiente e le pratiche rurali tradizionali al centro dell'insegnamento buddista nelle campagne (Darlington 1998). Darlington, inoltre, rifacendosi a Peet e Watts (1996), sostiene che l'opera di Pithak e Somkit faccia dell'approccio eco-buddista una "ecologia della liberazione" (*liberation ecology*), cioè una forma di riscatto ed emancipazione per le comunità marginalizzate dalla rincorsa allo sviluppo (Darlington, 2000: 14).

Durante il mio soggiorno ho potuto constatare che gli anni in cui Susan Darlington ritraeva per la prima volta le performance di Pithak, riferendosi alle azioni di HMN come a forme di resistenza e attivismo dal basso, siano ormai lontani. In virtù del *santhiuthi* durante il mio soggiorno a Nan l'autorità consolidata di Pithak e della sua organizzazione lo facevano, ai miei occhi, portatore di una concezione indiscutibilmente egemone e ampiamente sostenuta ed apprezzata dai *khon mueang* della classe media e delle classi elevate.

Il *santhiuthi* costituisce una strategia di sublimazione dei conflitti mediante la convergenza delle parti coinvolte nel dramma ambientale in una medesima arena politica. Meeting e eventi neo-buddisti come i seminari nazionali e locali, i workshop e ogni evento di carattere informativo e formativo, così come il *sueb chataa mee naàm* (rito di allungamento della vita dei fiumi) e il *buad paa*, ne sono chiari esempi. Gli spazi di confronto che emergono dall'organizzazione di eventi ambientalisti sotto il segno dell'eco-buddismo si prestano ad essere descritti come un palcoscenico in cui visioni diverse del paesaggio e dell'ambiente vengono messe a confronto e integrate in momenti di riconoscimento e collaborazione reciproca.

HMN, negli anni del mio soggiorno, proprio in funzione del *santiuthi* tendeva a rappresentare e mettere in scena una versione pacificata e sedata delle conflittualità ambientali. Il problema etnico non veniva del tutto rimosso dai discorsi e dalle pratiche degli attivisti, ma integrato in una visione in cui la specificità culturale risultava drasticamente semplificata, condensata nell'ideale neutro della comunità (*chumchon*) e di cui solo elementi strumentali alla causa politica contingente vengono presentati e messi in scena. Questo processo culturale, che Delcore (2004: 2-3) nello studio delle cerimonie di consacrazione degli alberi, definisce "generificazione" (*generification*), divincola gli agenti dalla complessità dei simboli religiosi e dei codici culturali che rendono una diversa dall'altra le appartenenze etniche dell'area di Nan. L'approccio di HMN, come ha mostrato Delcore e come intendo a mia volta suggerire attraverso gli esempi etnografici che seguiranno, ha effetti ambivalenti, di ripoliticizzazione "generificante" delle collettività rurali e, allo stesso tempo, di depoliticizzazione dei gruppi etnici coinvolti nelle performance eco-buddiste.

3.2.2. Scenari ambientalisti. Il raduno al tempio Aranyawat (gennaio 2009)

Un esempio significativo dei risultati di recente ottenuti attraverso la strategia del *santhiuthi* è dato dall'importante raduno convocato per la distribuzione di finanziamenti

governativi alle comunità di villaggio in modo da favorire lo svolgimento di attività di conservazione delle foreste locali.

Al raduno, svoltosi presso il Wat Aranyawat il 28 gennaio 2009, ebbi per la prima volta l'occasione di vedere riuniti insieme molti dei personaggi chiave dell'arena socio-ambientale di Nan, personaggi che nei mesi precedenti erano già stati miei informatori nei più vari contesti. Erano presenti alcuni ex-volontari di HMN, come Aeng e Bohm, il fondatore ed il principale coordinatore della *Ongkhan Khanjadkhan Sappaiakhojn Thammachat le Kasettakhon Sang Soem*, organizzazione per il Management delle Risorse Naturali e l'Agricoltura Sostenibile, (da qui in avanti abbreviato in OKST). A rappresentare la stessa HMN c'erano Phra Khru Pithak e Somruey, il presidente di HMN, succeduto a Pithak qualche anno prima della mia ricerca. Al raduno era presente anche Po Pan, co-fondatore di HMN e del *khruakhai paa chumchon changuat nan* Network delle Foreste comunitarie della Provincia di Nan (d'ora in poi NCFN) e attivista pioniera della battaglia contro le compagnie del taglio. C'era Mali, amica di Somruey e coordinatrice di RECOFTC (Regional Community Forest Training Center, facente capo alla FAO) che avevo conosciuto qualche mese prima, nell'ottobre 2008 ad un seminario nazionale a Bangkok (si veda il Quarto Capitolo). E tra le decine di capivillaggio provenienti da tutti i distretti della provincia, riconobbi anche il signor Paeng, rappresentante di Ban Don Klang, il "mio" villaggio. Egli non era un ambientalista, e si trovava lì per ricevere i fondi, ma la sua presenza testimoniava la ristrettezza dell'universo culturale in cui mi ero immersa, così come l'effettivo operare della rete ambientalista come strumento di mediazione tra attori di diversa provenienza ed estrazione sociale.

Come illustrato da due grandi striscioni apposti all'ingresso del tempio e sullo sfondo dell'area in cui si svolgeva il raduno, la giornata era la combinazione tra due ordini di iniziative, confluite in un medesimo progetto di distribuzione dei fondi alle comunità. Il primo era costituito dal "Progetto di riabilitazione del sistema ecologico del bacino del fiume Nan" (*khrongkhan fuenfuu rabab niwet lumnam Nan*), che può essere descritto come un insieme organico di attività promosse già a partire dal 2007 da un ampio coordinamento di villaggi facente capo alla già citata NCFN. Al gruppo di iniziative promosso dal coordinamento di comunità, inoltre, e questo è il secondo ordine di iniziative, si saldava il progetto di finanziamento ministeriale. La distribuzione dei fondi era stata delegata dal ministero dell'Ambiente e delle Risorse al Nucleo Militare per lo

Sviluppo Provinciale. Il progetto di distribuzione dei fondi rientrava nel programma operativo che il Nucleo Militare era tenuto a portare a compimento per l'anno 2009.⁵⁶

Nan è stata la prima provincia di tutta la Thailandia a cui, dal 2008, il governo, attraverso il Dipartimento Forestale (Royal Forestry Department - RFD) ha fornito un finanziamento annuo di 5.000.000 di baht (circa 100.000 euro nel 2009) delegando alle comunità di villaggio la manutenzione e la cura delle foreste comunitarie, molte delle quali sono sorte nel ventennio 1990-2010 sul suolo di riserve forestali e Parchi Nazionali tutelati dello stesso RFD. Secondo il presidente di HMN, Somruey, questo rappresentava un esperimento unico nel paese, che avrebbe potuto costituire un modello per tutta la Thailandia, a prescindere dall'approvazione della versione popolare della Legge per le Foreste Comunitarie, per cui le comunità rurali si stavano battendo dagli anni Novanta.

Per l'occasione, quella mattina del gennaio 2009, lo spazio del tempio era stato allestito in modo che risaltassero le visioni del paesaggio e della natura promosse dagli attivisti coinvolti. Nel grande cortile centrale, di fronte al *wihan*, la sala delle funzioni religiose, erano state sistemate tre file di tavoli di plastica. Ai tavoli di quella centrale erano seduti i militari, Phra Khru Pithak, Phi Aeng, i membri dell'ufficio di coordinamento cittadino e i rappresentanti dell'ufficio di gestione delle risorse. Alle loro spalle, sempre di fronte al *wihan* un grande schermo proiettava diapositive con slogan e grafici di vario tipo. Questa disposizione rifletteva evidentemente la gerarchia sociale che marcava la differenza tra i coordinatori del progetto ed i suoi beneficiari, i quali figuravano come pubblico dell'evento. Gli altri tavoli tutt'intorno erano infatti occupati dai capivillaggio e dietro di questi, seduti su sedie sparsi, altri rappresentanti locali. Tutta l'area, per l'occasione, era stata addobbata con striscioni, manifesti e pannelli.

⁵⁶ L'iniziativa era sostenuta dal nucleo militare provinciale stesso, dall'Ufficio di coordinamento cittadino della provincia, dall'Ufficio provinciale per la gestione delle risorse naturali e dell'ambiente e dalla Rete delle foreste comunitarie della provincia, oltre che ovviamente da Hug Muang Nan e da altre NGO locali.



L'allestimento del tempio il giorno del raduno (gennaio 2009)

In tutti i raduni e convegni di stampo socio-ambientalista a cui ho partecipato durante la ricerca ho potuto notare come i pannelli didattici costituissero un arredamento universalmente presente. Disposti a decine nei più disparati angoli delle sale riunioni, dei teatri e degli open-space in cui i meeting si svolgono, è possibile considerare tali messaggi come meta-riflessioni sui posizionamenti acquistati nel tempo dalle organizzazioni ambientaliste dell'area di Nan, sulle attività svolte dai gruppi coinvolti, sul tipo di relazioni tra uomo e ambiente auspicate dagli organizzatori.

Forse proprio per la mia inesperienza e per l'imperfetta padronanza della lingua la mia attenzione si è immediatamente rivolta a quegli elementi scenici di cui gran parte degli astanti davano per scontati, come la presenza di striscioni, cartelli e pannelli distribuiti in tutta l'area del tempio.

Particolari visioni moralizzate e taizzate del paesaggio durante il meeting erano fatte oggetto di rappresentazione discorsiva, visuale e grafica e la scenografia del tempio poteva essere letta come parte integrante del raduno. Molti pannelli erano stati preparati dall'associazione di Phi Aeng e dalla RCFN. Riportavano illustrazioni e didascalie sui vari aspetti della gestione comunitaria delle risorse: foto di foreste, di torrenti e fiumi, di campi di mais e riso, di persone al lavoro nei campi, di persone in assemblea. prodotti della foresta (legname, funghi, bacche, radici, il pescato dei torrenti), di bambini impegnati in attività didattiche. Vi erano innumerevoli riproduzioni di disegni di paesaggi

realizzati dai figli dei contadini. Molti di questi cartelli presentavano anche il logo di RECOFCT.

Tra questi un cartello della NCFN ha attratto la mia attenzione in modo particolare. Esso, infatti, forniva un chiaro esempio di come l'arboreizzazione dell'immaginario ambientalista favorito da HMN (a cui il NCFN faceva capo) fosse anche un veicolo di diffusione delle pratiche eco-buddiste in aree fino ai giorni nostri relativamente impermeabili alla ritualità buddista. Il cartello in questione spiegava le circostanze di ideazione del "Progetto di riabilitazione del bacino del fiume Nan" e illustrava la cerimonia con cui il 5 giugno 2007 veniva fondato ufficialmente il coordinamento di 392 comunità (ricomprese in 15 distretti) nell'opera di conservazione ambientale.

Significativamente sul cartello vi era scritto che la cerimonia consistette nell'ordinazione di una foresta e nell'innesto di nuovi alberi, pratiche cerimoniali che come si è detto, fino a poco tempo fa erano in assoluto sconosciute alle pratiche ecologiche e rituali delle popolazioni montane. Eppure nell'esibire la loro volontà di collaborazione i Lua, gli Hmong e gli altri gruppi di *chao khao* devono necessariamente fare proprie le visioni egemoni del paesaggio, quella buddista e quella arboreizzante; visioni da cui paradossalmente dipendono sia la risoluzione pacifica dei conflitti ambientali in cui sono coinvolti i gruppi etnici, sia la loro posizione di svantaggio nello scacchiere politico e nell'universo culturale *mueang*.

Tale universo, nel contesto thailandese, si fonda sulla figura del monarca. Per tornare all'allestimento del tempio, ritengo che altri due cartelli della NCFN tra quelli esposti siano degni di nota, proprio perché riferiti alla figura di re Phumipon. Il primo spiegava i benefici dell'Vetiver e il cui utilizzo contro l'erosione dei suoli nelle campagne del regno è stato promosso, sin dai primissimi anni Novanta, da re Phumipon attraverso programmi di ricerca gestiti dalla Fondazione dei Progetti di Sviluppo del Re (Royal Development Projects Foundation, d'ora in poi RDPF) e per cui come è noto il re thailandese ha ricevuto numerosi premi e riconoscimenti a livello internazionale. Il secondo era invece dedicato al re stesso e su di esso erano riportate parti di un discorso celebre del monarca tenutosi negli anni settanta sui problemi della foresta: "prima di segnare i confini di una riserva forestale bisogna chiedersi se qui non risieda qualcuno", era una delle frasi qui riportate. Le visioni del paesaggio e dell'ordine ambientale espresse dall'iniziativa e dai discorsi di re Phumipon selezionate e riproposte sul pannello didattico della NCFN hanno il sapore di un *detournement* situazionista, costituiscono un'appropriazione dell'immagine del monarca, a cui si fa dire ciò che più a loro più interessa perché la sua immagine

possa legittimare indirettamente la loro lotta e le loro rivendicazioni alla gestione del territorio. Ovviamente sul cartello non si dice che i problemi legali dei contadini sono riconducibili al fatto che la monarchia ha sempre impedito che le terre di sua proprietà venissero ridistribuite alla popolazione rurale.

Si torni ora allo svolgimento del raduno, che prevedeva l'iniziale registrazione dei partecipanti da parte delle operatrici della organizzazione di Aeng e l'illustrazione del piano di azione da parte dei militari e dei funzionari delle agenzie locali che avevano promosso l'evento. Dopo un pranzo collettivo, nel pomeriggio, era invece prevista una serie di *workshop*, a cui i capivillaggio erano stati invitati a fare il punto della situazione, insieme agli attivisti e sotto la supervisione di Mali di RECOCFT, sui problemi correnti relativi alla gestione delle risorse naturali della provincia.

Non tutti i villaggi facenti parte del coordinamento per la riabilitazione del bacino settentrionale del fiume Nan furono convocati al raduno, ma solo una novantina, ovvero quelli segnalati dalla organizzazione di Bohm e Aeng (OKST), che erano stati contattati dai militari per selezionare quelle comunità che si erano distinte nella protezione delle aree boschive. In particolare il finanziamento veniva elargito per promuovere specifiche attività. Queste erano elencate in un modulo cartaceo distribuito ai capivillaggio da Bohm della OKST, che nelle settimane seguenti si sarebbe occupato insieme ad altri operatori, di monitorare l'andamento dei lavori nei vari paesini. I capivillaggio in questa occasione ricevevano il modulo che andava compilato con il nome dei responsabili dell'iniziativa, e su cui andavano indicate le attività che si riteneva necessario svolgere. Il 17 febbraio, ovvero il mese successivo, il modulo andava riconsegnato al Wat e sulla base delle attività programmate dai singoli villaggi veniva elargito il finanziamento.

Secondo quanto scritto sul modulo erano passibili di venire finanziate non solo attività che implicavano la trasmissione e uso di saperi scientifici sulla foresta, come l'organizzazione di momenti di formazione e gestione forestale⁵⁷, ma anche la realizzazione di rituali eco-buddisti come il *sueb chataa mee naam* e il *buad paa*.

⁵⁷ Tra le attività finanziate erano previste la realizzazione di barriere anti-incendio e di *fai faa*. Le prime consistono in corridoi ampi almeno 5-10 metri realizzati disboscando e tenendo pulita da foglie e rami secchi strisce di bosco in modo da evitare il propagarsi di incendi. I *fai faa* sono invece piccole dighe realizzate in successione lungo le coste dei pendii, realizzate con sacchi pieni di terra e fusti d'albero, sono una tecnica considerata appropriata per rallentare la discesa dei torrenti a valle, limitare l'erosione del suolo dovuta alla pioggia e prevenire il rischio di esondazione dei fiumi a valle. Tra le attività incentivate vi erano anche la riforestazione e l'afforestazione con specie arboree autoctone e la realizzazione di vivai da cui attingere per future piantumazioni.

Questo dato impone una breve riflessione sul rapporto tra le trasformazioni materiale e simbolica del paesaggio rurale incentivati dalle iniziative del governo e di HMN e la questione etnica evocata nelle pagine precedenti. Il metodo pacifico che ha permesso ad HMN e al NFCN di ottenere finanziamenti governativi a prescindere dall'approvazione della Legge sulle Foreste Comunitarie ha costituito una strategia proficua, perché ha ridimensionato i conflitti esistenti intono alle risorse naturali di cui la provincia abbonda. Le sue conseguenze sul piano etnico e culturale, tuttavia non vanno trascurate per il fatto che la maggior parte delle comunità che aderiscono al NFCN, appartengono a gruppi etnici non t'ai, ovvero ai gruppi che occupano la parte settentrionale del bacino del fiume Nan e a cui l'iniziativa era rivolta. In quest'area, come si è più volte ribadito, i villaggi dei Lua, dei Khamu, degli Hmong e degli Mien sono maggioritari.

La possibilità di finanziare cerimonie buddiste di santificazione della foresta in queste aree con fondi governativi non solo accompagna il processo di arboreizzazione delle pratiche di resistenza dei gruppi etnici tribali (piantumazione di nuovi alberi, santificazione della foresta, realizzazione di opere idrauliche), ma svela il carattere assimilatorio di tali pratiche. Se cerimonie come la consacrazione delle foreste fanno parte di una strategia tesa a proteggere i diritti di contadini svantaggiati e a mostrare la loro volontà e capacità di collaborare alla conservazione delle risorse, è importante notare come, d'altra parte, tale strategia contribuisca alla circolazione di un immaginario allineato sia all'imperativo arboreizzante, tipico del conservazionismo di Stato, sia alla morale egemone buddista.

Le conseguenze di questo allineamento possono essere prevedibili: si ripensi in questo caso al ragionamento di Walker evocato nell'Introduzione a proposito del concetto di arboreizzazione. Secondo questo autore l'arboreizzazione dell'immaginario costituisce un arma a doppio taglio per le rivendicazioni dei contadini che vivono nei pressi della foresta. Se è vero, come sostiene l'antropologo australiano, che i contadini sono più interessati a vedersi riconosciuti i diritti a coltivare la terra che alla protezione della foresta, il rinforzo dell'immaginario arboreizzante attraverso la consacrazione buddista della foresta non sempre è in sintonia con gli interessi economici dei contadini Lua, Khamu, Hmong e Mien, e nemmeno con le consolidate tecniche di gestione agricola e forestale tramandate in seno a questi gruppi.

Il ricco repertorio di pratiche ecologiche (in termini di gestione e conservazione della bio-diversità locale, di pratiche agricole e silvicole e così via) afferenti alle tradizioni dei gruppi etnici che popolano l'area settentrionale della provincia viene spesso taciuto e

nascosto dietro il sipario dagli operatori delle ONG come HMN e OKST, mentre ad essere sollecitata e esibita è la loro adesione alle forme eco-buddiste e alle prassi ambientaliste sponsorizzate dai gruppi egemoni, come l'esercito e i monaci. Piantare alberi, ad esempio, non rientra affatto nella prassi ecologica normalmente adottata dai contadini Lua intenzionati alla riforestazione di un'area. Tradizionalmente la foresta viene lasciata ricrescere senza alcuna azione da parte dell'uomo, e questa condizione è ritenuta indispensabile alla rigenerazione del suolo. Allo stesso modo non sono state documentate particolari tecniche di irrigazione o di gestione delle acque da parte degli agricoltori tribali, poiché l'agricoltura nomadica e rotazionale si affida alle caratteristiche geologiche e idrologiche dei suoli e non si basa su interventi di questo tipo.

Nan il contenitore eco-buddista sia oggi in grado di accogliere e parificare le istanze politiche di gruppi etnici diversi tra loro, di metabolizzare l'eco-propaganda monarchica e di attirare fondi eccezionalmente messi a disposizione dal governo. In tutto questo però i rappresentanti dei villaggi presenti sulla scena del tempio in quanto "comunità" e non come rappresentanti dei rispettivi gruppi etnici, mostra come la diffusione dell'immaginario e delle prassi eco-buddiste nelle rivendicazioni socio-ambientali delle popolazioni montane vada letta tanto come una forma di assimilazione culturale, sia come una forma di acculturazione strumentale e volontaria, seppure generica e occasionale, dei gruppi etnici ai valori *mueang* veicolati dall'esercito, dalle ONG, dai funzionari locali e, soprattutto, dallo stesso Phra Khru Pithak.

Il discorso inaugurale di quest'ultimo nella fase di apertura del raduno esprime questi valori percorrendo una traccia del tutto originale, che disvela le più recenti implicazioni e connotati ideologici del conservatorismo radicale nell'area di Nan, rimasti sinora inesplorati dalla letteratura.

3.2.3..Rappresentazioni ideali del paesaggio e delle comunità rurali: il discorso inaugurale di Phra Khru Pithak al raduno

Il discorso di Pithak, tenutosi intorno alle 11 del mattino, fu introdotto a sua volta da Phi Aeng. Gli argomenti toccati dal monaco durante questo breve discorso permettono di mettere in luce le posizioni ufficiali dell'attivismo eco-buddista nell'area di Nan. Il discorso può essere diviso in diverse parti, a ognuna delle quali corrisponde una tematica specifica: dalla questione etnica, alla definizione della comunità e del paesaggio ideali, dalla critica allo sviluppo alle considerazioni sulla Legge per le Foreste Comunitarie. Le

idee espresse dal monaco toccano i diversi problemi della gestione ambientale oggetto della presente dissertazione.

Riporterò qui quasi per intero l'intervento di Pithak, mettendone in risalto i passaggi principali.

Dopo aver salutato gli astanti il monaco esordisce percorrendo alcuni temi ricorrenti della retorica ambientalista locale. Eccezionalmente e in modo rapido loda l'esempio virtuoso degli Hmong. Descrive inoltre la situazione presente, determinata dal disinteresse delle comunità per la protezione dell'ambiente e dagli abusi dei privati e visibile nel paesaggio devastato di Nan:

“Dovete cercare di comportarvi in modo da essere in grado di gestire da voi la foresta, come nel caso del gruppo Hmong di Baan Luang che furono i primi a prendersi cura della propria foresta. Poi c'è qualche gruppo qua e là che conserva la foresta ma la maggior parte ancora non ne capisce e non ne vede affatto il valore e lascia che si tagli il legname e si rovinino i boschi della provincia di Nan. Oltre a questo diverse politiche governative, le imprese private e gli uomini d'affari hanno incentivato il taglio del legname, la devastazione della foresta e la caccia di animali selvatici. Così sono sorti in conseguenza di ciò moltissimi problemi, come ad esempio la scarsità d'acqua, da cui l'agricoltura è afflitta. Anche la vita della gente dei villaggi è cambiata e i debiti sono cresciuti moltissimo. Tutti questi problemi in futuro porteranno ad uno stato di crisi.”

Pithak continua evocando le circostanze della fondazione di Hug Mueang Nan:

“Per questo la gente (*phinong*)⁵⁸ della provincia di Nan si è riunita per sostenere la conservazione della foresta. Ciò fino a quando nel 2530 venne istituito il gruppo 'Hug Mueang Nan' che ha riunito la gente che aveva intenzione di amare e conservare le risorse naturali (*sapaiakhon thammachaat*) e l'ambiente. Questo gruppo è poi divenuto un network, e cominciò con l'invitare la gente che viveva vicino alla foresta a proteggere la foresta e quelli che vivono vicino all'acqua a prendersi cura dell'acqua, e delle varie specie animali.(...)”

Pithak parla del problema della legge sulle foreste comunitarie e sostiene che la volontà della gente è più importante dell'esistenza di una legge che ne regola il comportamento. Se lo vuole la gente continuerà a proteggere la foresta, con o senza una legge sulle foreste comunitarie. Il riconoscimento ed il patrocinio economico del governo e delle agenzie private è ben accolto se potrà portare a questo risultato.

“(..).Sinora la gente ha cercato senza risultati di far valere il proprio diritto a proteggere la foresta e a far passare la versione popolare della legge sulle foreste comunitarie (*prarachabanniti paachumchon*) ma alla fine questo non sembra comportare problemi nel presente. Personalmente credo che la gente tenga molto alla foresta, che la ami davvero e che sia la vera proprietaria della foresta e che può garantire che questa venga salvaguardata. Che la legge passi o non passi io

⁵⁸ Traduco qui con 'gente', l'espressione "*phinong*", letteralmente traducibile come "fratelli" confidenzialmente usata da Pithak per riferirsi alla gente dei villaggi, alla gente della regione settentrionale e di quella centrale evocate più avanti, e anche la popolazione del Laos. *Phi* in thailandese significa fratello maggiore, *nong* fratello minore. L'uso del termine richiama la volontà di esprimere un rapporto simmetrico ed egualitario tra il parlante e coloro che questi menziona.

credo che questo sia meno importante di quello che la gente percepisce come giusto e di quello che la gente realmente fa. Quindi vorrei che il lavoro di conservazione andasse avanti. Inoltre vedo che il governo e i ministeri danno importanza a questo punto e forniscono fondi economici. Ogni soldo che arriva dal governo, ogni centesimo sono cosa buona, così i soldi di qualunque unità, qualunque organizzazione per lo sviluppo, qualunque privato (...). Questi soldi vanno considerati un budget prioritario e i mi auguro che vengano spesi per cose prioritarie e che possano portare risultati positivi per il futuro.”

Il maestro continua affermando che il benessere di chi vive a Bangkok e nella piana centrale dipende dal benessere della regione settentrionale, che alla prima fornisce risorse di ogni tipo. Pithak prosegue sostenendo che gli piacerebbe che il nord della Thailandia e la provincia di Nan fossero come il Laos.

“E c’è una cosa che voglio dirvi, ovvero che noi non dobbiamo dimenticarci della gente di Bangkok e della regione centrale, che beneficiano di tutti i prodotti e della ricchezza della regione settentrionale di sostenere a loro volta la regione settentrionale. Altrimenti questa non potrà produrre che un tipo solo di prodotti [probabilmente in riferimento alle monoculture] e la regione centrale non potrà che ottenere benefici ridotti. In questo modo si affemerà una situazione non bilanciata. Io vorrei che nel futuro la città di Nan diventasse come il Laos. Personalmente sono appena tornato dal Laos (...). Sono andato a vedere lo stile di vita della gente del Laos e penso che a loro non manchi niente sebbene la crisi mondiale non si sa dove porti. Io credo che la gente del Laos non abbia problemi. Ho visto quello che succede là.”

La descrizione del Laos continua con una breve argomentazione sugli effetti della cultura occidentale su quella laotiana.

“(…) la vita dei laotiani dovrebbe essere invidiabile per la gente di Nan: c’è acqua in abbondanza (*udom sambun*), pesci in abbondanza, animali e foreste in abbondanza, e i modi di vita, la cultura le usanze i cerimoniali e le festività si conservano bene, soprattutto per la gente di Wieng Chan. Anche qui è cominciato ad arrivare lo sviluppo, lo sviluppo materiale, la costruzione di strade e di edifici in cemento. E così la cultura occidentale (*uattannatham than thauantok*) è appena arrivata: nel passato le donne portavano il *pachin* (il pareo tradizionale) oggi mettono i pantaloni e gli hot pants, i ragazzini usano i telefonini portatili e guidano le motociclette. Il che mostra come lo sviluppo sia destinato a crescere ma anche il fatto che per la gente del Laos questo sviluppo non è poi così buono.

Pithak continua descrivendo la vita dei cittadini laotiani di Wang Wien, Khasii e Luang Phra Bang, soffermandosi sulle stranezze della lingua, sul fatto che gli animali della foresta, poiché abbondanti, vengono spesso catturati e veduti, morti o vivi, al mercato. Si sofferma spesso sul fatto che il Laos può vivere di turismo e di servizi al turismo e soffermandosi su fattori paesaggistici come l’abbondanza di acqua e foreste, di animali e pesci di ogni tipo, e di una qualità del suolo fertile, del clima eccellente e della abbondante piovosità di quelle zone. In generale sostiene che queste persone non abbiano grosse preoccupazioni (*maài duad roòn*)

Le ultime considerazioni sul Laos riguardano la penetrazione delle monoculture di mais che rovinano l’ambiente e la cultura rurale laotiani.

“Viaggiando da Wing Chan a Luang Prabang ho notato che l’agricoltura dei laotiani è caratterizzata dalla coltura del riso sia a valle (khankhào naa) che sulle montagne (khan khào rai) e che oltre a questa vi sono anche frutteti (pollamai) e orti (suan) ma non si pianta il granturco per l’alimentazione animale. Loro non piantano affatto mais, ma adesso ho saputo che ci sono delle strade per il Laos, strade che attraversano il confine nella zona di Chayaburi attraverso cui alcuni thailandesi vanno a piantare (granturco). Questo mostra il fatto che i thai hanno cominciato a dare cattive abitudini ai laotiani, andando a distruggere la foresta e a pelare le colline per poi piantare mais. Insomma sono andato personalmente a vedere la vita dei laotiani e a vedere perché loro non siano affamati. Il motivo è che il loro ambiente sta bene.”

Pithak si avvicina alla conclusione ribadendo la sua volontà che la provincia di Nan e il nord assomiglino al Laos e discutendo in modo generico i problemi affrontati da molte comunità nel gestire in modo avveduto le risorse naturali:

“Per questo spero che la provincia di Nan e la nostra regione settentrionale siano anche solo la metà del Laos. Credo che ciò si possa fare e in ogni caso sta a voi proteggere le foreste comunitarie. Se noi ci aiutiamo a vicenda e anche se non c’è nessuno che lo riconosce ma noi gente dei villaggi siamo d’accordo tra di noi, abbiamo dei gruppi, abbiamo un network per la protezione delle foreste comunitarie, abbiamo regole e regolamenti, noi siamo i padroni della foresta e dobbiamo aiutarci a vicenda per fare crescere l’estensione della foresta. Soprattutto in questa fase è importante prevenire gli incendi e il taglio e la devastazione degli alberi e cercare, per l’agricoltura, di avere un confine chiaro tra la foresta e le aree coltivate. Di conseguenza, darsi da fare per la protezione dei boschi significa anche che alcuni capovillaggio dovranno cambiare e venire sostituiti, perché alcuni leader non sono sinceri e a loro non importa. Io vorrei che il vero potere che conta fosse il potere della gente, che il comitato dei cittadini all’interno del villaggio sia quello che conta. Non sperate di dipendere sempre dai leader locali, non si può. L’ho visto personalmente. Alcune comunità hanno anche cambiato leader di villaggio o di distretto, ma ancora sono al punto di prima, la loro foresta non si riesce a preservare, e questo significa che alcuni villaggi non sono ancora pronti e forti a sufficienza. Per questo il comitato della foresta comunitaria (all’interno del villaggio) deve diventare prioritario. Ottenere la preservazione della foresta è possibile.

Pithak conclude scusandosi con la platea per doversi assentare a causa di impegni religiosi. Augura a tutti di utilizzare il finanziamento nel modo più proficuo per quanto i soldi siano pochi e invita gli astanti a godere dell’aria fresca prodotta dall’ombra degli alberi, per cui non serve ne aria condizionata ne ventilatore.

Il discorso di Pithak merita un breve commento poiché contiene elementi che possono arricchire di questioni inedite il corpus storico ed etnografico sulle manifestazioni dell’eco-buddismo nell’area nord-tailandese.

In primo luogo l’intervento del monaco al raduno del gennaio del 2009 racchiude una proposta ardita e quasi inconcepibile anche solo pochi anni prima. Il senso del suo discorso è che le comunità di villaggio hanno ormai potere sufficiente per gestire da sole le proprie foreste, senza il bisogno di una legge ufficiale. Egli sostiene che gli sforzi in questa direzione, almeno nei suoi auspici, possono avere un obiettivo: rendere il nord

della Thailandia e le province del nord più simili al Laos. Il Laos, primo e unico paese da lui mai visitato al di fuori della Thailandia, costituisce per Pithak un esempio di buona conservazione della natura, del paesaggio e delle forme culturali locali.

Un secondo punto che ritengo utile sollevare concerne l'articolarsi delle rappresentazioni ambientali attraverso la descrizione del paesaggio di Nan e di quello laotiano, che sono qui contrapposti. Sebbene il monaco non faccia direttamente uso della parola paesaggio, sono numerosi i passaggi in cui rievoca elementi del paesaggio laotiano a lui apparsi in buona salute ed abbondanti. Il monaco apprezza la presenza di coltivazioni di riso – che contrappone all'assenza di coltivazioni di mais - e la diversificazione agricola (indicata dalla presenza di orti, frutteti e giardini) e finisce anche per puntare il dito contro gli imprenditori thailandesi che, a suo dire, vogliono diffondere le monoculture di mais oltre il confine. Curiosamente Pithak non ricorda agli astanti che il Laos, con ha una superficie comparabile a quella dell'Italia, ha poco meno di dieci milioni di abitanti ed è una repubblica di ispirazione comunista, questioni che possono di certo incidere sullo stato di conservazione ambientale. Il maestro insiste però sul fatto che i laotiani stanno bene sia per l'abbondanza delle loro risorse sia per possibilità di vendere servizi ai numerosi turisti, il che permette a questa popolazione di non dover avere la preoccupazione di cercare lavoro altrove. La provincia di Nan secondo Pithak dovrebbe prendere esempio da questo, e qui sta il terzo punto: il riferimento al turismo in Laos costituisce uno spunto per suggerire ai suoi concittadini di votarsi a queste attività turistiche più che all'agricoltura per non gravare troppo sull'ambiente. Il suo auspicio, che egli però non dichiara mai esplicitamente, ci richiama a quello dell'Ufficiale del parco del Doi Phu Kha intervistato dal giornale locale Tin Nan (Primo capitolo). La conversione della provincia di Nan a meta di turismo comincia ad essere sempre più considerata una strada percorribile per la salvaguardia del territorio e come soluzione economica utile a sostenere la popolazione. Come si è visto in riferimento all'esclusione dei tribali dal business dell'ecoturismo nell'area del Doi Phu Kha, tuttavia, tale conversione può implicare ancora una volta meccanismi di esclusione e stigmatizzazione etnica.

Un'ulteriore questione sollevata da Pithak, il quarto punto che voglio qui affrontare, concerne le sue considerazioni sul ruolo delle comunità. Il maestro conclude il suo discorso parlando del problema della *leadership* nei villaggi. Il tenore della sua dichiarazione sembra quasi di ispirazione anarco-comunista, quando egli sostiene che la comunità non deve dipendere dai propri leader ma da sé stessa e dai comitati di cittadini. Questa presa di posizione radicale si accorda con la critica alle politiche governative, agli

imprenditori, ai privati e con il fatto che le parole scelte da Pithak esprimono una chiara identificazione del monaco con le comunità. In alcuni casi usa addirittura il pronome noi, per indicare sé, HMN e i rappresentanti delle comunità. Il problema etnico però non viene sfiorato, se non in riferimento alla comunità Hmong di Baan Luang, considerati un esempio positivo. Per il resto egli si riferisce in generale alle comunità (chumchon), ai villaggi (mubaan) e alla loro gente (chaobaan). L'indifferenziazione etnica conseguente a questa scelta linguistica riflette la strategia attraverso cui al monaco e a HMN è stato possibile compattare la lotta di gruppi etnici sensibilmente differenti tra loro, ma soggetti agli stessi problemi con la legge dello Stato. E' chiaro però che tale scelta permette anche di sorvolare sul problema del diseguale accesso alle risorse naturali locali da parte delle minoranze etniche rispetto ai contadini khon mueang (Delcore, 2008). Con lo stesso obiettivo ed esiti simili Pithak fa proprio il dispositivo di arboreizzazione egemone (dobbiamo far aumentare l'estensione della foresta, dobbiamo imitare il Laos che ha grandi e ricche foreste), ma di fatto è proprio questo suo allineamento, e quello delle ONG da lui diretta, ad aver reso possibile la prospettiva di un finanziamento governativo per la manutenzione delle foreste comunitarie.

Il riferimento al Laos e l'esaltazione delle risorse della regione settentrionale, e qui vorrei illuminare il quinto ordine di osservazioni relative al monologo del monaco, sono elementi ancora inesplorati della retorica eco-buddista di Nan. I vasti territori montagnosi a nord del paese erano in passato accomunati, dalla diffusa militanza nelle schiere dell'illeale Esercito di Liberazione Popolare della Thailandia (*People Liberation Army of Thailand*, PLAT) mentre ai tempi della mia ricerca queste aree, specialmente quelle rurali, erano per lo più schierate a favore di Takhsin, anche se, specialmente tra i membri della classe media e della burocrazia urbana e rurale si distingueva un elettorato conservatore e di ispirazione monarchica. Nelle parole di Pithak il richiamo dell'attenzione degli abitanti della regione centrale (la piana del fiume Chao Praya, chiamata anche *phak klaang*) ai problemi ambientali affrontati dagli abitanti della regione settentrionale (*phak nuea*) ha una certa valenza politica, di cui è però difficile intuire il chiaro orientamento.

Quando Pithak sostiene che molti leader dovranno cambiare è presumibile che sappia che molti leader locali sono takhsiniani, ma non si addentra in questa questione e dopo averla introdotta, evade la problematica della *leadership* richiamandosi alla responsabilità delle comunità e dei villaggi stessi nella protezione della foresta. E' di fondamentale importanza sottolineare come nel rivolgere i propri interventi alle comunità il monaco

assuma un atteggiamento simile a quello dei dirigenti governativi Po e Sanit presentati nel Secondo Capitolo. Di fatto l'attenzione ai cittadini, alle comunità, alla società civile sollevata da Pithak a quello dei funzionari Po e Sanit ha la doppia funzione di richiamare nell'arena i soggetti politicamente più deboli, ma ha allo stesso tempo l'effetto di sovraccaricare le comunità di messaggi che le vogliono coinvolte nel rifacimento dell'ordine ambientale. Paradossalmente la depoliticizzazione dei contadini, e in particolare di quelli appartenenti alle minoranze etniche, passa per l'iper-politicizzazione e l'altissima aspettativa di cui l'ideale di comunità è permeato. Un'aspettativa improntata alla conciliazione e alla pacificazione, che conduce alcuni militanti eco-buddisti ad evitare di prendere misure nei confronti degli imprenditori locali e dei funzionari e politici che premono per una sempre più forte industrializzazione dell'agricoltura.

La sostanza del discorso di Pithak è sfuggente, sia per l'estremo idealismo della sua proposta, sia per l'incompletezza e la genericità delle sue attribuzioni di responsabilità. Ed è forse su questo atteggiamento evasivo che si basano tanto il successo del metodo pacifico quanto la de-politicizzazione delle comunità di agricoltori – un risvolto molto distante dalle intenzioni di Pithak e degli operatori di HMN. E' sulle comunità che Pithak fa ricadere l'onere di doversi mostrare sufficientemente allineate all'imperativo conservazionista egemone: questa attitudine è considerata indispensabile per poter gestire da sé le risorse. Il *santhiuthi* è un metodo pacifico di sublimazione della conflittualità sociale basato sulla messa in scena di un interesse comune, ovvero il ripristino di un paesaggio perduto, il recupero della foresta, percepiti come assolutamente "buoni" e "positivi".

Le buone intenzioni dei tribali vengono portate sulla scena da Pithak e dai suoi collaboratori con il fine di fabbricare un'immagine eco-amichevole delle comunità locali interessate alla foresta, un'immagine compatibile sia con la moralità ambientale eco-buddista sia con quella promossa dallo stato e dal re. Quanto questa messa in scena sia distante dalla quotidianità e dalle percezioni dei contadini – sia *mueang* che *chao khao* – nell'area collinare della provincia lo si è visto nel Primo Capitolo in riferimento alla costruzione del tempio nel villaggio Lua di Ban Don Klang, e sarà oggetto di ulteriori approfondimenti.

Voglio ora fornire un esempio ancora più evidente del consolidamento e sedimentazione del regime spettacolare eco-buddista e della sua funzione egemone nelle pratiche di rappresentazione ambientale nell'area di Nan. Nelle prossime pagine, dunque, mi occuperò dalla figura di un altro monaco ecologista estremamente attivo, più giovane di

Pithak di circa quindici anni e il cui lavoro di conservazione si svolgeva essenzialmente nel tempio di cui il monaco era abate ai tempi del mio soggiorno, il celebre Wat Pong Kham di Santisuk (Sotto-distretto Du Pong).

3.3. Ajan Somkit e il Wat Pongkham: mettere in scena l'Economia della Sufficienza

3.3.1. La vicenda di Somkit, tra ambientalismo e pregiudizio etnico

La storia di Ajan Somkit è anch'essa già nota agli antropologi. Nel tempo il lavoro di questo monaco è evoluto portando con sé cambiamenti che riflettono la progressiva istituzionalizzazione dell'ideologia eco-buddista a Nan. La sua storia di vita si intreccia con quella di Pithak, di cui Somkit fu per un certo periodo allievo al Wat Aranyawat e da cui apprese la sensibilità verso le tematiche socio-ambientali. Per certi aspetti la sua opera rappresenta una continuazione del lavoro dell'anziano monaco.

Poiché il suo villaggio si trovava a soli due chilometri da Ban Don Klang ho fatto visita al maestro settimanalmente per almeno sei mesi tra il settembre 2008 e l'aprile del 2009. Così ho avuto modo di assistere alle sue attività quotidiane, fatte di funzioni religiose, viaggi nei villaggi e distretti limitrofi per scopi religiosi e diplomatici, di conferenze nel tempio, e molto spesso di passeggiate nell'area del progetto di bio-agricoltura che costituiva il fiore all'occhiello del suo approccio eco-buddista, insieme a ospiti di vario genere (giornalisti, accademici, studenti e così via).

L'ho conosciuto di persona nel febbraio 2008 presso il tempio di Pong Kham di cui è abate, nel distretto di Pong a Santisuk. Somkit accolse me ed i miei accompagnatori, Phi Aeng dell'organizzazione OKST e Tao, il mio interprete, in una delle sale – una sorta di ufficio con ampie vetrate - dove era solito ricevere gli ospiti.



Ajan Somkit, ritratto da Tao il giorno del nostro primo colloquio nel febbraio 2008.

Durante il nostro primo colloquio mi colpì il fatto che Somkit dichiarò di non voler aggiungere nulla al lavoro di Phra Khru Pithak, ma di essere semplicemente intenzionato a continuare ciò a cui lui ha dato inizio. Nonostante la somiglianza tra le intenzioni dei due monaci, tuttavia, col tempo mi sono accorta di come l'opera di di Somkit riservasse delle differenze importanti rispetto a quelle del suo mentore.

Somkit è nato e cresciuto nel villaggio di Pong Kham da una famiglia laotiana. Oltre al *kham mueang*, la lingua locale, nel suo villaggio si parla ancora lao. Parlare della sua origine non metteva il monaco a suo agio, come capita a chiunque, a Nan, non possa dirsi discendente da una famiglia di khon mueang. Pur appartenendo a una famiglia numerosa, avendo scelto da adolescente la vita monastica Somkit aveva studiato più dei suoi fratelli e di molti dei suoi coetanei. Diversamente da Pithak, ha potuto accedere alla formazione universitaria: a Chiang Mai aveva infatti studiato Scienze Ambientali e ai tempi della mia indagine intratteneva ancora rapporti con alcuni suoi docenti dell'Università di Chiang Mai che facevano frequente visite al tempio.

Il giovane monaco, intorno all'età di venticinque anni, aveva anche svolto un periodo di un anno in eremitaggio (*thudong*) in Laos, dove, come ha voluto sottolineare durante uno dei nostri numerosi colloqui, la foresta e la cultura (*whattanatham*) a suo avviso si conservavano meglio che in Thailandia. Somkit aveva viaggiato più di Pithak – che aveva affrontato il suo primo viaggio all'estero solo nel 2009, in Laos e una delle sue mete privilegiate era Singapore. Nel villaggio si mormorava che vi si intrattenesse troppo a lungo trascurando il suo dovere al tempio.

Somkit, quando chiacchieravamo, nella sala o passeggiando per l'orto e la foresta, con o senza il corteo di ospiti che non di rado si materializzava al tempio, si esprimeva spesso

in modo poetico e appassionato sulla bellezza della natura, sulla necessità di condurre una vita modesta, in armonia con gli altri esseri viventi, sull'importanza esemplare della comunità rurale tradizionale e dei suoi saperi. L'idealismo delle sue parole suonava coerente con le espressioni di riserbo nei confronti della politica ufficiale del paese: “il governo fa solo l'interesse dell'industria, e non solo questo governo, tutti i governi sono così e non vanno bene”.

Somkit, come ricorda Darlington (2000), aveva anche ideato una nuova pratica e una nuova trasformazione nelle ritualità buddiste: in particolare aveva manipolato il rito attraverso cui periodicamente si raccolgono offerte per i monaci invitando gli abitanti del suo villaggio a donare alberi al tempio, anziché cibo, vestiti e suppellettili per i monaci. Gli alberi venivano poi piantati sulle colline retrostanti il tempio per riforestare una vasta area un tempo coltivata a mais.

Mi sono accorta però che l'idealizzazione della realtà rurale e la presa di distanza dalla politica ufficiale e dal mondo del business erano atteggiamenti attraverso cui Somkit, protagonista insieme a Pithak della scena eco-buddista di Nan, costruiva un'immagine pubblica non sempre in sintonia con le proprie espressioni private né con le concrete scelte diplomatiche da lui intraprese nella sua militanza ambientalista. Lo dimostravano in primo luogo le sue considerazioni sui gruppi etnici delle colline e, in secondo luogo, l'arredo del tempio da lui diretto.

Riguardo al primo punto, infatti, come Pithak, Somkit enfatizzava spesso i valori delle comunità rurali del passato. Come si è visto anche per i valori trasmessi da HMN, anche il monaco di Pong Kham esprimeva l'idealizzazione della vita rurale e delle comunità elogiando i valori tradizionali *mueang*, della cultura valligiana (*watthanatham thi lap*) dei coltivatori di riso t'ai yuan e buddisti, a cui Somkit si sentiva di appartenere pur provenendo da una famiglia laotiana. I tratti della cultura *mueang* privilegiati dal monaco venivano espressi in modo contrastivo, cioè ostentando stereotipi negativi dei tribali insediati sulle colline in modo da far risaltare l'orto-prassi e l'orto-dossia dei t'ai valligiani. Ad esempio, durante una delle ultime interviste, nell'aprile 2009, parlando della sua estrazione etnica, Somkit mi disse che i suoi avi erano di Luang Prabang, e quindi della città, e non di Chayaburi, una provincia montagnosa confinante con Nan, come molti dei discendenti Lua che popolano le colline a est di Santisuk. Quindi, pur essendo di origine laotiana egli non voleva essere confuso con un Lua e affermava di essere un *khon mueang*.

L'enfasi sulla superiorità della cultura *mueang* rispetto a quelle afferenti i gruppi etnici intorno a Santisuk era un tema ricorrente delle mie discussioni con Somkit.

Per il fatto di fare ricerca a Ban Don Klang, ero interessata a capire quale percezione avesse Somkit di questo gruppo etnico e delle persone che abitavano nel mio villaggio, molte delle quali eran ben conosciute dal monaco. Dalle parole del monaco ho potuto intendere che non tutte le *chumchon*, le comunità locali, sono considerate positivamente. Secondo Somkit i Lua in generale erano cattivi (*mai dii*), scansafatiche (*khigliat*), ignoranti (*ma mii khuam ruu*), arretrati (*mai mi kuamjaloen*) adoratori di spiriti (*naptue phii*) e dunque miscredenti. Quando gli ho fatto notare che anche nella tradizione *mueang* si venerano gli spiriti, e che anche nei rituali come il *buad paa* vengono invocati gli spiriti della natura, le argomentazioni di Somkit a riguardo erano che tra i *mueang* solo gli anziani ci credono ancora e che i Lua, in ogni caso, ci credono di più e molti di loro non venerano il Buddha.

Il monaco, inoltre, dipingeva le pratiche ecologiche normalmente adottate da questo gruppo etnico come dannose, e ciò sia per l'uso del fuoco nella preparazione dei campi, che per il fatto di occupare sempre nuova terra impedendo la ricrescita della foresta. I Lua, poi, più dei *khon mueang*, tendevano a non adottare il Vetiver, la pianta anti-erosione promossa da re Phumipon. Si consideri il seguente scambio con il monaco:

Amalia: La gente di Ban Don Klang pianta il Vetiver?

Somkit: No, non sono interessati alla cosa.

A: E perché non sono interessati?

S: BDK non è interessata. Perché sono Lua... loro vivono nella foresta, loro vanno a stare (per giorni) nella foresta, e lì piantano granturco. Anche quelli di BDK rovinano tutto, ogni anno cambiano campo, un anno qua, un anno là... cambiano sempre e piantano granturco. Noi, nel nostro villaggio, piantiamo soltanto nell'area in cui viviamo, loro no, vanno in giro, piantano dappertutto.

I Lua, nella visione del monaco, usavano più pesticidi e più fertilizzanti dei *khon mueang*, e non si preoccupavano del fatto che tale condotta stava dando problemi di inquinamento delle acque a fondovalle. I Lua non erano interessati allo sviluppo delle loro comunità né alla protezione ambientale; lo stereotipo etnico e quello ambientale per il monaco coincidevano perfettamente.

Ciò che più mi ha colpito era il fatto che Somkit si esprimesse in modo così razzista senza preoccuparsi di cosa potessi pensarne io, che facevo ricerca in quel villaggio e avevo qui diversi amici e conoscenti: evidentemente esprimersi in questo modo riguardo ai Lua, agli Htin e ai Khamu, ovvero alle minoranze aborigene parlanti lingue Mon-Khmer, era

considerato perfettamente normale dal monaco, anche se di certo Somkit non si sarebbe mai azzardato a dire certe cose di fronte a un Lua, sapendo di offenderlo. Il monaco mi considerava come una *khon mueang*, come qualcuno alla sua altezza, e per questo si sentiva libero di parlar male di persone considerate inferiori dalla cultura egemone. Nellavisione di Somkit, dunque non tutte le comunità erano uguali, e alcune dovevano seguire l'esempio di altre.

E' dunque importante notare, a proposito della soggettività ambientale di Somkit, come sia il posizionamento etnico-culturale che le relazioni diplomatiche del monaco si intreccino ambiguamente al secolare processo di assimilazione socio-culturale e assoggettamento politico-economico delle popolazioni montane alla cultura emanante dai centri del potere, e *in primis* dal sovrano. Ad esempio, nonostante i Lua venissero accusati di non praticare i modelli più appropriati di gestione agro-ambientale Somkit era perfettamente convinto che il loro sistema potesse cambiare ed avvicinarsi al modello dell'Economia della Sufficienza ideato da re Phumipon dopo la crisi economica del 1997. "Certamente i Lua possono capire la Economia della Sufficienza, e prenderne esempio: tutti la possono capire e mettere in pratica".

3.3.2. *L'ambientalismo ibrido di Somkit*

La seconda questione che mostra le specifiche caratteristiche dell'ambientalismo di Somkit, concerne la curvatura ambigua della sua progettualità ambientale, che nel periodo della mia ricerca pareva più intrecciata alle iniziative di sviluppo rurale della monarchia e delle multinazionali che al recupero delle tradizioni rurali. Somkit negli anni subito precedenti il mio soggiorno su campo (a metà del decennio 2000-2010), ha infatti cominciato ad accogliere negli spazi del tempio progettualità ambientali molto distanti da quelle dei contadini locali, a cui sin dagli anni Novanta, come racconta Darlington, erano diretti i progetti dello stesso Somkit. Uno sguardo alla scena del tempio può illustrare bene il tipo di intreccio tra eco-buddismo e progettualità ambientali egemoni.

L'area del tempio era in un boschetto circondato dai campi di riso e mais, in fondo ad una via che si allungava dalla strada provinciale di Santisuk fino al villaggio di Pong Kham per più di due chilometri. Il Wihan, ovvero la sala principale dei raduni religiosi, era stato rimodernato da poco, alberi, piante e cespugli di ogni tipo crescevano in tutta l'area, ricordando un tempio della foresta (*wat paa*). Ironicamente Somkit non considerava il suo tempio un *wat paa*, sebbene nel nostro unico colloquio il suo maestro Phra Khru Pithak sostenesse che quello di Pong Kham fosse un tempio della foresta. Un nuovo edificio in

muratura era in costruzione di fianco al *wihan*, e sarebbe divenuta la nuova dimora del monaco.

Lo spazio di sperimentazione di agricoltura ‘naturale’ e ‘integrata’ che Susan Darlington aveva già sommariamente descritto in un articolo del 2000, nella sostanza non sembrava molto diverso da come lo dipingeva l’antropologa. Questo spazio doveva servire da modello per i contadini: come si è visto nel Primo Capitolo è su questo modello che Somkit pensava di modellare il paesaggio del nuovo tempio in costruzione nel villaggio Lua di Ban Don Klang dove svolgevo parte della mia ricerca. L’ordine rurale ideale secondo il monaco doveva riflettere i principi suggeriti da Re Phumipon e l’aspetto del tempio di Somkit alla fine del decennio 2000-2010, sebbene non diverso nella sostanza da quello osservato da Darlington negli anni Novanta, denunciava esplicitamente la continuità tra gli ideali eco-buddisti del monaco di Santisuk e l’Economia della Sufficienza, un fatto inedito ed ancora inesplorato, che mostra le più recenti trasformazioni delle prassi ambientaliste nell’area di Nan e l’incisività di questa filosofia economica sulle traiettorie dello sviluppo rurale nelle campagne thailandesi.

Allo spazio di sperimentazione si arrivava dal tempio attraverso un ponticello che solcava uno stagno artificiale realizzato appositamente per la conservazione dei pesci. Si proseguiva poi per un sentiero in salita, costeggiato a sinistra da una piccola piantagione di taek, e a destra dalla foresta naturale lasciata ricrescere da Somkit su quello che era un vecchio campo di mais. Spesso, durante le sue guide con giornalisti, studenti, e gente dei villaggi vicini, quando arrivava a questo punto Somkit faceva notare ai suoi ospiti la diversità tra la foresta di taek e quella naturale, più selvaggia e dunque più bella. Alla fine della salita si giungeva allo spazio di sperimentazione.

Lo spazio era definito da staccionate, l’orto era ben curato e decorato con cespugli di fiori; le file di ortaggi erano perfettamente allineate ed ognuna riportava una didascalia sul tipo di ortaggio coltivato. Ad occuparsene erano alcuni contadini di Ban Pong Kham, tra cui un paio dei fratelli di Somkit. Gli animali erano in gabbie spaziose, e non all’aperto, come nella descrizione di Darlington. Somkit sosteneva che questa prigionia, poco in sintonia con i dettami buddisti, fosse necessaria a proteggere maiali, polli e conigli dall’aggressione dei cani randagi. Questi animali non erano destinati ad essere mangiati, ma erano lì in modo da costituire un esempio (*tua yaang*) per coloro che venivano a visitare il centro: questo significa che la loro esibizione scenografica era almeno tanto importante quanto la loro funzione agricola. Vicino agli orti sorgeva anche un edificio in muratura, a due piani, un alloggio per gli ospiti in visita al tempio. Oltre

quest'area ricominciavano i campi di mais, e i boschi ripiantati e lasciati crescere dal monaco.

Qualcosa che certamente nel periodo in cui vi fece visita Darlington ancora non c'era, sono i due muretti che segnano all'accesso all'area. Dipinti di verde, colore caro all'ambientalismo di ogni sorta, su questi, disposti uno sulla sinistra (1) e l'altro sulla destra (2) del sentiero che conduce al modello di agricoltura integrata, compaiono dipinti in bianco in bella grafia i seguenti messaggi:

(1) Bisogna essere contenti, soddisfatti, avere voglia di imparare ed essere riconoscenti verso il territorio in cui si è nati per avere buoni risultati. E' necessario avere forza e costanza di chiedere alla propria coscienza di trovare rimedio alla povertà. Bisogna essere costanti, stabili, bisogna accontentarsi e allontanarsi dall'ingordigia. Bisogna abbracciare la consapevolezza e non commettere violazioni. E' necessario essere coscienti, ogni sera, ogni notte meditare e poi donare gioia con l'Economia della Sufficienza

(2) Centro per l'insegnamento della Economia della Sufficienza secondo il metodo regio. Progetto per la diffusione della piantumazione del Vetiver come esempio di protezione della qualità dei suoli collinari. Con il supporto di: Organizzazione Progetti Regi di Sviluppo (*munithii khrongkhan luang*) e Po.To.To. (Petroleum Thailand Ltd. - Bangkok)

Il modello di bio-agricoltura di Ajan Somkit, nel periodo intercorso tail decennio 1990-2000 e gli anni della mia ricerca (2007-2009), aveva dunque assunto una nuova veste.

Nel 2006, infatti, Somkit aveva fatto in modo che, attraverso una negoziazione con i funzionari del ministero dell'agricoltura e dell'Organization of Royal Development Projects (d'ora in poi ORDP), l'area circostante il tempio divenisse oggetto di un progetto di riabilitazione del suolo. In questo progetto, che ricadeva su un'area di riserva forestale a sud del torrente Pong, erano implicati monitoraggi compiuti da tecnici governativi, periodici controlli della composizione dei suoli, la promozione della diversificazione agricola e di riforestazione, la manutenzione e controllo dei sistemi di irrigazione e dei corsi d'acqua affluenti del torrente Pong.

Inoltre il wat Pongkham, come riportato sul muretto di destra, è divenuto anche uno dei centri provinciali di diffusione del già citato Vetiver. Per il fatto di ospitare il progetto l'area del tempio era stata tappezzata di segnali che ne ricordavano l'esistenza e la funzione. Ad esempio all'ingresso dell'area del tempio, prima di raggiungere il *wihan*, di fronte al piccolo chiosco di *kwai tieu*, gli spaghetti locali, ai tempi della mia ricerca potevo notare un cartello su cui comparivano in bella vista il logo della monarchia e quello della PTT, che patrocinavano il progetto, mentre poco oltre, vicino agli uffici del

monaco in uno spazio tra generalmente destinato ad ospitare meeting ed eventi di formazione, una gigantografia di circa 3X2 metri mostrava un paesaggio collinare con in primo piano ciuffi di Vetiver mossi dal vento, e in trasparenza, all'orizzonte, il ritratto del monarca con lo sguardo benevolo rivolto verso le strisce di Vetiver. Dietro alla figura del re era dipinta una densa foresta verdeggiante, sormontata da uno svolazzante tricolore thailandese. Sotto, accanto ad una piccola didascalia, comparivano ancora una volta il logo di PTT e quello della monarchia.



La gigantografia relativa al progetto di diffusione del Vetiver patrocinato dal re e sostenuto dalla Petroleum Thailand (Wat Pong Kham, Santisuk)

Il sodalizio con PTT non si limitava a questo. Una finestra con i prezzi di vari tipi di benzina campeggia anche sulla prima pagina del sito di Pongkham (www.pongkham.org), pagina web aperta col sostegno di questa multinazionale. PTT, inoltre, ha anche finanziato un video-documentario realizzato da una nota casa di produzione con sede a Bangkok, Panorama, sulle attività di Somkit al Wat Pong Kham: tutte queste iniziative realizzano gli obiettivi egemoni di cui si è discusso nel primo capitolo attraverso i principi di CSR e mediante i dispositivi di spettacolarizzazione.

“Loro devastano la foresta e consumano le risorse naturali del paese, per questo (per riscattarsi) producono documentari sullo stato di conservazione della natura nel nostro paese. Ma, a dire il vero, a me PTT non piace.” Questo è ciò che ebbe da dire Somkit quando lo interrogai sulla questione del patrocinio della Petroleum Thailand, così dissonante rispetto ai discorsi conservazionisti e anti-capitalisti dell’ecologismo buddista di cui il monaco si dice interprete.

Il documentario di Panorama merita una particolare attenzione. Il video di circa venti minuti era stato girato nel 2008 e cominciava con una rassegna di informazioni generali sullo stato di degrado delle aree rurali a Nan, presentate da una giornalista. Venivano mostrati i campi di mais a cui il mio sguardo si era abituato e uomini al lavoro nei campi, o con le macchine per sgranare le pannocchie: nessun esplicito riferimento veniva fatto alle politiche governative e alle corporation indirettamente responsabili delle dinamiche locali di devastazione ambientale. Spezzoni di un’intervista a Somkit inframmezzavano immagini selezionate per dare idea dei luoghi investiti dall’opera del monaco e delle attività da lui promosse: fotogrammi che ritraevano l’orto biologico alle spalle del tempio, i boschi ripiantati da Somkit; immagini del monaco che accompagna nella foresta i bambini del villaggio e compie il gesto – una vera e propria finzione, del tutto estrapolata dal contesto del rituale, messa in scena appositamente per la realizzazione del documentario- di circondare un albero con un drappo arancione, come durante un *buad paa*. Altre immagini ritraggono, infine, attività di conservazione della cultura locale (educazione artistica sui motivi decorativi locali, l’attività di colorazione con pigmenti di origine naturale da parte delle anziane del villaggio ecc.). Nell’intervista Somkit dichiarava più volte di voler conservare la natura e la foresta e di voler ritornare al passato, a quando “la comunità era povera ma felice”. Il documentario, realizzato per una diffusione televisiva, rappresentava un’ulteriore mediazione del messaggio eco-budista, l’ennesima messa in scena dell’ordine socio-ambientale ideale veicolato da Somkit, che figurava qui come protagonista indiscusso.

Quello che più importa sottolineare, in questo caso, è il fatto che il riconoscimento del lavoro del monaco da parte dei media, della monarchia, del ministero e delle corporation, implica a sua volta il riconoscimento, da parte del monaco, di queste stesse istituzioni e rivelava ai miei occhi un atteggiamento indulgente verso le forme di semplificazione e depoliticizzazione del messaggio ambientalista: se il messaggio eco-buddista sembrava conservare, nelle parole del monaco, una critica verso le forze dominanti della società, allo stesso tempo la fama di Somkit e il successo del modello agro-paesaggistico

alternativo da lui proposto erano frutto della collaborazione e triangolazioni con le stesse istituzioni che nel perseguire i propri interessi al controllo delle risorse, hanno reso difficile ed insicura la vita economica nelle campagne.

Il re, infatti, possiede quasi tutte le terre del regno, e la legge dello stato impedisce nella maggior parte dei casi di acquisire documenti sulla terra che vadano oltre il semplice diritto di usufrutto. PTT, come si è detto nel Secondo Capitolo, è una agenzia petrolifera con grosse responsabilità di inquinamento ed è una delle maggiori investitrici del paese nella ricerca e sperimentazione di biocarbranti, da cui dipendono gli ancora alti tassi di deforestazione e la fluttuazione dei prezzi del mais. Questi fatti non vengono esibiti insieme ai marchi pubblicitari e agli stemmi reali.

Quello di Somkit, allora, è un ambientalismo ibrido proprio perché il suo attivismo è fatto di partecipazioni multiple (Della Porta, Diani, 1997: 117-120). Accogliere progetti di stampo ambientalista della monarchia e delle multinazionali significa agganciare il potere centrale e farsi suo tramite nelle aree remote del regno, in modo non diverso da quanto facevano i monaci sviluppatori negli anni Sessanta, e non a caso a Santisuk e Ban Don Klang Somkit veniva considerato un monaco sviluppatore (*phra patthanaa*) e non come “monaco ecologista”, la definizione attribuita dagli antropologi Delcore e Darington a questo importante attore dello spettacolo ambientale di Nan.

3.3.3. *Il buad paa come rito di presentazione e come spettacolo: l'ennesima consacrazione della Foresta Comunitaria di Pong Kham*

Non solol'allestimento di un tempio, la produzione di un video e l'implementazione di progetti di agricoltura biologica costituiscono fenomeni complessi risultanti da processi di triangolazione, depoliticizzazione ed esclusione. Tra questi, infatti, nell'arena ambientale thailandese di cui Nan rappresenta uno scorcio, va a mio parere annoverato anche il rituale eco-buddista del *buad paa*, considerato finora dalla maggior parte degli studiosi come un rituale teso a mettere in scena la resistenza delle comunità rurali alle restrizioni imposte dalla creazione e gestione delle riserve naturalistiche nazionali e alle leggi ambientali emanate dai governi.

Gli studiosi scandinavi Lotte Isager e Soeren Ivarsson (2004), ad esempio, hanno voluto vedere nel *buad paa* una strategia di contro-territorializzazione perpetrata dai monaci in sostegno delle classi rurali più deboli e a favore la protezione della foresta contro le politiche e le forme di territorializzazione dello stato:

(...) Nonostante la varietà di interessi in gioco nel corso di una cerimonia di ordinazione della foresta, la gestione del paesaggio sembra costituire una preoccupazione comune a tutte le parti coinvolte nel rituale. In questo modo il rituale di ordinazione esemplificano una questione oggi ben documentata relativa al fatto che i paesaggi, nonostante la loro ovvia materialità, sono soprattutto costrutti culturali. Ordinando gli alberi la gente costruisce culturalmente un paesaggio sia nel senso materiale di “farlo” o proteggerlo o nel senso più simbolico di conferire ad esso un significato particolare. In Thailandia i paesaggi, non ultimi quelli collinari e ricchi di foreste, sono oggetto di contesa sia per la sulla loro forma materiale, sia sui significati ad essi connessi. (...) Vogliamo enfatizzare la natura contesa dei paesaggi parlando dell’ordinazione degli alberi come forma di contro-territorializzazione. (Isager, Ivarsson, 2002:397)

Analogamente il *buad paa* è stato trattato come un rituale di resistenza anche da altri autori come Darlington (1998), che nel caso dei rituali ecobuddisti nell’area di Nan ha evidenziato da subito la retorica nazionalista centrata sull’esaltazione della famiglia reale. Darlington ha giustamente interpretato l’esibizione di stemmi e simboli della monarchia come una tattica escogitata dai monaci per assicurarsi la legittimazione dei sovrani nelle rivendicazioni per la terra e le risorse.

L’ipotesi della studiosa è decisamente condivisibile almeno per quel che concerne la situazione negli anni Novanta. Abigail Pesses (2010), ad esempio, racconta di Joni, capo Karen (minoranza tibeto-birmana assente a Nan ma densamente presente in tutta l’area di Chiang Mai, Mae Ong Son e Chiang Rai, al confine con il Myanmar) che per primo agli inizi degli anni Novanta si fece promotore di un’iniziativa volta a consacrare migliaia di chilometri quadrati di foresta in onore del re per il cinquantesimo anniversario dalla sua ascesa al trono. Da quel momento il richiamo alla monarchia è divenuto un motivo ricorrente dei riti di consacrazione della foresta e si è trasformato in una strategia di cooptazione con cui le comunità rurali e i loro leader hanno ricercato legittimazione della loro lotta per la gestione delle risorse naturali locali.

Un altro autore (Brown, 2006) ha definito il *buad paa* eco-buddista al pari di uno spettacolo di resistenza.

Nel caso dell’ordinazione delle foreste lo spettacolo e il rituali sono usati come strumento di resistenza politica. I partecipanti più importanti sono la gente dei villaggi, i monaci e il re. Lo spettacolo è un tipo specifico di resistenza, disponibile alla monarchia quanto agli abitanti delle aree rurali (Brown, 2006: 21)

La spettacolarizzazione, ovvero la messa in scena delle istanze della gente dei villaggi, attraverso la consacrazione buddista delle foreste, funge così da strumento per affermare visioni del territorio e del paesaggio in tensione con il sovra-sfruttamento delle risorse locali perpetrato dalle *corporations* e incentivato dalle politiche governative.

Altri autori hanno invece messo in luce il carattere ambivalente dell'ordinazione delle foreste. Il richiamo continuo alla monarchia secondo alcuni (Delcore, 2004, Tannenbaum, 2000) può sì accrescere la legittimità e l'ufficialità del rito, ma allo stesso tempo è un fattore di conservazione piuttosto che di innovazione culturale. In sostanza il rifacimento del paesaggio connesso alla produzione e riproduzione del *buad paa* è il rifacimento di un paesaggio non solo locale, ma nazionale. Il beneficio ottenuto dalle comunità nella protezione delle foreste è un beneficio di cui gode tutto il regno, o almeno è questo ciò che generalmente gli organizzatori vogliono affermare. Il *buad paa*, dunque, è un rito che nell'articolare i simboli dell'egemonia (buddista e monarchica) per precisi scopi politici, finisce anche con il riaffermare i valori nazionalistici e le gerarchie tradizionali della società thailandese. E' dunque discutibile, come cercherò di mostrare mediante i prossimi affondi etnografici, che l'eco-buddismo e le sue messe in scena abbiano sempre un effetto liberatorio, anti-egemonico e rivoluzionario come hanno sostenuto Darlington ed altri osservatori simpatizzanti del movimento.

Focalizzandomi sugli eventi di contorno all'ordinazione della foresta di Pong Kham avvenuta il 5 febbraio del 2009, più ancora che sul rito stesso, metterò in luce come questa seconda prospettiva sia più idonea a rendere conto della forma assunta da questo rituale eco-buddista a circa vent'anni dalle sue prime manifestazioni.

Nel gennaio 2009 Ajan Somkit, durante un'intervista, mi disse che il rituale di consacrazione della foresta che quell'anno la sua collettività aveva fissato per la fine del mese, era stato spostato a causa di un impegno del governatore provinciale, che doveva essere presente alla cerimonia. La nuova data fissata era il 5 febbraio. Somkit mi disse che era già la quinta volta che il rito si celebrava nella foresta comunitaria di Pong Kham. Il monaco mi permise di seguire la fase dei preparativi ed insieme con lui nel pomeriggio del 4 febbraio con il pick up di uno degli abitanti di Pong Kham ci recammo sul luogo dove il giorno dopo si sarebbe dovuta svolgere la cerimonia. La foresta sorgeva sulle colline a sud del villaggio, circondata da piantagioni di mais. Per agevolare il passaggio verso il luogo da consacrare alberi e arbusti lungo il sentiero nel bosco erano stati tagliati. Arrivati sul posto incontrammo Phi Bohm della già citata Organizzazione per il Management delle Risorse Naturali (OKST), anch'egli interessato all'evento perché nel pomeriggio del giorno dopo, a seguito della cerimonia di consacrazione, al Wat Pong Kham si sarebbe tenuto un meeting dei volontari ambientalisti della provincia.

Lo spazio della cerimonia era una porzione di bosco in cima ad una collina. Gli alberi erano molto giovani e il terreno, circa quindici anni prima, era stato donato dalla gente del

villaggio per la creazione di una piccola riserva forestale comunitaria. Era già stata sistemata una statua di Buddha alta circa venti centimetri su un minuscolo altare montato sul tronco di un albero. Un altare molto più grande era sistemato alle spalle del Buddha, in una posizione più alta di quella della statuetta ed era destinato alle offerte per gli spiriti del luogo, secondo la tradizione brahmanica. Tale posizionamento denunciava piuttosto esplicitamente il carattere sincretico della cerimonia.

A terra era stato scavato un forno in cui il giorno dopo le donne del villaggio avrebbero cotto un infuso di erbe mediche da offrire al pubblico. Le donne del villaggio, il giorno prima della cerimonia di consacrazione, erano rimaste al tempio a preparare il pranzo per il grande evento. Quel giorno a preparare la scena c'erano solo tre o quattro uomini di Pongkham: erano venuti con decine di sedie da sistemare nello spazio della cerimonia.

Nel pick up con cui avevamo raggiunto l'area alcune donne avevano sistemato i rami e le canne argentate e dorate che si utilizzano generalmente per il *sueb chataa*. Queste vennero addossate una all'altra in modo da costituire un cono furono poggiate su uno degli alberi più grossi dell'area che delimitava il luogo in cui lo sciamano (*moo phi*, letteralmente il medico degli spiriti)⁵⁹ di Pong Kham il giorno dopo è stato chiamato a innalzare un canto magico (*suu khuang*)⁶⁰ in lingua locale.

Come la presenza, dimensioni e posizione dell'altare degli spiriti, anche la centralità assegnata al cono magico era una manifestazione spaziale della centralità della credenza negli spiriti nella cultura *mueang*, così come dell'importanza della figura dello sciamano come medium tra il villaggio e gli spiriti.

Ai due lati della statuetta del Buddha erano disposte, perpendicolari l'una all'altra, due lunghe e larghe panche realizzate con bambù, su cui i monaci invitati per il canto avrebbero preso posto il giorno dopo. Somkit, per l'occasione, dava disposizioni ai suoi compaesani, come un regista ne avrebbe dati agli operatori di scena. Nel frattempo interloquiva con me, con Phi Bohm, e con il dottor Winai, un ricercatore dell'università

⁵⁹ Questa figura si ritrova in ogni-villaggio nord thailandese. Lo sciamano gode di un certo prestigio nella comunità del villaggio e generalmente due o tre anziani di una stessa comunità competono tra loro per aggiudicarsi la fama di guaritori. Il medico degli spiriti è in grado di fare da medium con gli spiriti locali, con i fantasmi degli antenati e con le anime (*khuang*) di cui si ritiene essere composto ogni corpo materiale. Esperto di medicina tradizionale, il *moo phi* conosce bene le piante locali e viene chiamato dalle famiglie dei villaggi in caso di infermità dei loro membri.

⁶⁰ Nei culti brahmanici nord-tailandesi con *kuhang* si intendono le anime di cui è composto ogni corpo materiale. Queste possono disperdersi e venire danneggiate a causa di fattori sociali e ambientali particolari provocando malessere, malattia e decadimento. Il canto dello sciamano e l'offerta di beni di uso comune si compongono in un modulo rituale, il *suu khuang*, ovvero il richiamo delle anime al corpo del loro possessore. Di tale modulo cui è composto anche il *sueb chata*, il rito di allungamento della vita, e molti altri rituali pre-buddisti celebrati in queste zone.

di Pithsanulok giunto a Santisuk per studiare il caso esemplare di Pong Kham come modello di Economia della Sufficienza.

Somkit nelle settimane precedenti la cerimonia, grazie alla sua abilità diplomatica, era riuscito ad invitare le rappresentanze di diverse istituzioni, oltre che individui chiave del movimentismo ambientalista di Nan. Oltre a ben dieci scuole del distretto e al governatore, erano stati chiamati a partecipare esponenti del RFD, del Dipartimento per la registrazione della terra (Land Departement), e addirittura il presidente del Ufficio per la Promozione della Qualità Ambientale (Office of Environmental Quality Promotion, OEQP) del Ministero dell'Ambiente, che sarebbe giunto in aereo dalla capitale. Ovviamente all'evento era prevista la presenza di alcuni capivillaggio del distretto e degli operatori delle NGO locali, tra cui anche il leader del movimento nazionale delle foreste comunitarie, il già citato Pat Khansalee (si veda il Secondo Capitolo), gli operatori della già citata Organizzazione per il Management delle Risorse Naturali (OKST) e molti membri della rete provinciale dei volontari ambientalisti. Anche giornalisti e gli operatori di un'emittente televisiva locale erano stati invitati per riprendere l'evento.

La preparazione dell'evento poteva essere paragonata al lavoro che si cela dietro una rappresentazione teatrale: alcuni attori figuravano come ospiti d'onore, altri invece apparivano tra il pubblico o avevano il ruolo di mere comparse, e tra i primi i personaggi politici la facevano da protagonisti. Senza il governatore, ad esempio, l'evento non avrebbe nemmeno potuto svolgersi, mentre la sola presenza del presidente dell'OEQP avrebbe conferito all'evento una risonanza a livello nazionale. Il protagonismo di Somkit in quanto regista ed attore principale della cerimonia mostrava dunque come il carisma della nuova generazione di monaci ecologisti dipendesse dalla loro capacità di giocare con il potere interno e con quello esterno alla comunità e di farsi perno di eventi pubblici complessi.

Il rituale non si presentò ai miei occhi come molto differente da quelli descritti da Delcore (2000, 2004) e Darlington (1994). La cerimonia cominciò intorno alle undici del mattino, dopo che tutti gli invitati furono arrivati a bordo di decine di fuori-strada. Lungo la strada erano state poste bandierine gialle con l'insegna della monarchia e sul retro di una delle panche dei monaci era stato appeso uno striscione: *Progetto di Consacrazione della foresta comunitaria di Pong Kham in onore del re per la protezione della foresta e la conservazione delle risorse naturali.*

La folla si dispose in gran parte seduta a terra, ai tre lati dell'area allestita il giorno prima, mentre i personaggi più importanti sedevano ai tavoli e una decina di monaci provenienti

dai distretti adiacenti sedevano a gambe incrociate sulle panche costruite apposta dagli uomini di Pong Kham. Al microfono, dietro alcuni tavoli per presentare ed accogliere gli invitati, c'era Chen, il figlio dello sciamano ed ex capovillaggio di Pong Kham.

Somkit non prese la parola per quasi tutta la funzione. Dopo lunghi canti in pali dei monaci, lo sciamano innalzò il suo canto in lingua locale per santificare la foresta e richiamare i *khuang* (le anime) degli alberi perché questi rimanessero in salute. Oltre questa fase venne data la parola a molti dei presenti. Frasi di incoraggiamento alla comunità e ai giovani, pronunciamenti sulla necessità di smettere di tagliare alberi per piantare mais, promesse di appoggio finanziario e fedeltà alla causa ambientalista delle comunità del nord del paese attraverso la promozione di nuovi progetti erano argomenti comuni a tutti gli interventi dei notabili presenti. La platea non venne interrogata fino all'ultimo, ovvero fino all'intervento di Phra Somkit, pronto per il suo discorso finale.

3.3.4. Il discorso di Somkit, tra voci inufficiali e aspiranti protagonisti

Preso il microfono e posizionatosi al centro della radura, Somkit pronunciò le seguenti parole:

“Da ora in poi rivolgeremo la nostra attenzione alla santità che circonda il luogo in cui siamo. (...) Nell'usare mezzi pacifici il nostro voto sarà pino i sacralità, perché solo l'essere pacifici ci metterà in grado di comunicare nella sua pienezza l'amore e la comprensione di ogni cosa. Così vi chiedo di rispettare un ossequioso silenzio. I giovani vengano qui avanti ed inalino l'aria per unirsi al nostro messaggio perché noi,....oggi, proprio in questo momento, tutti noi ci stiamo riunendo qui per proteggere questa foresta e fare in modo che essa passi in eredità alla prossima generazione per il futuro.

Torniamo ai passati vent'anni, dopo che il governo ha cominciato a promuovere in quest'area piantagioni commerciali e monoculture. Queste politiche hanno danneggiato l'ambiente le risorse naturali e soprattutto in questa foresta. Per 15-20 anni la foresta in cui siamo ora e di cui godiamo l'ombra, non era un bosco ma una piantagione di mais, era una foresta da cui i contadini locali speravano di trarre sostentamento, ma fallirono in questo. Nel 1994 (2537 Era buddista) pensai che la vera sopravvivenza si basa sul mantenimento del legame vitale con la natura e che fosse fondamentale convincere ogni persona ad apprezzare la natura. Pensai che la foresta sia la fonte primaria della cultura della comunità (*watthanantham chumchon*): se abbiamo la foresta abbiamo cibo, stabilità, abbiamo amore e alla fine raggiungeremo la felicità. Per questo motivo iniziai il progetto di raccolta di offerte in alberi da donare ai monaci per proteggere le risorse naturali e l'ambiente. Questo andava fatto poco a poco, con piccoli passi. Ed è così che oggi possiamo vedere questa sana foresta che ci ristora. Questo successo viene dai nostri tentativi, e come risultato questa foresta durerà a lungo. Questa foresta non è la nostra foresta, non è di alcuno degli anziani del villaggio, né appartiene a me. La cosa più importante per continuare a proteggerla e a fare in modo che diventi un'eredità, e che sia la gioventù a beneficiarne della gioventù. (...) Da questo momento in poi chiedo a voi presenti di stare concentrati, attenti, calmi in modo che possiamo proclamare una benedizione al re, e per dichiarare che noi restituiamo questa foresta alla madre terra e in onore del re. Ognuno è dunque pregato di congiungere le proprie mani al petto in segno di rispetto e di ripetere dopo di me:

Bhuddhannubavo, dhammanubhavo rapala mindha (...) [canto in pali ndr.]. Preghiamo perchè i poteri sovranaturali delle tre pure gemme (Buddha, Dhamma, Sangha) abbondino nel mondo. Preghiamo perchè questi [le tre gemme ndr.] si prendano cura ed ispirino l'operato del re, della regina, della principessa, dei nipoti e che la dinastia Chakri non sia attaccata dal dispiacere, dalla malattia e dal pericolo. Tutti noi vogliamo dare questa foresta, che è una Foresta Comunitaria del distretto di Santisuk, come se fosse una Foresta Comunitaria in glorificazione del re per il suo Ottantesimo compleanno. Vogliamo proclamare la nostra fede agli angeli (*devadha*) e uniremo le mani per conservare questa foresta comunitaria, quelle di Santisuk e di tutte le foreste della provincia di Nan lungo il bacino del fiume Nan. Non bruceremo la foresta in modo che non si produca il fumo, non taglieremo gli alberi, non distruggeremo nulla. Vogliamo richiamare gli angeli come Rukka Dhevada [divinità che protegge le foreste], Bhapatta Devadha [divinità che protegge le montagne e le grotte], U-thaga Devadha [divinità che protegge i fiumi], A-gasa Devadha [divinità che protegge l'aria], Mepra Thoranii [divinità della terra] e Mepra Bhosop (divinità del riso) ed altri spiriti celesti perchè siano i nostri testimoni e preghino per il prestigio della dinastia e per la protezione della nostra nazione, in modo che questi siano in pace e felicità per sempre”

Dopo le parole di Somkit si era giunti al culmine dell'evento e gli astanti furono invitati a circondare con strisce di tessuto arancione i tronchi degli alberi circostanti.



Tao, il mio interprete, partecipa alla cerimonia del 5 febbraio 2009 circondando un albero della Foresta Comunitaria di Pong Kham con un pezzo di stoffa arancione.

Il discorso del monaco contiene elementi importanti per comprendere come l'eco-buddismo tenda a stabilire una visione centrata sulle relazioni tra la (legge di) natura, le comunità e la figura dei sovrani. Allo stesso tempo vari indizi lasciano intuire come tale discorso rivesta una funzione solo vagamente trasformativa.

Innanzitutto il discorso dell'allievo di Pithak è indicativo di come il rifacimento del paesaggio e la trasformazione rituale della foresta in quella circostanza dipendessero dalla capacità del giovane maestro di ricreare una dimensione separata, sacra appunto.

I presenti venivano chiamati in causa e investiti di una forte responsabilità, ma ad essere chiamati in causa qui erano anche personaggi non fisicamente presenti o visibili: ovvero i sovrani thailandesi e gli spiriti della natura.

Come accade in tutti i *buad paa*, durante il discorso Phra Somkit ha espresso la volontà di dedicare la foresta al re, alla sua famiglia, nell'augurio che la monarchia scampi i pericoli e continui per sempre a mantenere prestigio. Per quanto apparentemente neutra l'evocazione dei regnanti in una fase storica in cui l'istituzione monarchica è minacciata dalle forze filo-takhsiniane e del Fronte Unito contro la Dittatura (United Front Against Dictatorship, UDD) denuncia l'orientamento politico del monaco. L'omissione del nome del principe erede al trono (che secondo gli ambienti vicini alla Casa Reale è un sostenitore di Takhsin), può infatti venir letta come una presa di distanza dalle forze riformiste.

Durante il suo discorso, poi, il monaco, utilizzando una formula retorica in pali, invoca gli spiriti della natura, definiti *dhevada*⁶¹. Questa scelta retorica rende evidente la sua volontà di richiamarsi al politeismo delle forme della religiosità locale e, con questo, di stabilire una relazione con la gente dei villaggi che di tali credenze è imbevuta. Come riporta Delcore e come mi è stato confermato da Somkit, il richiamo a divinità e presenze invisibili riporta ad una alleanza secolare tra il buddismo e i culti animisti locali, che secondo Pithak si aiutano a vicenda (*chueikan*) nella protezione della natura (Delcore, 2004).

Diversamente da Pithak, Somkit non ha fatto allusioni di natura politica alla leadership dei villaggi – ma solo alle illusioni dei contadini che sperano di ricavare sostentamento dalla coltivazione del mais o che ancora utilizzano il fuoco nella preparazione dei campi. Inoltre, nonostante avessi appurato che il monaco considerava le popolazioni montane come un pericolo per la conservazione della foresta, Somkit non ha fatto alcun tipo di riferimento ai gruppi etnici non t'ai. I principali destinatari del suo intervento erano infatti i giovani, le generazioni future a cui il monaco avrebbe voluto consegnare un mondo migliore.

Il metodo pacifico (*santhiuthi*) invocato dal monaco all'inizio del discorso costituisce il mezzo e il fine della sua attività di conservazione: l'implementazione di tale principio

⁶¹ Con il termine *dhevada* si indicano esseri sovranaturali (o angeli) ricordati anche nei testi sacri buddisti e che trovano significative corrispondenze con gli spiriti della natura (*phi*) venerati dai gruppi Mon-Khmer legati alla tradizione religiosa brhamanica prebuddista (Davis, 1980).

impone al monaco di nascondere, sulla scena, tutti gli attriti, le tensioni e i pregiudizi di natura etnica e politica che di fatto contraddistinguevano le sue opinioni ed iniziative.

I contenuti del discorso di Somkit, l'allestimento della scena e la compresenza sul palcoscenico di personaggi di rilievo, che alla fine dell'evento si sono prestati ad essere fotografati per i giornali e lungo tutto l'evento sono stati ripresi dalle camere della televisione locale, mostrano come il *buad paa* sia un rito di presentazione più che di trasformazione (Handelmann, 1980). Come si è discusso nel Primo Capitolo i rituali di presentazione tendono a confermare l'autorità di chi svolge la performance piuttosto che modificare lo status degli oggetti sottoposti alla manipolazione rituale stessa. La consacrazione, per la quinta volta in circa dieci anni, della medesima foresta (dove molte altre non sono mai state consacrate, come ad esempio quella di Ban Don Klang) mostra come Somkit, attraverso la routinizzazione del *buad paa* sia riuscito a proiettare sul proprio villaggio e sulla sua Foresta Comunitaria specifiche pratiche di rappresentazione paesaggistica e ambientale capaci di attrarre consenso dalla gran parte della società thailandese. Questa tendenza non rappresenta più una rottura con la società e le sue strutture, come suggerito dai primi autori interessati alla cerimonia di consacrazione degli alberi, ma la ricomposizione e rievocazione di tali strutture in uno scenario alternativo.

Grazie ad eventi come il *buad paa* la comunità di Pong Kham è divenuta il fulcro di una rete di attività, finanziamenti progetti per l'ambiente. Mentre la consacrazione delle foreste in sé, a Santisuk, ha cominciato a diffondersi e a divenire una pratica egemone e non più una strategia di resistenza.

In conclusione mi preme mostrare come a Santisuk le considerazioni di alcuni soggetti intorno alla pratica del *buad paa*, portino a riflettere ancora una volta sulla ambivalenza su cui si gioca la spettacolarizzazione della natura nei rituali eco-buddhisti: ciò che è esibito, infatti, viene esibito in quanto indiscutibilmente "buono"; dunque lo spettacolo del *buad paa* tende a rimuovere una parte dei motivi che inducono i locali a premere sulle risorse locali, e agisce come dispositivo morale parziale e marginalizzante. Farò qualche esempio.

Dopo la cerimonia un volontario della rete di ambientalisti che nel pomeriggio si sarebbe riunita al Wat Pong Kham fece presente a Tao, il mio interprete, di non aver fiducia in questa pratica, essendo la problematica ambientale a Nan più complessa di come viene presentata da Somkit; o almeno questa era la sua opinione. Secondo quest'uomo il progetto ripiantare alberi nuovi collezionati come le offerte ai monaci avviato da Somkit e la consacrazione delle foreste per la loro conservazione andava contro l'interesse dei

contadini locali e delle loro famiglie. L'uomo usò queste parole: "Se noi piantiamo la foresta sulla terra che normalmente utilizziamo per coltivare, poi ci dovremo spostare da un'altra parte e non potremo più vivere qui. E alla fine cosa mangeremo?".

A Ban Don Klaang e in altri villaggi collocati sulla strada a nord del torrente Pong, dove non ricade il progetto regio di cui il Wat Pong Kham è il fulcro, l'impressione è che Pong Kham possa rendere 'intoccabile' e sacra la propria foresta proprio grazie al fatto che Somkit è notoriamente capace di attrarre supporto economico dall'esterno, e per questo gli abitanti del suo paesino non hanno bisogno di sfruttare le risorse naturali locali in modo intensivo come accade per gli altri villaggi. Ban Pongkham, inoltre, sorge a sud della strada provinciale che d Santisuk porta a Bo Kluea. Diversamente dai villaggi collocati a nord della strada, come Ban Don Klang, la Foresta Comunitaria del villaggio di Somkit non è per nulla toccata dal nuovo Parco Nazionale del Doi Phu Kha: in quell'area vi sono molti più controlli e non vi è il rischio di venire arrestati se si vuole disboscare per piantare mais. Ad esempio il padre della famiglia che mi ospitava nel villaggio Lua, Lung Nan, mi disse che loro non potevano consacrare la loro Foresta Comunitaria perché avevano bisogno di tagliare gli alberi per costruire case e arnesi, mentre a Pong Kham la situazione era diversa: loro erano privilegiati.

I Lua di Ban Don Klang, pur risiedendo vicini a Pong Kham, si sentivano esclusi dalle cerimonie periodicamente organizzate dal monaco. Interrogati sui significati della cerimonia di consacrazione degli alberi alcuni dei rifugiati Lua del villaggio mi hanno riferito con evidente scocciatura che nessuno dei loro era mai stato ufficialmente invitato ad un *buad paa* organizzato da Pong Kham, anche se sapevano benissimo chi era Somkit e cosa fosse un *buad paa*.

Il protagonismo di Somkit e del codice eco-buddista, inoltre, potevano essere messi in discussione dagli stessi membri del suo villaggio. Qualche giorno dopo la cerimonia del febbraio 2009 intervistai Juan, l'anziano sciamano di Pong Kham, che aveva svolto una parte del rito invocando gli spiriti del luogo in lingua locale. Juan era il padre di un ex-capovillaggio di Pong Kham, il quarantenne Chen, che qualche anno prima aveva ricevuto alcune onorificenze ed era stato premiato dalle autorità come miglior capovillaggio della provincia proprio per aver accolto il messaggio eco-buddista di Somkit e quello della Economia della Sufficienza. Chen era molto attivo nell'organizzazione di eventi nei villaggi che avevano per tema l'educazione ambientale e come si è visto fu proprio lui il presentatore della cerimonia di consacrazione del febbraio 2009. La casa di Juan e Chen era molto grande e bella in comparazione alle altre del villaggio. Chen e Juan

e il monaco Somkit. Questi tre personaggi, ad ogni modo, rappresentavano indubbiamente l'élite politica di Pong Kham



Lo sciamano di Pong Kham durante la cerimonia del *buad paa* del febbraio 2009

Secondo lo sciamano Juan, anch'egli discendente da una famiglia laotiana, la situazione ambientale di questi tempi era vergognosa. L'uomo esprimeva una forte rabbia verso l'ignoranza dei suoi concittadini e gli abusi dei potenti e riteneva fondamentale la consacrazione delle foreste come gesto di sensibilizzazione. In particolare egli riteneva che il rito di allungamento della vita degli alberi, il *sueb chata*, compreso nel *buad paa*, non fosse un'innovazione introdotta dai monaci, ma che nel passato le comunità locali avessero rituali analoghi a questo. A dimostrazione di ciò mi disse di aver trovato dei rotoli antichi con canti in lingua locale dedicati agli alberi, e che quegli stessi canti lui li ripeteva durante i *sueb chata paa/buad paa* organizzati dalla sua comunità. Gli alberi,

disse lo sciamano, hanno 96 *khuang*, cioè 96 anime (gli esseri umani ne possiedono invece solo 32), che possono essere debilitate o disperdersi e vanno dunque curate o richiamate al corpo materiale del loro possessore. I canti trovati dallo sciamano avrebbero avuto questa funzione di richiamo e dimostravano che gli spiriti più che il Buddha, sono i veri protettori della foresta.

L'anziano uomo riteneva il rito da lui amministrato nell'ambito del *buad paa* fosse ancora più importante della performance dei monaci e questo sostanzialmente per il fatto di svolgersi in *kham mueang*.

Amalia: E' più importante il *sueb chata paa* (rito di allungamento della vita della foresta) o il *buad paa* (consacrazione della foresta)?

Juan: E' più importante il primo perché quando canto utilizzo la lingua locale, e mi riferisco alle credenze locali. La gente capisce quello che dico, mentre quando i monaci cantano o parlano in pali la gente non capisce niente.

A: E secondo lei? (rivolta alla moglie)

Moglie di Juan: Secondo me sono importanti entrambi perché la gente ha molta venerazione nei confronti dei monaci.

J: Come ti permetti di contraddirmi in pubblico, donna...(...)

Le considerazioni espresse da Juan mostrano una rottura rispetto alle ordinarie interpretazioni del *buad paa* come rito buddista. Nonostante la posizione centrale dello sciamano nella performance, questi non prese la parola durante il *buad paa* se non per cantare, e non fu invitato alla foto di gruppo per i giornali, in cui figuravano i vari notabili dell'evento. La ricerca di protagonismo di Juan, accentuata dalla risposta esuberante alla moglie, mostrava come egli fosse eccitato all'idea di essere intervistato da una straniera per la prima volta in molti anni di partecipazione attiva ai *buad paa*.

Juan proponeva una visione ribaltata della consacrazione della foresta, una visione che denuncia le diverse possibili interpretazioni del rito e che sembra quasi sfidare il ruolo di Somkit e del buddismo ortodosso. Il messaggio di Juan è che il buddismo si è appropriato di qualcosa che già apparteneva alle comunità.

Questo retroscena mostra come il *buad paa* tenda ad esibire una visione alternativa del paesaggio rurale thailandese, una visione decisamente anti-sviluppista, che per trovare legittimazione ha bisogno di essere sostenuta e concepita in seno allo stesso ordine politico che si propone apparentemente di criticare. In questa messa in scena, la centralità dei riti prebuddisti, più vicini alla popolazione locale, è solo apparente e retorica. Tali riti hanno una funzione strutturale nella società nord-tailandese, una funzione che gli stessi Somkit e Phra Pithak sono disposti a riconoscere come fondamentale e fortemente radicata, anche più del buddismo stesso, nel senso comune dei locali: manipolarli

significa saper manipolare un repertorio istituzionalizzato di simboli e oggetti sacri ed incidere con questo sulla direzione dell'agire e del sentire collettivi. In questo caso però il riconoscimento è funzionale alla manipolazione strumentale dei codici rituali animisti, che restano sempre subordinati al rito buddista.

I monaci ecologisti tendono dunque a ribaltare il normale rapporto tra culti prebuddisti e culti buddisti nell'area thailandese. Di norma sono i monaci ad essere invitati ad un *sueb chatae* non il *sueb chata* ad essere performato all'interno di un rito buddista. Nel *sueb chata* generalmente lo sciamano è il vero protagonista dell'evento, e non i monaci, e nemmeno gli alberi della foresta. Il *buad paa* costituisce a mio avviso una decisiva appropriazione dei culti locali da parte dei monaci. La religiosità locale viene semplificata e piegata al registro della religiosità ufficiale, quella legata alle sorti di stato-nazione thailandese: qualcosa di estremamente innovativo nei mezzi, ma di radicalmente conservatore negli intenti.

Il *buad paa* del 5 febbraio 2009 a Pong Kham illustra come il doppio registro buddismo-culti locali sia connesso alla doppia direzionalità del culto stesso, rivolto all'interno della comunità locale di Pong Kham (e a quelle del distretto di Santisuk) e allo stesso tempo diretto all'esterno, verso la società thailandese nel suo complesso, come indicato dalla presenza di monaci provenienti da altri distretti, da quella del governatore provinciale, del funzionario ministeriale e dall'appello ai sovrani. Si tratta di uno spettacolo con esiti multipli: la comunità di Pongkham diviene il centro di pratiche considerate appropriate, esibisce la propria rettitudine ambientale agli occhi delle altre comunità di Santisuk, confermando il suo primato ecologista ma anche il suo privilegio politico ed economico nello scacchiere locale. Somkit, fautore di tutta la performance, garantisce visibilità al suo paesino, riafferma la propria abilità diplomatica nell'estendere l'arena locale a quella nazionale ed internazionale e rinforza la propria autorità sul piano religioso e politico. Mentre i funzionari presenti all'evento si possono mostrare vicini alle comunità locali e vengono messi nella posizione di far coincidere la ri-territorializzazione eco-religiosa delle aree rurali con la promozione della propria immagine e dell'immagine delle istituzioni che rappresentano. I problemi dei contadini con la foresta vengono rimossi, o meglio, rimandati al raduno pomeridiano con i volontari.

Se l'uso dei culti locali denuncia la cooptazione del registro religioso locale in un arena di confronto orchestrata dal clero buddista per favorire il dialogo tra autorità centrali e i cittadini residenti nelle periferie rurali, il richiamo alla monarchia e il ruolo di primo piano degli amministratori e dei politici esprime invece la volontà di far coincidere la

performance con un rituale pubblico di assoggettamento della collettività e della foresta all'autorità morale della dinastia Chakri e a quella delle istituzioni statali. L'ambizione al decentramento della gestione delle risorse portata avanti da Phra Khru Pithak, nel caso di Somkit lascia il posto a posizioni più conservatrici e alla ricerca di collaborazioni più stabili con il potere centrale.

Riflessioni conclusive

Nonostante le sue prime manifestazioni avessero un sapore radicaleggiante, l'attivismo di stampo eco-buddista ha permesso il sedimentare di un arsenale ideologico oggi utilizzato soprattutto dalle forze tradizionali del Sangha, della monarchia e dei burocrati per contrastare il populismo e l'egemonia culturale dell'alta borghesia imprenditoriale thailandese e sino-tailandese, di cui Takhsin è rappresentante e a cui tendenzialmente si allineano le classi lavoratrici rurali e urbane. Tale lotta per certi versi ricalca le profonde – a tratti violente - divisioni politiche tra e forze conservatrici (i gialli *suea luang*) e forze riformiste (i rossi, *suea deeng*) che colorano il panorama politico della Thailandia contemporanea.

La veste eco-buddista dei discorsi sull'ambiente e sull'economia locale si pone in acceso contrasto con l'effettiva diffusione dell'agrobusiness e con il coinvolgimento 'amorale' dei lavoratori agricoli nelle logiche dell'agricoltura industriale e ebbene i paesaggi forgiati dall'immaginazione di alcuni membri dell'ordine monastico Theravadin e della monarchia non siano dominanti in senso pratico, negli ultimi anni essi pretendono di sostituirsi progressivamente agli scenari rurali prodotti dalla modernizzazione delle campagne.

I dispositivi di spettacolarizzazione ambientale come il convegno per la distribuzione dei fondi al Wat Aranyawat, il modello di agricoltura biologica al Wat Pong Kham e il *buad paa*, resi operativi mediante le figure di Ajan Somkit e Phra Khru Pithak, sono un sintomo della istituzionalizzazione dei codici eco-buddisti formulati da Buddhadasa e dai monaci ecologisti della prima ondata.

Negli anni della mia ricerca a Nan ho potuto testimoniare come nell'atto stesso di celebrare ed esibire un'idea di ordine ambientale connessa alla visione moralizzata e romantica della monarchia (*kaset*) e delle comunità locali (*chumchon*) i discorsi dei

monaci e le loro manovre per la costruzione di paesaggi ispirati alla morale buddista, producano effetti in parte depoliticizzanti per i contadini, specie per i *chao khao* Nan.

I discorsi pubblici di Pithak e Somkit si basano sulla rimozione delle questioni relative alla specifica appartenenza etnica delle comunità evocate, questioni che invece sono cruciali sia alla comprensione dei meccanismi storici che hanno portato all'accesso ineguale alle risorse locali, sia alla trasformazione di questi meccanismi. Il problema etnico viene eluso perché ai monaci non interessa che i Mien o i Lua abbiano gli stessi diritti dei *khon mueang*, a loro non interessa riabilitare la posizione dei tribali in quanto tali. A loro interessa moralizzare, secondo i codici buddisti e nel rispetto delle gerarchie locali, le pratiche ecologiche delle comunità valligiane e di quelle collinari. Se per il fatto di essere buddisti i villaggi di *khon mueang* riflettono al meglio questa attitudine morale verso l'ambiente e l'autorità costituita, significherà allora che saranno i *chao khao* a dover avvicinare le loro pratiche a quelle dei *mueang* e non il contrario.

La scena allestita dai monaci ambientalisti grazie al principio del *santhiuthi* (metodo pacifico), inoltre, permette agli esponenti delle agenzie egemoni (la monarchia, l'esercito, i governanti, l'RFD, la PPT) di comparire a fianco dei monaci come alleati della lotta delle comunità per i diritti alla gestione delle risorse. Diversamente da quanto è accaduto agli albori del movimento eco-buddista thailandese esse non appaiono più come figure indifferenti al dramma ambientale thailandese, con i suoi traumi e le sue nostalgie, né vengono identificati come antagonisti e avversari dell'ambiente e delle collettività rurali. In chiara controtendenza rispetto al passato queste agenzie e i loro rappresentanti assumono sempre più spesso, almeno sull'arena predisposta dai monaci, il ruolo di co-autori e co-protagonisti del dramma ambientale locale.

4. ATTIVISTI COME “AUTORI” E “ATTORI”. RETE ECO-BUDDISTA, MEMORIE COMUNISTE E SOCIETA' CIVILE

In Thailandia le ideologie eco-buddiste, ovvero le visioni del paesaggio e dello sviluppo rurale veicolate da Buddhadasa e da personaggi come Phra Khru Pithak e Ajan Somkit (Terzo Capitolo), col tempo sono state accolte dal mondo laico. Il codice eco-buddista dagli anni Ottanta in poi è stato utilizzato sia come strumento di legittimazione delle lotte della società civile per i diritti la gestione delle risorse (Rigg, 2003) sia come strumento di conservazione politica da parte della monarchia.

La prima declinazione dell'eco-buddismo ha dato espressione alle forme più progressiste del conservatorismo radicale auspicato da Buddhadasa e dai suoi successori, mentre la seconda declinazione dell'eco-buddismo, quella favorita dalla monarchia, sembra piuttosto insistere sull'idea di “dittatura del dharma” implicata nell'ideologia inaugurata dal monaco di Chaiya.

Un esempio del primo tipo di rielaborazione dell'ecobuddismo è l'utilizzo, da parte dei comitati di villaggio e dei loro rappresentanti, di rituali come il *buad pa*, che hanno permesso alle comunità di villaggio di aprire spazi di dialogo con le autorità per risolvere i conflitti legati all'occupazione della terra per scopi agricoli. Mediante le consacrazioni della foresta in molti casi gli abitanti delle campagne hanno voluto mostrare la propria sensibilità ambientale e dunque la propria capacità di proteggere da sé le foreste, senza l'intervento dello stato. L'utilizzo della sintassi eco-buddista da parte della società civile, dunque, ha caratterizzato nel profondo le nuove strategie di gestione comunitaria delle risorse. La classe media urbana, che aveva consolidato ed espanso la sua base sociale durante il boom economico degli anni Ottanta e Novanta, ha avuto un ruolo fondamentale nel veicolare e mettere in atto, mediante l'apparato della cooperazione allo sviluppo, tali strategie. Allo stesso tempo, di contro, anche i personaggi chiave della monarchia e dell'aristocrazia siamese, come il re, la sua consorte e la principessa Sirindhorn, conosciuta come Phrathep, (secondogenita della coppia reale) hanno mostrato la loro abilità nell'utilizzo degli stessi codici eco-buddisti per ragioni propagandistiche e conservatrici. La provincia di Nan annovera alcuni esempi di questa duplice declinazione dell'eco-buddismo, che sarà oggetto di questo e del prossimo capitolo.

In questo capitolo, in particolare, prenderò in esame il lavoro degli attivisti ambientalisti laici legato alla rete fondata da Phra Khru Pithak mediante la ONG Hug Mueang Nan (HMN). Questi personaggi sono tutti accomunati da una attitudine progressista, riformista e democratica. E' però possibile distinguere questi attivisti per i posizionamenti contingenti assunti in relazione ai casi di conflittualità ambientale che scuotono la provincia di Nan: se alcuni, infatti, tendono ad assumere atteggiamenti più moderati e a portare avanti progetti di lunga durata volti alla trasformazione graduale delle prassi ambientali dominanti, altri abbracciano anche metodi di protesta più radicali e agli interventi di lungo periodo prediligono l'azione diretta.

Attraverso alcuni affondi biografici ed etnografici sulle esperienze e le attività di alcuni degli attivisti coinvolti nel dramma ambientale di Nan mostrerò come l'approccio allo sviluppo rurale e le forme di *advocacy* intrapresi dagli attivisti laici della classe media urbana conducano questi soggetti a farsi autori del riscatto politico delle classi svantaggiate e a riportare sulla scena pubblica i drammi ambientali dei contadini nella lotta per garantirne i diritti. Questi "autori in cerca di personaggi", come li si potrebbe definire invertendo la formula pirandelliana, sono mossi da intenzioni che non sempre coincidono con i risultati dei progetti da loro diretti, basati sulla correzione delle prassi rurali reali sulla base di modelli ideali. La loro partecipazione al dibattito locale sulle risorse coincide anche con una forte professionalizzazione della militanza e con una tendenza a trasformare la propria partecipazione al dibattito ambientale in una decisiva opportunità di carriera. Illusterò queste tendenze riferendomi ancora una volta alle particolari messe in scena dell'ordine ambientale ideale che riflettono il posizionamento politico degli attivisti di HMN.

4.1. Hug Mueang Nan e la professionalizzazione dell'attivismo socio-ambientale

4.1.1. L'attivismo ambientalista a Nan, prima e dopo la fondazione di HMN.

Nelle prossime pagine considererò gli attivisti laici come autori e insieme protagonisti di un ennesimo spettacolo ambientale, indissolubilmente intrecciato a quello sviluppatista e a quello eco-buddista presentati nei precedenti capitoli: mi riferisco a quello inscenato dalla società civile di Nan, e in particolare dagli esponenti

della classe media legati all'apparato della cooperazione allo sviluppo. Si tratta di soggetti chiave della scena dello sviluppo rurale della provincia.

Il lavoro degli attivisti socio-ambientali si realizza mediante l'allestimento di spettacoli ambientali basati sulla costante e metodica elaborazione e comunicazione di idee ed immagini della prassi rurale ideale considerate moralmente, esteticamente ed economicamente più appropriate di quanto non siano le pratiche di fatto adottate dalla maggioranza delle popolazioni rurali. Gli attivisti durante i convegni, gli eventi di formazione e i raduni, propongono di continuo ai loro interlocutori (i contadini, gli amministratori e i media) immagini del paesaggio locale: immagini di come questo appare e immagini di come questo potrebbe – o dovrebbe - diventare. In questo il loro lavoro non è affatto diverso da quello degli ufficiali del Dipartimento Forestale e dei funzionari statali come Po e Sanit (si veda il Secondo Capitolo), spesso impegnati in pratiche della rappresentazione ambientale analoghe a quelle promosse dalla rete di HMN.

Sebbene siano tese a potenziare l'indipendenza economica dei contadini locali, tali rappresentazioni dell'ordine ambientale ideale talvolta non trovano corrispondenza con gli usi e le rappresentazioni del territorio di chi vive e lavora nei campi e a stretto contatto con la foresta, rendendo problematica la saldatura tra gli spazi idealizzati scaturiti dell'immaginazione degli attivisti e la prassi quotidiana delle popolazioni rurali. Come ho già messo in luce nel Primo Capitolo in riferimento alle tensioni tra il villaggio di Ban Don Klang e le ONG locali, a Nan ho potuto osservare una netta discrepanza tra le visioni espresse dai contadini e quelle degli attivisti, che appartengono in gran parte alla classe media e possiedono un'alta specializzazione formativa e professionale nell'ambito della gestione rurale. Per questo mi sono interrogata sulle conseguenze ideologiche e politiche della professionalizzazione dell'attivismo socio-ambientale in questa zona.

Come sostiene Tarrow (1998), studioso dei movimenti sociali contemporanei, rispetto al passato non si assiste più a movimenti sociali di massa, ma piuttosto ad una differenziazione degli stili e delle tipologie di attivismo. Secondo l'autore, per citare alcune delle sue espressioni, nel ciclo di vita dei movimenti sociali contemporanei vi possono sempre essere momenti di mobilitazione di massa. Tuttavia a partire dagli anni Settanta, secondo l'autore, si assiste sempre più a movimenti connotati "dalla professionalizzazione della *leadership*, dall'orientamento dominante verso le autorità pubbliche (...)" (1998: p.206), e "(...) anche se questi movimenti sembrano portare

avanti ideologie di spontaneità, il loro nucleo è altamente professionale". Inoltre "ciò che è nuovo in questi movimenti è il fatto che possiedono [rispetto a quelli del passato] maggiori risorse discrezionali, un accesso più facile ai media, una più rapida mobilità geografica ed interazione culturali più veloci (...)". (1998: 207). Alle riflessioni di Tarrow possono essere accostate quelle di Peter Brosius, ecologo politico dell'Università di Berkley, interessato alle trasformazioni dell'attivismo ambientalista nell'area del Sarawak, nella parte malese dell'isola di Borneo. Brosius (1999: 36-57) sostiene che la professionalizzazione dell'attivismo sia sintomo dell'istituzionalizzazione dei movimenti sociali di stampo ambientalista nel Sarawak e che la direzione del processo di istituzionalizzazione possa essere messa in evidenza enucleando gli slittamenti retorici (*rethorical shifts*) dei discorsi degli attivisti nelle diverse fasi storiche della mobilitazione.

Le biografie e gli habitus di alcuni attivisti legati alla rete di HMN, oltre a riflettere le trasformazioni messe in evidenza da Tarrow e Brosius, mostrano anche come la professionalizzazione della militanza nell'arena socio-ambientale e la partecipazione alla costruzione di immaginari ambientali e paesaggistici producano una separazione degli intenti tra i contadini e chi, come gli operatori istruiti delle ONG, ne vuole prendere le difese. Il fatto ad esempio che nelle campagne gran parte dell'elettorato sia filo-takhsiniano stride con l'evidenza che la stragrande maggioranza dei rappresentanti delle NGO sia, invece, radicalmente anti-capitalista e anti-takhsiniana.

La professionalizzazione dell'attivismo coincide inoltre con la progressiva burocratizzazione delle organizzazioni non governative e con il diffuso collaborazionismo derivante dal loro ruolo di mediazione tra i gruppi egemoni e la subalternità rurale. Questo fattore, oltre a far sì che gli attivisti facciano o meno particolari scelte di campo in determinate circostanze, è rilevante poiché incide anche sulla percezione che alcuni contadini hanno nei riguardi delle ONG locali: per il fatto di essere ispirato a valori egemoni del buddismo e di essere prevalentemente composto da esponenti delle classi medio-alte, il circuito di attivisti legato ad HMN è visto dai contadini come un'espressione dell'egemonia, anche quando gli attivisti vorrebbero "far dimenticare dove sono seduti" e credono di interpretare autenticamente la volontà dei lavoratori rurali a cui sono dirette le iniziative.

Il processo di formazione della rete di attivisti legata ad HMN permette di riflettere in modo più approfondito su tale discrepanza e sui suoi effetti politici e culturali. HMN, infatti, è sorta grazie all'iniziativa di Pithak come assemblaggio delle attività di gruppi

e individui già attivi sul territorio in imprese di conservazione ambientale e culturale. Pur lavorando su questioni ambientali e comprendendo, tra i suoi fondatori, persone nate e cresciute in campagna, HMN di fatto era ed è espressione della classe media urbana. A Nan molti attivisti e operatori dello sviluppo rurale, sono ex-monaci o ex-novizi del Wat Aranyawat o del Wat Pong Kham. Pur essendo nati in famiglie molto povere, durante la mia frequentazione del network di attivisti ho potuto constatare come molti di questi conducessero uno stile di vita di tenore decisamente più alto di quello dei contadini locali: in sostanza la partecipazione temporanea alla vita dei “monasteri eco-buddisti” ha permesso ad alcuni giovani di sesso maschile di migliorare la propria posizione sociale. Nel caso di alcuni attivisti di cui ho già brevemente parlato e che presenterò più avanti, alcuni novizi e monaci poi fuoriusciti dal tempio sono divenuti agilmente parte della macchina dello sviluppo rurale della provincia come attivisti (coordinatori, progettatori, formatori), ma anche come funzionari. La loro frequentazione dei templi “eco-buddisti” di Nan e Santisuk (il Wat Aranyawat e il Wat Pong Kham) ha poi favorito l’adozione di questa prospettiva nel loro lavoro di sviluppatori rurali anche dopo aver lasciato gli abiti del monaco. Questo processo, pur essendo piuttosto originale nel contesto thailandese proprio perché implica il sedimentare dell’etica eco-buddista, si innesta su elementi della tradizione locale. L’ingresso in monastero dei giovani delle classi rurali, infatti, è una strategia di mobilità sociale tradizionalmente adottata dalle famiglie povere per permettere ai figli maschi, o almeno ad alcuni di loro, di studiare per accedere alle professioni altrimenti precluse ai più (Tambiah, 1980). Divenire novizi e poi, in alcuni casi, monaci e abbandonare l’abito arancione in età da matrimonio per sposarsi o per fare carriera è un fatto frequente. Lo si è già visto nel Primo Capitolo: nel villaggio Lua di Ban Don Klang, Rod, l’uomo che ricopriva la posizione di dirigente nella banca di micro-credito e che in quel contesto aveva assunto un ruolo centrale nell’ideazione e gestione di progetti di sviluppo rurale, era stato novizio e poi monaco presso il tempio eco-buddista di Phra Khru Pithak.

Tutti i fondatori di HMN ed i suoi principali collaboratori, inoltre, erano (o si atteggiavano come) *khon mueang* buddisti. Certamente alcuni di loro intrattenevano rapporti di parentela con i gruppi etnici delle colline o con minoranze t’ai laotiane (questo era vero almeno per Rod, Phra Khru Pithak e Somkit), ma questo aspetto rappresentava una sorta di tabù per i locali. Anche tra gli attivisti, infatti, circolavano gli stereotipi etnico-ambientali aspramente critici verso la vita economica e le pratiche

ecologiche delle popolazioni delle colline. Gli stereotipi negativi sui *chao khao* circolavano dunque negli interstizi della comunicazione ufficiale, sotto forma di battute ironiche sulla pigrizia e l'arretratezza dei gruppi etnici non t'ai o sottoforma di dichiarazioni confidenziali e pettegolezzi. In ogni caso al centro dell'interesse e delle retoriche attiviste, era il riscatto di collettività rurali identificate normalmente come *chumchon*, ovvero comunità. L'inclusività del termine *chumchon* permetteva agli attivisti sorvolare sulla questione etnica che a Nan si presenta come intimamente connessa alla diseguale distribuzione della ricchezza e del privilegio. Ai tempi della mia ricerca non le disuguaglianze dovute all'appartenenza etnica bensì la povertà (*khuamyakjon*), lo sviluppo (*kanpatthanaa*) e la partecipazione civica (*khuammisuanruam*) delle classi economiche svantaggiate erano le preoccupazioni principali di questi attivisti, alcuni dei quali, pur facendo parte della classe media, provenivano da situazioni familiari ed economiche disagiate.

Voglio ora passare brevemente in rassegna alcuni dei personaggi e delle attività sorte prima di HMN e poi confluite in questa ONG per fornire un'idea di come l'ombrello eco-buddista sia andato a coprire realtà già esistenti ma del tutto indipendenti dalla morale buddista. I codici religiosi hanno in qualche modo prevalso sulle espressioni laiche dell'ambientalismo locale. Tanto per cominciare, HMN ha assorbito il lavoro di personaggi come Po Pan, che nella memoria degli attivisti ambientalisti della provincia è ricordato come il primo contadino ad essersi pubblicamente opposto, negli anni Settanta dello scorso secolo, agli abusi del RFD e delle imprese del taglio nel distretto di Ban Luang, ancora ricchissimo di foreste naturali di Taek. Po Pan, che ai tempi della mia ricerca aveva circa settant'anni, è noto per il suo impegno politico come capo-villaggio e come rappresentante del suo sotto-distretto. Questo attivista ambientalista *ante litteram* era presente anche al convegno al Wat Aranyawat del gennaio 2009 e ad altri convegni e seminari sul tema delle FC. È stato Po Pan ad aver dato vita, nell'anno stesso della fondazione di HMN e insieme con altri leader locali, alla Rete Network delle Foreste Comunitarie della provincia di Nan (*khruakhai paa chumchon changuad Nan*) (RFCN), di cui si è parlato nel precedente capitolo. Questa associazione locale, sin dalla sua fondazione, fa capo ad HMN ed il presidente del network, ai tempi della mia ricerca, non era più Po Pan ma Pipat Khansalee, l'attivista da cui è partita la mia curiosità per l'area di Nan.

Un altro personaggio confluito nella squadra di lavoro di HMN e ha partecipato alla sua fondazione è Chusak Hadparom, un agricoltore interessato a conservare le

tecniche rurali tradizionali (evitando dunque l'uso di additivi chimici e macchianari): i suoi possedimenti, collocati intorno ad un villaggio a circa 20 km dal capoluogo provinciale nel distretto Mueang, sono oggi un luogo in cui i contadini della provincia possono apprendere le tecniche agricole del passato andate in disuso. Si tratta di un progetto di agricoltura sostenibile e di formazione a cui Nai Chusak ha dato avvio circa trent'anni fa e che, per quel che mi risulta, è il primo tra i molti che sarebbero sorti in seguito sul territorio provinciale. Nel centro, che gode oggi di finanziamenti governativi da parte del Ministero dell'Agricoltura, non vi sono riferimenti espliciti al buddismo o alla monarchia come nel caso del modello di Economia della Sufficienza prodotto da Somkit, e come si vedrà più nel dettaglio nelle pagine successive, nel Joko Center, il Centro di Formazione di HMN. La decisione di tornare ai metodi utilizzati dai suoi genitori veniva, anche nel caso di Chusak, dalla disapprovazione per il sistema economico che ha portato alla rapida scomparsa della foresta. Nel settembre 2009, durante la mia unica visita presso il suo centro, chiesi a questo contadino-formatore se provasse nostalgia per la mancanza della foresta. Chusak mi rispose che se non avesse provato nostalgia non avrebbe fatto quello che stava facendo e che a suo avviso si può recuperare il paesaggio del passato solo attraverso l'abbandono dell'agricoltura industriale.

Un incontro determinante per la fondazione di HMN è stato quello tra il maestro Pithak e Somruey Padphon. Questo attivista locale, di circa cinquant'anni, ha portato in seno ad HMN la sua esperienza nella conservazione del patrimonio genetico locale - soprattutto delle qualità autoctone di riso- e nella formazione delle comunità rurali alla gestione delle risorse locali. Stimato per la sua costante partecipazione alla vita pubblica della provincia, egli è presidente di HMN e dirige anche il Centro di formazione (*sun rien ruu*) Joko fondato da HMN nel 2003. Il Centro, di cui ho seguito le attività in varie circostanze, è molto conosciuto sia in città che nelle campagne da contadini, amministratori locali e da altri attivisti.

I progetti di conservazione ambientale e agricoltura biologica già presenti nella zona di Nan non sono state le uniche iniziative sorte nel mondo laico e poi confluite nella macchina organizzativa di HMN. Anche il mantenimento della lingua di questa regione denominato *kham mueang*, sensibilmente diverso dal siamese parlato a

Bangkok⁶², è stato oggetto dell'iniziativa di alcuni insegnanti residenti in città prima che Pithak invitasse anche questo gruppo a formare la sua ONG. Il processo di conservazione attivato da HMN sotto il segno del buddismo è dunque anche un processo di selezione culturale. Il *kham mueang*, infatti, sebbene non sia la lingua egemone nel contesto linguistico nazionale, è la lingua egemone nei territori valligiani settentrionali, popolati dai *khon mueang* buddisti. Quando ho chiesto a Phra Khru Pithak se nell'idea di conservazione della lingua locale avesse importanza anche il mantenimento delle lingue Lua, Htin, Khamu, Mien, Mlabri e Hmong, egli ha sostenuto che fosse importante mantenere anche queste lingue. In nessun caso però la rete di HMN ha attivato progetti per la conservazione delle lingue parlate dai tribali, che pure stanno scomparendo anche più rapidamente del *kham mueang*. Il monaco era essenzialmente interessato alla preservazione della cultura *mueang*, buddista e parlante una lingua t'ai, e non quella dei gruppi parlanti varianti linguistiche del ceppo mon-khmer o sino-tibetano.

Negli anni seguenti alla sua fondazione, inoltre, HMN ha promosso la formazione di nuove organizzazioni non governative impegnate nello sviluppo rurale della provincia, come ad esempio l'Organizzazione per il Management delle Risorse Naturali e l'Agricoltura Sostenibile (in thai: *ongkhan sappaiakhon thammachaat lè khasettakon iang iuem*, d'ora in poi OKST). Questa ONG di recente fondazione (2004) e con sede a Nan, è nata dal lavoro di alcuni collaboratori formati in seno ad HMN e ai tempi della mia ricerca era attiva nella ricerca di fondi e nel coordinamento degli attivisti ambientalisti di tutta la provincia. Essa, inoltre, manteneva rapporti con le organizzazioni non governative di Bangkok, come RECOFCT, e aveva un ruolo fondamentale nel supporto legale dei contadini arrestati per occupazione abusiva di riserve forestali. I membri più attivi di OKST, Aeng e Bohm – che con Po Pan e Somruey erano presenti anch'essi al raduno per la distribuzione dei fondi governativi tenutosi al Wat Aranyawat alla fine del gennaio 2009 (si veda il Terzo Capitolo) - sono stati, insieme a Somruey e al personale del Joko Center, tra i miei interlocutori privilegiati durante il soggiorno e hanno rappresentato una sorta di chiave d'accesso alla scena della cooperazione non governativa nell'area di Nan.

⁶² Secondo i linguisti il *kham m'uang* può essere considerato una lingua a sé stante rispetto alla lingua ufficiale del Regno, poiché più del 60% del lessico comunemente usato è diverso dal siamese, Davis, 1978.



Un cartellone sponsorizza il Centro di Formazione per gli agricoltori fondato e diretto da Nai Chusak

4.1.2 La rete di Hug Mueang Nan: buddismo, comunismo e “cultura della comunità”.

Mi è stato difficile indagare il posizionamento politico degli attivisti conosciuti a Nan, restii a parlare esplicitamente delle proprie idee, tanto più nei mesi della violenta crisi politica in corso durante la mia ricerca. Tuttavia ho individuato un fascio di riferimenti ideologici comuni a molti miei interlocutori: la comune fede buddista, l'adesione alla Economia della Sufficienza, la familiarità con il lessico e le idee veicolate dalle agenzie della cooperazione internazionale, l'avversione per la *takhsinomics*, e in alcuni casi, una memoria positiva, o quantomeno non negativa, della fase comunista. Tuttavia, se attivisti come quelli che lavoravano presso il Joko Center, il centro di formazione di HMN, si distinguevano per un atteggiamento più moderato, condensato nel lavoro quotidiano di formazione dei contadini e nel frequente richiamo ai dettami buddisti, altri militanti, come quelli della organizzazione OKST, sorta quasi un decennio dopo dalla stessa HMN, abbracciavano anche forme di contestazione più radicali, analoghe a quelle già adottate dall'Assemblea dei Poveri, un movimento sociale di portata nazionale sorto a

metà degli anni Novanta con lo dalle fasce rurali e suburbane della popolazione con lo scopo di promuovere riforme democratiche essenzialmente basate sull'accesso equo alle risorse naturali del paese e che aveva puntato su azioni come le manifestazioni di piazza, le occupazioni di terre e foreste, l'interruzione di opere infrastrutturali statali ed il confronto politico diretto con le autorità (Missingham, 2003).

Come sottolineato da Henry Delcore (2003), che ha studiato il lavoro delle NGO di Nan nella seconda metà degli anni Novanta, l'immaginario politico di questi attivisti va ricondotto, oltre che all'eco-buddismo, alla scuola di pensiero denominata *watthanatham chumchon* ("cultura della comunità"), e promossa a partire dagli anni Ottanta dello scorso secolo da alcuni intellettuali thailandesi interessati allo sviluppo delle aree rurali del paese. Come riportato dall'economista thailandese Chattip Narthsupa⁶³ in un saggio sulla storia di questa scuola di pensiero, il fondatore della *watthanatham chumchon* fu un prete cattolico, Niphot Thianwihan (Chattip, 1992). Negli stessi anni in cui Buddhadasa Bikkhu promuoveva la sua visione dello sviluppo, questa filosofia migrò dagli ambienti cattolici a quelli laici: l'interesse per lo studio dei fattori che garantivano l'autosufficienza economica dei villaggi tradizionali thailandesi e la loro coesione politico-morale fu al centro delle speculazioni degli intellettuali della *watthanatham chumchon*. Da questa scuola di pensiero emanarono sintesi ideologiche capaci di integrare elementi delle teorie socialiste con i valori communalistici espressi dalla società rurale, e di connettere queste due premesse, ancora una volta, al buddismo.

Ritengo utile soffermarmi brevemente sulla figura del dottor Prawet Wasi, perché a mio avviso la categoria di *comunità* utilizzata dagli attivisti conosciuti a Nan deve molto al successo della proposta di Prawet nell'ambito della cooperazione non governativa in tutto il paese. Prawet, medico chirurgo leader del gruppo di pressione che portò all'approvazione della costituzione del 1997 (Pasuk, Backer, 2008) fu il

⁶³ Chattip Narthsupa è stato egli stesso esponente della scuola di pensiero *watthanatham chumchon* ed è anche autore di un influente saggio intitolato *The Thai village economy in the past* (1999, edizione originale 1984). In questo testo Chattip vuole mostrare la quasi assoluta auto-sufficienza del villaggio thailandese del passato. L'economia basata sull'auto-consumo dei prodotti agricoli e di quelli della foresta era solo di rado condizionata da contatti con l'esterno e solo saltuariamente altre unità politiche o traffici commerciali interferivano con l'autonomia dei villaggi. L'idealizzazione della comunità di villaggio e della sua economia, ritratta come di un sistema chiuso, non si distanzia molto dalle descrizioni di storici e antropologi occidentali interessati alla storia economica del regno del Siam (Bruneau, 1972).

primo esponente della scuola di pensiero *watthanam chumchon* a considerare fondamentale il ruolo della religione, ed in particolare del buddismo, nel conferire sostanza morale alle pratiche communalistiche di villaggio e nell'orientare nuove possibili prassi di sviluppo rurale.

Chattip, nel suo saggio, ha ritenuto opportuno distinguere tre cardini principali del pensiero di Prawet: il suo carattere anti-statale e anarcoide; l'enfasi sullo sviluppo economico della comunità di villaggio; l'applicazione di principi religiosi ai processi di sviluppo rurale.

Il primo elemento della teoria di Prawet, secondo Chattip, era un sintomo dell'impostazione radicale di questo pensatore, che credeva giusto trasferire il potere decisionale alle comunità, depotenziando la struttura burocratica da cui dipende l'amministrazione delle aree rurali. Il secondo elemento prevedeva che le comunità consolidassero particolari condotte morali ed ecologiche: un modo di produzione basato sull'agricoltura integrata⁶⁴, l'equilibrio con l'ambiente circostante, l'autosufficienza economica, l'eliminazione delle forme di dipendenza economica dall'esterno e una solida cultura communalistica (basata sul sostegno reciproco e sulle istituzioni della famiglia e del tempio). Il terzo elemento, infine, oltre a ricordare il revival buddista di Buddhadasa, metteva in luce come il buddismo possa essere oggetto di opposti usi politici: essa, pur essendo un'ideologia di stato, poteva anche divenire un'ideologia di resistenza e favorire l'emancipazione politica ed economica delle comunità rurali.

Secondo Chattip, d'altra parte, questa interpretazione del buddismo costituiva una innovazione e una proiezione dei valori della classe media sull'idea che lo stesso Prawet possedeva delle comunità di villaggio:

(...) Prawet re-interpreta il buddismo, che fa parte della cultura dello stato, e gli conferisce il ruolo di guardiano dell'armonia della comunità. (...). Il buddismo è utilizzato per resistere allo stato, all'egoismo, alla avidità e allo sfruttamento che sono il prodotto del modello di sviluppo capitalistico(...). L'elemento filosofico del buddismo richiama ad un sistema di

⁶⁴ Con questo termine traduco l'espressione inglese "integrated agriculture", usata da alcuni attivisti per definire la strategia agricola di diversificazione colturale, basata sulla coltivazione e l'allevamento di diverse specie animali e vegetali in una particolare unità produttiva (un'impresa agricola o una semplice fattoria di famiglia). Tale strategia si contrappone alla diffusione delle monoculture. Il termine italiano agricoltura integrata, tuttavia, designa piuttosto un tipo di agricoltura basata sulla compenetrazione di metodi biologici e metodi che fanno invece uso di tecnologie bio-chimiche di sintesi. In questo sistema si tende a fare ricorso ai secondo insieme di tecniche solo quando le prime si rivelano insufficienti di fronte a particolari problemi (patologie delle piante, infestazioni di parassiti ecc.).

pensiero tipico della classe media, di cui Prawet è un esponente, e non della gente dei villaggi. La comunità morale è una creazione nuova, che contiene nuovi elementi e che non è la stessa cosa della comunità di villaggio del passato”. (Chattip, 1992: 126)

In effetti gli attivisti che ho seguito durante la ricerca esprimevano valori molto vicini a quelli Prawet. In alcuni casi i soggetti tendevano a sottolineare i benefici degli insegnamenti buddisti, mentre in altri casi discorsi e pratiche mi sono apparsi piuttosto sbilanciati su un'idea di comunità ispirata a ideali di stampo anarco-comunista.

Come ha sottolineato Chattip:

Dal momento in cui l'alternativa offerta dal Partito Comunista aveva fallito, gli intellettuali, gli accademici, la classe media e coloro che volevano ricercare le proprie radici e risolvere i problemi del paese hanno cominciato ad imparare dalla gente e ad unirsi a lei per risolvere i problemi. In questo momento, dunque, la Thailandia è un paese in cui la scuola di pensiero sullo sviluppo economico denominata *watthanatham chumchon* è pienamente accettata, qui e in altri paesi del Terzo Mondo le ONG mantengono prevalentemente le loro attività al livello di sostegno economico.(Chattip, 1992: 133).

La fase comunista rappresenta una componente cruciale della memoria degli operatori delle ONG thailandesi. Come fa notare Abigael Pesses, i movimenti ambientalisti thailandesi sono sorti nella fase di “declino del Partito Comunista e al risveglio dell'attenzione mondiale ai problemi dell'ecologia.” (Pesses, 2010, p.55).

Avendo condotto la mia ricerca tra gli attivisti Nan che, come si è più volte ricordato, è stata roccaforte dell' Esercito di Liberazione Popolare della Thailandia (*People Liberation Army of Thailand, PLAT*) ho creduto importante interrogarmi sulle possibili sature e sulla probabile continuità tra la militanza nel CTP e movimenti ecologisti emersi alla fine della Guerra Fredda. Delcore infatti evidenziato come generalmente gli attivisti di Nan, pur essendo in gran parte locali (mentre ad esempio buona parte dei cooperanti e degli attivisti della provincia di Chiang Mai arrivano da Bangkok o dai paesi occidentali) non sono stati in alcun modo coinvolti nella guerriglia. Secondo lo studioso gli attivisti degli anni Novanta erano troppo giovani per essere in qualche modo coinvolti nella guerriglia. Delcore, che ha svolto ricerca verso la fine degli anni Novanta, ha sostenuto di avere avuto contatti con attivisti di età compresa tra i trenta ed i quarant'anni, persone che negli anni Ottanta erano poco più che adolescenti e questo salto generazionale, secondo l'antropologo americano, è stato sufficiente a creare una cesura tra gli anziani militanti del PLAT e i nuovi attivisti.

Il medesimo interesse per le relazioni tra gli attivisti socio-ambientali e il comunismo ha pilotato una parte della mia indagine, con esiti parzialmente diversi da quelli raggiunti da Delcore. I miei colloqui con gli attivisti di Nan e anche con alcuni attivisti di Chiang Mai hanno rivelato come i ribelli del PLAT siano rimasti sulle colline di Nan fino all'inizio degli anni Novanta, ben oltre il 1983, anno dell'amnistia con cui si tende a far coincidere la fine della guerriglia, e il 1989, anno della fine della Guerra Fredda. Uno dei miei più assidui informatori, Aeng della OKST, che come ho appurato è stato anche informatore di Delcore, ha invece dichiarato che a Nan ci sono state due generazioni di combattenti, quelli degli anni Sessanta e Settanta, e quelli degli anni Ottanta, più giovani. Generalmente gli attivisti che ho frequentato – tutti di età compresa tra i quaranta e i sessant'anni eccetto una molto più giovane - sono sempre stati restii a parlare con me delle loro relazioni personali con il comunismo, ma vari indizi mi lasciavano intuire il fatto che alcuni di loro erano simpatizzanti per questa ideologia. Con ogni probabilità Delcore, un antropologo americano, che a fatto ricerca solo pochi anni dopo l'esaurirsi della ribellione nella zona rossa (*thi din si deeng*) di Nan, si è scontrato con un silenzio dovuto sia ai possibili sospetti suscitati dalla sua nazionalità – gli U.S.A. dirigevano operazioni militari anticomuniste anche a Nan - sia alla relativa vicinanza temporale tra la stagione della guerriglia e gli anni della sua ricerca. Io stessa per parlare di questi argomenti con gli attivisti e i contadini mi soffermavo a spiegare come in molti paesi europei le ideologie socialiste abbiano acquisito un significato storico diverso che in Thailandia e nel Sud-Est Asiatico e che le forze della resistenza anti-fascista e anti-nazista che avevano permesso la liberazione dai regimi dittatoriali europei erano in gran parte di stampo socialista. Questi argomenti e discussioni sulla storia europea col tempo si sono rivelati efficaci e hanno prodotto aperture inaspettate nella comunicazione tra me e i soggetti della mia indagine, i quali in alcuni casi hanno ammesso esplicitamente le personali simpatie per il comunismo e la fase comunista in Thailandia, esplicitando in alcuni casi la continuità tra i propri orientamenti ideologici e l'esperienza comunista.

La complessa matrice ideologica delle motivazioni e delle azioni degli attivisti di Nan determina lo spettro dei posizionamenti che questi possono di volta in volta assumere nello scacchiere socio-ambientale della provincia e della nazione. Le narrative arboreizzanti fanno parte della loro retorica, così come la costruzione di spazi ed eventi evocanti un'alterità ambientale idealizzata. Fornirò di seguito alcuni esempi.

4.2. Il Joko Center. Attivismo moderato e ri-costruzione del paesaggio rurale

4.2.1. Le soggettività ambientali degli attivisti Pang e Somruey

Quando mi sono recata nel tempio Aranyawat per conoscere di persona Pithak, nel settembre 2008, essendo il monaco troppo occupato per rilasciarmi un'intervista ordinò al suo autista di accompagnarmi subito al Joko center (www.jokonan.org) di HMN, un Centro di Formazione di recente fondazione (2003) in cui si svolgevano varie attività di sensibilizzazione ed educazione ambientale per i contadini. Se il centro simbolico del *network* di attivisti eco-buddisti era ancora il Wat Aranyawat, il Joko rappresentava e rappresenta un luogo altrettanto cruciale, una sorta di fiore all'occhiello della pragmatica eco-buddista sul territorio di questa piccola provincia settentrionale. Il Centro è collocato a circa 15 km dalla città, al confine tra il distretto cittadino e quello di Santisuk. Esattamente lo stesso tratto di strada che porta a Ban Don Klang, il mio villaggio, e al Wat Pong Kham, dove risiedeva Somkit.

Appena sono arrivata al Centro ho subito fatto conoscenza con una giovane donna di trent'anni e originaria dell'Isan (nel nord-est del paese), responsabile per la formazione e per il coordinamento di molte attività del Centro. Il suo soprannome era Pang. La ragazza è diventata da quel momento mia frequente informatrice: mi ha fornito materiale rilevante per la ricerca, mi ha accompagnato a diversi convegni, e mi ha presentato ad altri attivisti, come Somruey e Aeng, e a funzionari locali come Po e Sanit (si veda il Secondo Capitolo).

La vicenda di Pang è solo il primo esempio di come l'attivismo socio-ambientale a Nan si sia professionalizzato. I suoi genitori erano impiegati nel settore pubblico: in particolare il padre, deceduto quando la ragazza era adolescente, era un ufficiale del Dipartimento Forestale. Come sottolineato dalla stessa Pang, seguendo saltuariamente nella sua attività (fatta anche di convegni, raduni e giornate di formazione con gruppi di contadini) la giovane ha potuto familiarizzare con le condizioni della popolazione rurale thailandese. Nonostante la giovane età, Pang ai tempi del mio soggiorno era una persona di spicco dell'attivismo eco-buddista nell'area di Nan. Ad esempio ha avuto un ruolo cruciale nell'organizzazione delle Giornate Mondiali per la Sicurezza Alimentare patrocinate dalla FAO e svoltesi a Nan nel maggio 2009. Pang si considerava un'attivista buddista ed eapraticante. Ha studiato lingua e letteratura inglese presso l'università di Chiang Mai. Nel corso della sua esperienza di formazione era rimasta affascinata dal lavoro delle organizzazioni

non governative che affiancano le popolazioni rurali e che lei considerava le uniche agenzie capaci di portare avanti modelli di sviluppo partecipativo in uno stato politicamente instabile come quello thailandese. Per questo aveva deciso, dopo la laurea, di specializzarsi su questioni ambientali e di frequentare un master sulla gestione delle acque nelle aree rurali.



L'attivista Pang durante una giornata di formazione illustra i principi dell'Economia della Sufficienza del re agli studenti di Santisuk

Il suo approdo nell'area di Nan è avvenuto proprio nell'ambito di questa esperienza formativa: dopo aver conosciuto il presidente di Joko, il già citato Somruey Padphon, ad un convegno di ONG, Pang è entrata a far parte di Joko Center nel 2006 per uno stage e qui si è fermata iniziando a ricoprire il ruolo estremamente flessibile di formatrice, progettista e interprete. La madre di Pang aveva tentato il più possibile di dissuaderla dall'andare a lavorare in una area pericolosa come quella di Nan, sebbene al momento della mia ricerca di campo la ragazza si sentisse molto soddisfatta della sua scelta. Questo fatto mostra come nell'immaginario thailandese la provincia fino a poco tempo prima della mia ricerca fosse ancora ricordata comunemente come una zona di guerriglia. Agli occhi dell'attivista la gente di questa provincia non era affatto

pericolosa, e si distingueva dagli abitanti di altre aree del paese per il forte legame con il territorio e la assidua partecipazione nella sua gestione.

Pang, pur lavorando in campagna, quando l'ho conosciuta risiedeva in città ed era consapevole della contraddizione tra l'interesse lavorativo e politico per l'ambiente e la vita rurale e il fatto di vivere ancora in un appartamento cittadino. Come mi ha più volte confessato le piacerebbe molto, un giorno, trasferirsi in campagna e mettere in pratica le tecniche apprese e trasmesse durante il suo lavoro di formatrice al Joko Center. La giovane, grazie al suo lavoro con HMN, conduce di fatto una vita cosmopolita. Ha viaggiato molto più di Phra Khru Pithak ritornato da un recente viaggio in Laos che ha rappresentato il suo primo soggiorno all'estero. E' stata in Europa, a Monaco di Baviera e a Roma per seguire convegni sulla conservazione ambientale e la bio-diversità. Non si rado si recava a Luang Prabang (in Laos, a 250 km da Nan) e a Bangkok (a 800 km) per lavorare a progetti di formazione o per presentare il lavoro svolto da HMN, che negli ultimi anni è divenuta una ONG famosa in tutto il paese.

Sebbene la relazione tra Pang ed il mondo rurale fosse strettissima, la giovane ricopriva mansioni sensibilmente diverse da quelle praticate dai contadini nel lavoro nei campi. La visione dell'economia e dell'ambiente veicolata da Pang, infatti, non coincideva affatto con quella delle famiglie di contadini che avevo conosciuto nel distretto di Santisuk.

I contadini, sebbene in molti casi durante l'anno accettino lavori occasionali da operai, da sarte o da manovali, vivono e lavorano a stretto contatto con l'ambiente che circonda i loro villaggi: coltivano i campi, bruciano la foresta nella stagione secca per fare posto a nuove coltivazioni, usano il legname per cuocere vivande e riscaldarsi, vanno nei boschi per cacciare, per raccogliere erbe, per pescare nei torrenti, allevano galline e più di rado maiali e vacche. Pur avendo sentito molte volte Pang parlare di pratiche ecologiche ed economiche rurali non l'avevo mai vista impegnata in nessuna di quelle elencate, e sebbene fosse ben aggiornata sulle battaglie delle comunità rurali thailandesi per l'approvazione della versione popolare della Legge sulle Foreste Comunitarie, l'unica volta che l'ho sentita parlare della foresta è stato per invitarmi ad un'escursione nei boschi.

Anche per quel che concerne la problematica di genere le attitudini di Pang erano ambigue, e oscillavano tra la comprensione per il persistere di alcuni habitus nella vita tradizionale dei contadini e il biasimo per la loro arretratezza dall'altro. Ad esempio

Pang nel periodo della mia ricerca stava lavorando ad alcuni programmi volti a favorire la partecipazione femminile alle attività del Centro. Nel settembre 2008, durante uno dei nostri colloqui, Pang si è dichiarata molto interessata al problema di genere. La ragazza, con un atteggiamento conservatore, mi ha fatto notare che la partecipazione delle donne alla vita pubblica nei contesti rurali thailandesi avviene “da dietro il sipario (*from the back stage*)”. Pang dice di aver imparato a valutare questo aspetto e a prestare attenzione ai discorsi delle donne nei momenti informali che precedono i momenti di formazione in cui sono gli uomini a “farla da protagonisti”. Secondo lei sarebbe stato inutile forzare alla partecipazione formale le donne, come gli standard della cooperazione internazionale richiedono, ma era necessario piuttosto comprendere i particolari canali espressivi attraverso cui tradizionalmente si struttura la partecipazione delle donne alla vita pubblica. In un'intervista successiva (marzo 2009), tuttavia, parlando delle resistenze dei gruppi etnici delle colline alle pratiche incentivate da Joko, Pang ha definito in modo dispregiativo della tendenza dei Lua, dei Mien e degli Hmong a lasciare le donne in disparte durante i momenti di formazione a causa della presunta inferiorità del genere femminile presso queste popolazioni. L'interpretazione critica dei saperi scientifici e delle ideologie occidentali dello sviluppo dunque, si scontra spesso con il permanere di stereotipi etnici e posture etno-centriche nel lavoro degli attivisti di HMN.

La sommaria descrizione di questo personaggio della scena ambientalista di Nan e della sua soggettività ambientale, mostra come la giovane generazione di attivisti socio-ambientali provenga da esperienze molto distanti dalla quotidianità dei contadini con cui lavora.

Gli attivisti della generazione precedente a quella di Pang, come anche i due monaci conservazionisti Pithak e Somkit, hanno legami ben più saldi con il mondo rurale, poichè provengono da famiglie contadine.

E' il caso, per fare un altro esempio, del direttore del Joko Center, che ai tempi della mia ricerca era anche presidente di Hug Mueang Nan. Come si è detto Somruey Padphon, di circa cinquant'anni, per passione personale, già prima di conoscere Phra Khru Pithak, aveva avviato un progetto per la conservazione delle specie autoctone di riso. Anch'egli aveva studiato all'università, frequentando la facoltà di Estensione Agricola a Nan, pur provenendo da una famiglia povera del villaggio in cui poi avrebbe fondato il Centro.

Il padre di Somruey era un contadino, ma era anche il medico e sciamano del villaggio (*moo phii*) e la sua famiglia viveva delle offerte per i servizi resi dal padre alla comunità. Il più piccolo di otto fratelli, Somruey ricorda con amarezza di come il padre durante il periodo della guerriglia condotta dai ribelli dell'Esercito di Liberazione Popolare (ELPT), lo mandasse a mendicare riso a gente più ricca di loro. Quando tornava a casa Somruey temeva di venire rimproverato o picchiato se fosse tornato a mani vuote. Questa e altre circostanze avevano reso il presidente di Hug Mueang Nan particolarmente sensibile al problema della sicurezza alimentare delle classi più povere e l'hanno spinto a lavorare sulla conservazione genetica dei semi di riso locali, che rischiano di estinguersi e venire soppiantate dalle sementi ibride fornite dalle multinazionali.

Singolarmente l'esperienza della povertà anziché avvicinare Somruey agli ideali comunisti con cui i militanti del PLAT seducevano le popolazioni locali, gli ha invece istillato un sentimento politico interclassista. Somruey conosceva i testi di Marx e Mao, che sono tutt'oggi proibiti in Thailandia e in gioventù ne condivideva in linea di massima i principi, anche in ragione della popolarità che di questi ideologi presso i suoi coetanei e conoscenti che ne contrabbandavano i libri. Il dover mendicare ai più ricchi, comunque, l'ha reso più aperto verso i membri delle classi economiche più agiate. "Chi ci donava il riso era buono, che fosse un medico o un avvocato, o un monaco. Questo significava che anche chi proviene da classi elevate può essere una persona positiva, non solo chi viene dalle classi basse". Somruey aveva svolto il suo primo incarico nel mondo della cooperazione intorno ai vent'anni in un campo di rifugiati (appartenenti a gruppi etnici Lao, Lua e Thin) sulla frontiera con il Laos dopo la conclusione ufficiale della guerriglia, nella seconda metà degli anni Ottanta. Qui seguiva un programma per una ONG contro la malnutrizione dei rifugiati ed era suo compito istruire sulle tecniche di coltivazione più appropriate per avere prodotti sufficienti al sostentamento. In quegli anni aveva anche conosciuto Phra Khru Pithak. Affascinato dal suo carisma, dalla sua intraprendenza e dalle doti di comunicatore del monaco, Somruey, che in quel periodo (era la fine degli anni Ottanta) voleva tornare a lavorare nella valle e nel frattempo si era sposato, ha deciso di fondare Hug Mueang Nan insieme con Pithak e di continuare ad occuparsi della conservazione della biodiversità locale e del sostegno ai contadini.

Ho frequentato Somruey più saltuariamente di quanto non abbia fatto con Pang: questo leader era spesso impegnato in seminari e convegni in altre province thailandesi

ed era abbastanza raro trovarlo al Joko Center. Egli, nondimeno, è un personaggio chiave della scena dell'attivismo socio-ambientale locale: la sua prospettiva sul movimento eco-buddista a Nan e sulle sue trasformazioni e tendenze negli anni recenti è quella di un attivista sempre rimasto a contatto con la sua terra natale. Somruey ha assistito in prima persona e come protagonista al confluire delle forme di attivismo laico sotto l'ombrello eco-buddista di Phra Khru Pithak. Somruey, inoltre, negli anni della mia ricerca prendeva egli stesso parte ad una nuova fase del lavoro socio-ambientale nella sua provincia, caratterizzata dall'aumentata numerosità ed importanza dei progetti di sviluppo rurale avviati dalla monarchia nell'area di Nan. Sia Pang che Somruey si dichiaravano sostenitori della Economia della Sufficienza. Secondo Pang questa era la grande idea che tutte le classi possono seguire, sia i ricchi che i poveri poiché costituisce un modo per combattere l'avidità (espressa dal concetto buddista di *kilesa*) e costruire una società più equa e vicina alla natura. Lo spazio del Joko Center, come il Wat Pong Kham era costellato da riferimenti alla Economia della Sufficienza: cartelloni, striscioni, disegni e adesivi richiamavano esplicitamente questa filosofia. Sollecitato dalle mie domande durante un'intervista svoltasi in presenza di Pang nel marzo 2009, Somruey non ha esitato a confermare l'emergenza della monarchia come nuova protagonista della scena ambientale a Nan. L'Ufficio dei Progetti di Sviluppo della Famiglia Reale (Office of Royal Development Projects, ORDP) con sede a Chiang Mai nel 2007 ha contattato il leader di Hug Mueang Nan come consulenti nell'implementazione dei progetti regi che prevedevano la diffusione del Vetiver. HMN da quel momento ha intrattuto rapporti di consulenza reciproca e scambio di personale con le equipe di specialisti impegnati in progetti avviati dalla principessa Sirindhorn e della Regina Sikitrit a Phu Faa (distretto di Bo Kluea) e di Phu Payak (distretto di Chalerm Prakiert) (si veda più avanti in questo capitolo).

Secondo Somruey:

“Non esiste un legame formale tra HMN e i progetti regi, ma un legame indiretto e informale. Le organizzazioni sono diverse, ma le persone sono le stesse. Aeng, della OKST, ad esempio, è il coordinatore dell'unità per le foreste comunitarie di HMN, mentre Ajan Somkit è un membro del gruppo di monaci di questa associazione⁶⁵. Entrambi questi leader fanno parte dei comitati di gestione dei progetti regi, come quello prevede la diffusione del Vetiver. Inoltre il

⁶⁵ La struttura di HMN è basata su diverse unità tematiche, tra queste: unità per le foreste comunitarie, unità per la conservazione della religione, unità per la conservazione linguistica e unità di sostegno ai contadini. Di recente a queste unità se ne è aggiunta una che si occupa del sostegno alle famiglie ed in particolare alle donne.

centro di Phu Faa [ideato e sponsorizzato dalla principessa Sirindhorn] ha fornito, quest'anno, un gruppo di consulenti che ci aiuterà nel coordinamento delle attività e dei programmi, nell'implementazione di bio-tecnologie, nel trasferimento di tecnologia. Tutto questo viene dal cuore del re e da quello della principessa, e per noi è una grande opportunità. Anche se noi abbiamo cominciato con queste attività prima di loro, ogni progetto della famiglia reale è per noi nostro amico e alleato" (Somruey, Intervista del 28 marzo 2009).

Per Somruey e Pang i progetti regi sono meglio di quelli governativi:

“Al re interessa lavorare direttamente con i locali per sostenere meglio la gente (...). Anche i donatori sanno che se danno i soldi ai progetti governativi, poi non saprebbero dove vanno a finire. Se invece li danno ai progetti regi saranno sicuri che questi finanziamenti arrivano alla gente. Perché i progetti regi delegano ai leader locali come Ajan Somkit la direzione dei progetti.”(Pang, intervista del 28 marzo 2009).

L'apprezzamento di Somruey e Pang per i progetti regi e per la Economia della Sufficienza era dunque incondizionato. La cooptazione dei più importanti attivisti della rete eco-buddista di HMN nei progetti regi, d'altra parte era dunque un'appariscente conseguenza della più solida presenza della monarchia nei processi di sviluppo rurale attivati a Nan negli ultimi dieci anni.



Somruey in visita ad un progetto regio nel distretto di Chaloem Phrakiet raccoglie una manciata di riso coltivato da contadini Lua (ottobre 2009)

4.2.2. *La presentazione dell'orto-prassi rurale al Joko Center*

Il Joko Center costituiva un'attualizzazione della strategia collaborativa e del metodo pacifico (*santhiuthi*) da parte degli attivisti eco-buddisti a Nan. Piuttosto che lavorare in diretta opposizione al sistema dominante di produzione agricola, infatti, nell'area del Centro gli attivisti come Pang proponevano ai contadini modelli alternativi di gestione rurale e ritenevano inopportuno opporsi frontalmente ai commercianti di legname e di materiale chimico per l'agricoltura. L'idea, come sosteneva Pang , è

quella di “cambiare la mente dei contadini” e non quella degli imprenditori e dei burocrati.

Secondo Pang: “i contadini sono interessati solo a profitto, anche se non conoscono bene le logiche del mercato che causano il loro progressivo indebitamento, la loro dipendenza dal sistema economico capitalista e la distruzione dell’ambiente”. La sua visione era molto simile a quella di Po e Sanit, i funzionari statali presentati nel Secondo Capitolo, oltre che a quella dei monaci ambientalisti.

La sperimentazione di Joko copriva un’area di poco più di 200 metri quadrati: questo spazio appariva come una sorta di oasi, un minuscolo teatro dell’ortoprassi agricola innestato in un paesaggio largamente segnato dalla deforestazione, dalla presenza di piantagioni commerciali di alberi di taek e di mais transgenico. I servizi offerti erano essenzialmente momenti di formazione relativi a tecniche alternative di gestione della terra ai fini di preservare la bio-diversità agricola e l’integrità dell’ambiente. Di seguito elencherò e descriverò brevemente alcune delle principali attività degli attivisti-formatori e dei volontari, soffermandomi anche sull’organizzazione spaziale di questa eterotopia ambientale, che ricorda per diversi aspetti l’area di sperimentazione di Ajan Somkit sulle colline retrostanti il Wat Pong Kham (Santisuk).

Il Centro, fondato da HMN è nato come luogo di raccolta e classificazione di sementi di riso autoctone andate in progressivo disuso a seguito dell’introduzione di sementi ibride da parte dei giganti dell’agro-business, come la CP e la Monsanto, in una fase di accelerata modernizzazione delle tecniche agricole occorsa tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, la cosiddetta *Green Revolution*. Non a caso il logo del Joko Center riproduceva un pentagono verde che racchiude una pianticella di riso stilizzata. Le sementi venivano cresciute e raccolte nell’area di sperimentazione agricola e poi depositate al primo piano dello nuovo stabile che ospitava gli uffici del personale. I contadini potevano chiedere le sementi naturali al personale del Centro ed entro certi quantitativi la distribuzione di queste varietà era gratuita.

Gli attivisti di Joko, di cui ho seguito pesso e attività, avevano soprattutto l’obiettivo di rispolverare i rituali agricoli buddisti legati alle varie fasi di produzione del riso, come quelli della raccolta, che si effettua tra settembre e dicembre, ma il recupero del passato non impediva di escogitare nuove pratiche. Come mi ha raccontato Pang, alcuni riti come il *phra pha*, che consiste nel donare generi di primo consumo (abiti, vivande, saponi, incensi e candele) al tempio per i monaci, è stato modificato in

modo da sfruttare la tradizione a favore della sensibilizzazione ambientale. Gli attivisti di Joko, al posto di donare abiti arancione e vivande, donano al tempio le prime piantine di riso del raccolto. Questo nuovo rito ricorda ad esempio l'innovazione operata da Somkit, che al posto degli abiti, con un rito analogo, fa donare ai monaci del Wat Pong Kham giovani alberi da piantare nell'area retrostante il tempio.

Oltre alla raccolta e distribuzione di queste sementi ai contadini, il Centro ha l'obiettivo di persuaderli ad adottare le tecniche produttive antecedenti al boom dell'agricoltura industriale molto più sostenibili sul piano ecologico ed economico. Come la stessa Pang dichiarava spesso, la filosofia adottata nel Centro corrisponde perfettamente a quella proposta dall'Economia della Sufficienza, considerata una filosofia capace di conciliare il rispetto per l'ambiente e l'armonioso sviluppo e sussistenza delle comunità rurali secondo uno schema di progresso autenticamente thailandese. Lo sviluppo rurale secondo Pang deve seguire l'Economia della Sufficienza e fare dunque 'un passo indietro' verso la natura. Per Pang il Joko Center rappresenta un luogo in cui questo ritorno alla natura sia un'opzione percorribile per gli agricoltori moderni.

Oltre alla raccolta e distribuzione di sementi autoctone nel Centro veniva insegnata una tecnica di allevamento di microrganismi autoctoni (che gli attivisti chiamavano generalmente con l'acronimo inglese I.M.O., *Indigenous Micro-Organism*) che fungono da pesticidi naturali e la cui re-introduzione sarebbe servita a limitare o sospendere l'uso di pesticidi chimici nei campi di riso e di mais. Paradossalmente, però, la tecnica insegnata al Joko non riguardava affatto l'applicazione dei saperi locali nord-tailandesi, a rappresentava un insieme di tecniche applicate soprattutto in Giappone e Korea, di cui gli esperti del Joko Center si sono appropriati e che sperano di diffondere tra i contadini.

Anche la produzione di fertilizzanti naturali era una delle attività insegnate dagli attivisti. Nel Centro, proprio dietro gli uffici, era stata costruito un piccolo porcile in cui vengono prodotti fertilizzanti dal letame animale. L'introduzione di sementi ibride, di pesticidi e fertilizzanti chimici, secondo le concezioni socio-ambientaliste abbracciate dalla mia informatrice erano infatti considerata dannosa per l'ambiente, per la salute delle persone e per la loro indipendenza economica, dato che per acquistare di volta in volta sementi e materiali chimici i contadini sono portati ad

indebitarsi con gli imprenditori locali e la banca dell'agricoltura (To.Ko.So., *Thanakhan Kasettakhon Settakit*).

Tuttavia quando ho chiesto ai contadini locali perchè non producessero da sé e utilizzassero questo tipo di concimi nei propri campi – come era ben evidente dalle pratiche che ho riscontrato vivendo per certi periodi nel villaggio di Ban Don Klang - mi è stato risposto di frequente che rispetto ai cicli della produzione agricola del mais il tempo necessario a realizzare fertilizzanti naturali era eccessivo e la quantità di volta in volta disponibile del tutto insufficiente a coprire l'estensione totale delle aree messe a coltivo dalle singole unità familiari.

Nel Joko Center ai tempi dell'indagine erano state piantate in vari punti delle strisce di Vetiver. Come si è già detto questa pianta, grazie alle sue lunghe radici, è stata studiata dagli agronomi per le sue proprietà anti-erosione: piantarla ai margini del campo di riso o di mais, infatti serve a prevenire l'erosione del suolo a cui sono soggette le aree coltivate con fertilizzanti chimici. Questa panacea agronomica, che adorna gli orticelli nell'area di sperimentazione del Joko Center, d'altra parte, non è affatto amata dai contadini locali, anche se gli attivisti ambientalisti come Pang ne promuovono entusiasticamente l'adozione. La pianta, secondo chi lavora i campi, sarebbe un'infestante e controllarne la riproduzione dopo il suo impianto è molto difficile. I coltivatori di mais delle colline della provincia esitano ad adottarla anche perché questa attira i topi, prevenendo l'erosione ma allo stesso tempo mettendo a rischio il raccolto.

Gli attivisti come Pang tendevano a liquidare queste considerazioni come pregiudiziali ed erronee e dunque ritenevano indispensabile mostrare ad oltranza i benefici della pianta, la cui immagine, come si è visto, veniva esibita in vari eventi di formazione e la cui descrizione didascalica appariva di frequente nei convegni ospitati da Joko Center, dal Wat Pong Kham e dal Wat Aranyawat.



I loghi di Joko e HMN

La logica di sostenibilità ecologica delle pratiche promosse dal Centro era pervasiva: questo riguardava anche aspetti apparentemente marginali, estetici o decorativi, come lo stile architettonico degli uffici del Centro, che sono stati realizzati utilizzando argilla, legno e coperture per il tetto di origine vegetale. Come la stessa Pang ha voluto sottolineare l'utilizzo di questi materiali rappresentava una scelta alternativa, che criticava implicitamente la tendenza da parte dei contadini nelle campagne ad adottare materiali moderni, mattoni, cemento, tetti ondulati di metallo o eternit, vernici sintetiche e così via, anziché ricorrere all'utilizzo di materiali disponibili in natura per costruire le proprie case.

I contadini del vicino distretto di Santisuk, tuttavia, tendevano a motivare la scelta di materiali sintetici con il fatto che, a causa delle restrizioni imposte dalle leggi forestali dello Stato, non era più possibile tagliare liberamente i legname per la costruzione e la manutenzione delle case. Gli alberi rimasti nelle poche foreste inoltre erano troppo pochi e troppo piccoli. Alcuni contadini, poi, sostenevano che i tetti costruiti con bambù e foglie fossero troppo fragili e andassero ricostruiti ogni 2-5 anni, mentre i tetti ondulati sono meno difficile da procurarsi e più resistenti nel tempo.

Nel Centro esisteva anche un piccolo gazebo, realizzato con gli stessi materiali naturali, che normalmente ospitava le sessioni formative organizzate dagli attivisti-formatori in merito alle tecniche di produzione agricola alternativa. Mi è capitato di assistere a diversi momenti di formazione, con Pang e altri attivisti, sia nell'area del Joko che nei villaggi frequentati dal personale di Joko per portare certe tecniche a conoscenza del pubblico dei contadini. In genere sono i capi-villaggio a portare alcuni

dei loro compaesani al Centro, oppure sono gli uffici di Extension Agriculture (finanziati dallo stato e presenti in ogni sotto-distretto), a favorire ed organizzare la partecipazione a questi eventi formativi. Durante alcune delle mie visite al Joko mi è capitato che alcuni dei contadini che ero abituata a frequentare a Santisuk, come anche Jit, Nom, Rod e sua moglie, Lung Pang, passassero al Centro per partecipare alle giornate di formazione. Altre volte era Pang a spostarsi a Ban Don Klang e negli altri villaggi del distretto per parlare alla gente di tecniche di agricoltura biologica (ma anche di sviluppo della comunità, gestione dei risparmi, sicurezza alimentare, prevenzione dell'AIDS, partecipazione femminile).

Questi momenti di formazione erano generalmente abbastanza strutturati. Un formatore prendeva posto al centro del gazebo e i contadini si siedono a terra in semicerchio. Nel rispetto della tradizione locale le donne generalmente sedevano dietro agli uomini e non prendevano la parola in pubblico. Le tecniche agricole e le pratiche ecologiche che il Centro voleva diffondere venivano illustrate mediante proiezioni di diapositive o *slides* proiettate sulla parete, o mediante fotografie e gigantografie stampate. La natura era esposta e ripresentata sulla base di specifici obiettivi didattici: le gigantografie di micro-organismi autoctoni e la presentazione di immagini stilizzate e di cartoons del lavoro nei campi e della vita contadina tradizionale sono aspetti emblematici della spettacolarizzazione, rappresentazione e idealizzazione della vita rurale e rappresentano una strategia essenziale di propaganda delle visioni dell'orto-prassi rurale. La partecipazione dei contadini (uomini e donne, sia adulti che adolescenti e anziani) era di solito attiva e non di rado i partecipanti entravano nel merito delle questioni proposte facendo esempi relativi alle proprie esperienze o chiedendo come risolvere problemi ricorrenti.

Dagli eventi di formazione era evidente come il continuo aggiornamento scientifico sulle tecniche di agricoltura biologica. Pang aveva un'idea precisa del rapporto tra saperi tradizionali e saperi scientifici: dove i metodi tradizionali garantiscono il rispetto dell'ambiente allora questi possono essere mantenuti, altrimenti vanno modificati o corretti (Intervista con Pang, marzo 2009). Un esempio di questo è dato, come si è visto, dall'introduzione della tecnica dell'I.M.O. che Pang metteva in relazione all'uso del fuoco nell'agricoltura nomadica praticata dai tribali. Secondo Pang anche solo fino a pochi anni fa non si sapeva che bruciando i campi per prepararli alla semina si provoca anche la distruzione di microrganismi autoctoni indispensabili (secondo gli scienziati) alla rigenerazione dei nutrienti del suolo.

Questa scoperta costituisce, agli occhi degli attivisti, l'ennesima prova del fatto che la tipica manipolazione del territorio da parte dei gruppi etnici è inappropriata per la conservazione dei suoli e che vada per questo corretta. La posizione di Pang pareva allineata al conservazionismo di Stato, che come si è visto nel Secondo Capitolo, scoraggia da tempo la perpetuazione delle tecniche agricole nomadiche basate sull'uso del fuoco. L'applicazione di nuovi saperi scientifici alla gestione rurale ha dunque l'effetto di distanziare la prospettiva degli attivisti da quella dei contadini *chao khao*.

Una prassi consolidata al Joko Center, poi, è il mini-tour attraverso cui Pang e gli altri operatori illustrano agli ospiti la varietà di colture coltivate senza ricorrere ai materiali chimici abitualmente utilizzati dai contadini. Tra queste vi sono erbe mediche (*samunprai*), ortaggi (*phak*) frutta (*ponlamai*) e diverse qualità di riso autoctono. La disposizione di tutte queste colture non è casuale ma è anche essa teatralizzata e resa in modo scenografico. Di ogni coltura viene enfatizzato il suo legame originario con il territorio e la cultura culinaria o terapeutica locale, il fatto che sia stata coltivata senza fertilizzanti chimici e così via. Se si osserva l'area di sperimentazione agricola del Joko Center dal secondo piano dell'edificio si può comprendere come qui gli attori (gli attivisti) e il regista (il presidente Somruey) si siano fatti anche scenografi. Nel cuore dell'area coltivata si distingueva chiaramente un orticello dalla pianta pentagonale. L'area del pentagono è divisa in cinque spicchi, in ognuno dei quali è stata posta una tipologia di riso diversa. Come mi ha spiegato Pang la filosofia che accompagna il lavoro di Joko si basa sulla concezione buddista relativa alle cinque dimensioni dell'esperienza umana (*saphaa*)⁶⁶ che il pentagono nel giardino vuole rievocare. L'idea di paesaggio-teatro proposta dal geografo italiano Eugenio Turri e sintetizzata nel Primo Capitolo è indubbiamente appropriata per rendere conto dei valori etici ed estetici implicati nel lavoro di immaginazione ambientale degli attivisti eco-buddisti a Nan.

⁶⁶ Si tratta di cinque dimensioni indispensabili alla maturazione spirituale dell'essere umano: la fede (*sathaa*), l'operosità (*uilliaa*), la coscienza (*sathi*), la meditazione (*samathi*), la consapevolezza (*pallaiaa*).



Il paesaggio del Joko Center, con al centro il pentagono realizzato con differenti tipologie di riso

4.3. I leader della ONG *Ongkhan Kadjakhan Sappaiakon Thammachat* (OKST) e le derive radicali dell'attivismo socio-ambientale a Nan

4.3.1. Attivisti di professione: Aeng e Bohm

Se Pang e Somruey incarnano un posizionamento moderato, tra quello degli attivisti laici connessi all'organizzazione di Phra Khru Pithak, un altro importante gruppo di attivisti di professione legati al maestro si è invece distinto in questi anni per l'approccio radicale ai problemi ambientali, economici e legali affrontati dalle comunità rurali. Si tratta del personale afferente alla già citata ONG Organizzazione per il Management delle Risorse Naturali e per l'Agricoltura Sostenibile (OKST) fondata nel 2004 da Somsak Sathporn, conosciuto come Aeng. Aeng era stato in gioventù, insieme con il suo inseparabile amico Bohm (Anucha Tanaphet) un volontario di HMN. Entrambi sono buoni conoscitori delle aree rurali e forestali della provincia e per un breve periodo, hanno vestito gli abiti del monaco al Wat Aranyawat prima di intraprendere la carriera di attivisti socio-ambientali. Entrambi, inoltre, sono legati a Phra Khru Pithak da un legame solido e di lunga data.

Come si è detto Aeng è il coordinatore dell'Unità per le Foreste Comunitarie di HMN oltre a presiedere la OKST. Questo attivista ai tempi della ricerca aveva circa quarant'anni ed era sposato con un'impiegata del settore pubblico da cui aveva avuto due bambini. Ha studiato Extension Agricolture a Chiang Mai e ha viaggiato per brevi soggiorni negli Stati Uniti e nelle Filippine per partecipare ad eventi formativi sulla gestione comunitaria delle risorse naturali. Il suo sogno di creare un nuovo centro di formazione sulla collina di fronte a casa sua, nei mesi della mia ricerca stava per diventare realtà, poiché una fondazione legata al Ministero degli Esteri giapponese aveva accettato di finanziare il suo progetto. Durante i nostri colloqui Aeng mi parlava sovente del suo progetto e lo rappresentava graficamente, fantasticando su dove posizionare l'edificio, su quali materiali utilizzare, su quali spazi adibire a quali funzioni e così via.



Aeng mostra uno schizzo del Centro di Formazione per i contadini da lui progettato e in via di realizzazione

Aeng viveva con la sua famiglia nella periferia meridionale della città di Nan e la sua abitazione era anche la sede della OKST. Fu Pang a farmelo conoscere (era il gennaio 2008) portandomi a casa sua proprio lo stesso giorno in cui ho conosciuto lei. Pang

aveva voluto che lo incontrassi subito, perchè riteneva che attraverso di lui potessi facilmente arrivare a Pat Khansalee, l'attivista evocato nel Secondo Capitolo, e avere notizie sulle mobilitazioni previste come conseguenza della nuova Legge sulle Foreste Comunitarie (d'ora in poi anche LFC).

Aeng seguiva la Rete per le Foreste Comunitarie della Provincia di Nan da molto tempo. Pat era divenuto in pochi anni un suo grande amico e collaboratore ed è stato proprio con Aeng che ho fatto visita a Pat Khansalee per la prima volta nel febbraio 2008 nel distretto di Pua. Aeng è stato anche il primo attivista a menzionare Ban Don Klang, il villaggio in cui avrei poi svolto la ricerca sui coltivatori di mais: quando gli chiesi quale dei trenta villaggi minacciati dalla nuova legge fosse a suo avviso più in pericolo (si veda il Secondo Capitolo) egli mi rispose subito e senza esitazione che questo paesino abitato da Lua (come egli stesso aveva precisato) risultava a suo avviso il più soggetto alle sanzioni del Parco Nazionali del Doi Phu Kha e alle restrizioni previste dalla nuova legge. Mi ha spiegato la situazione di questo villaggio mostrandomi mappe e fotografie aeree, che come ha voluto sottolineare in mia presenza sottolineare, aveva di nascosto copiato da alcuni ufficiali dell'RFD.

L'attivista era un aperto contestatore della leadership di Takhsin e delle politiche sviluppite degli ultimi quindici anni: quando nell'ottobre 2009 gli ho chiesto se gli piacesse il nuovo governo dei Democratici, gli avversari del Partito filo-takhsiniano (Partito Potere Popolare), mi rispose di esserne finalmente soddisfatto. Sulla porta vetri del suo ufficio era esibito un adesivo che esprimeva chiaramente la sua ostilità: *Takhsin pho leu* ("basta Takhsin!"). Aeng, nei mesi della mia ricerca, si era anche candidato in una lista civica, cominciando così la sua carriera politica. Qualche mese dopo aveva dovuto rinunciare a questa impresa perchè era troppo impegnato con il suo lavoro di attivista. I collaboratori di Aeng, ovvero una decina di persone di età compresa tra i 30 e i 60 anni, erano anch'essi apertamente anticapitalisti. Secondo questi attivisti, ispirati dal dibattito internazionale sui beni comuni andavano promossi i diritti comunitari per la gestione delle risorse⁶⁷.

Tra i collaboratori di Aeng ho seguito in particolare il suo migliore amico, Bohm, e il lavoro svolto da questo attivista di OKST con la gente dei villaggi. Bohm era il braccio destro di Aeng nel coordinamento delle attività della OKST e nella scelta

⁶⁷ Il dibattito per la gestione dei beni comuni (*commons*) e per le risorse pubbliche comuni come terra, acqua e foreste nei paesi in via di sviluppo riguarda anche la campagna per le Foreste Comunitarie. Per una sintesi del dibattito contemporaneo sulla nozione di *commons* si veda Peluso (2003: 1-10).

delle questioni su cui lavorare e dei soggetti con cui collaborare sul territorio. Bohm da giovane ha studiato all'istituto tecnico agrario di Nan e ai tempi della ricerca aveva circa 45 anni. Possedeva appezzamenti di riso ereditati dalla sua famiglia intorno al suo villaggio, collocato ad un paio di chilometri nella periferia est di Nan. Solo una piccola entrata di settemila *baht* al mese (circa 200 euro) è il suo stipendio, benché lavorasse ventiquattro ore su ventiquattro, come io stessa ebbi modo di provare seguendolo in varie aree della provincia. Questo attivista di professione, prima ancora di passare da HMN e di fuoriuscirne con Aeng per formare la OKST, aveva collaborato con Po Pan, l'attivista pioniere del distretto di Ban Luang, co-fondatore di HMN. Riguardo alla sua esperienza al tempio come novizio Bohm mi disse che vi era stato solo nove giorni perché, come mi ha spiegato ironizzando sulla sua falsa vocazione, con gli abiti da monaco aveva “troppo caldo”. La vicinanza all'eco-buddismo di Pithak e Somkit era verosimilmente un posizionamento dettato da questioni di opportunità, un fatto che l'attivista, scherzandoci sopra, non sembrava voler necessariamente nascondere.

Nel periodo in cui ho cominciato a frequentarlo Bohm era solito percorrere per conto della OKST le aree montagnose della provincia raccogliendo le istanze dei contadini arrestati o multati per aver coltivato in aree protette. Si occupava, inoltre, di eventi di formazione dei leader locali. In molti casi, spesso solo, e talvolta accompagnato da altri membri del personale della OKST viaggiava tra i villaggi per monitorare le attività promosse da HMN e dalla stessa OKST. Ad esempio, nel caso del progetto finanziato dal governo oggetto del raduno al Wat Aranyawat (si veda il Terzo Capitolo) Bohm aveva assunto l'incarico di monitorare l'andamento dei lavori sponsorizzati dal governo nelle foreste comunitarie dei villaggi beneficiari.



Bohm di OKST durante una delle sue missioni nelle aree rurali per seguire le controversie tra i contadini e gli ufficiali dei Parchi Nazionali locali

Bohm non ha mai viaggiato all'estero, nemmeno nel vicino Laos. Sosteneva, anzi, che se si fosse recato in Laos avrebbe sicuramente problemi con le autorità thailandesi rischiando di essere accusato di comunismo. Secondo l'attivista la stessa sorte è capitata ad una ventina di attivisti thailandesi negli ultimi dieci anni, tutti scomparsi o uccisi perché ritenuti spie o terroristi. In effetti Phi Bohm, sebbene come tutti i miei informatori a Nan sia sempre stato estremamente restio a parlarmi delle sue idee politiche e non si sia mai dichiarato comunista, non si è mai espresso contro il comunismo. Si era spinto anche a dichiarare che nel periodo della lotta di Po Pan alcuni studenti provenienti da Chiang Mai unitisi alla guerriglia a Nan, avesse suggerito a Po Pan alcune strategie di opposizione al governo. Bohm riteneva che i comunisti avessero dotato la gente dei villaggi di nuovi modi di gestire i lavori collettivi: anche i terrazzamenti (*naa khan bandai*), ovvero le risaie ricavate longitudinalmente lungo i pendii, secondo Phi Bohm, erano un'idea dei comunisti, introdotta nell'area di Nan durante la guerriglia da compagni rifugiati in Cina e poi ritornati in patria.

Bohm e Aeng, come tutti gli altri attivisti di Nan, si dichiaravano sostenitori della Economia della Sufficienza e dei progetti di agricoltura biologica sponsorizzati dalla monarchia. Come si è detto, e come evocato da Somruey, Aeng era stato contattato dall'ORDP (Office of Royal Developmental Projects) di Chiang Mai per diffondere il Vetiver nell'area di Nan. Tuttavia il posizionamento di Bohm sul problema del Vetiver era meno allineato di quello di altri attivisti legati ad HMN. Bohm mi ha confermato che dove si pianta questa erba non è possibile coltivare il mais, perché uno dei primi effetti della ricostituzione del suolo è la diffusione di erbacce nei campi.

Piantarla è un lavoro particolarmente oneroso, date le lunghe radici, e gli effetti anti-erosione richiedono almeno due anni per dare i risultati tanto pubblicizzati. Benché la stessa OKST facesse stampare cartelli sul Vetiver, di cui un esempio è stato dato nel precedente capitolo a proposito dell'allestimento del Wat Aranyawat durante il convegno del 28 gennaio 2009, Bohm non si è mai espresso negativamente verso i contadini che non la usavano, come invece faceva spesso l'abate del Wat Pong Kham, Somkit.

Gli interessi di Bohm in genere sono apparsi più sbilanciati verso la protezione delle "comunità" che verso la conservazione dell'ambiente. Bohm, diversamente da Pang, ha sempre molto insistito sul fatto che il problema demografico fosse alla radice dei problemi ambientali, e non tanto la mentalità dei contadini. La provincia di Nan ha conosciuto un boom demografico che ha mutato gli equilibri economici ed ecologici del passato nostalgicamente rievocato da soggetti come Pang e Somkit. Questo fatto era regolarmente omesso dagli attivisti eco-buddisti, e questo si è visto anche per il discorso di Phra Khru Pitak, che compiacceva della rigogliosità del Laos senza soffermarsi sul fatto che la densità abitativa di questo paese è un settimo di quella thailandese. Le opinioni di Bohm era più "laica" di quella di Pang e Somruey, e sprigionava un'aura di radicalismo del tutto assente dalle motivazioni degli attivisti di Joko Center.

Diversamente da altri attivisti, poi, Aeng e Bohm, non si sono mai pronunciati negativamente verso i *chao khao* in mia presenza. Il loro atteggiamento era per lo più di discreta simpatia per i gruppi etnici delle colline, con cui lavoravano anche più spesso degli attivisti di Joko. Con Bohm mi è capitato di visitare diversi villaggi Hmong e Mien, e mai l'attivista si è pronunciato in modo negativo nei confronti di questi gruppi. Una sola volta l'ho sentito ironizzare sull'origine etnica di una sua collega, che Bohm diceva essere imparentata con i Khamu e confermando ai miei occhi la particolare intimità culturale degli abitanti di Nan, abituati a scherzare sulla propria origine.

Come Phra Khru Pithak, Somruey, Ajan Somkit e Po Pan, anche Bohm e Aeng godevano di un'autorità consolidata a Nan. Ciò mi è stato ulteriormente confermato da una particolare circostanza.

Alla fine del dicembre 2008, dopo un anno esatto dalla mia prima visita alla Provincia, due operatori della casa di produzione Panorama (la stessa che ha prodotto il documentario sul Wat Pong Kham e Ajan Somkit, si veda il Terzo Capitolo) hanno

soggiornato una settimana a Nan per produrre la documentazione preliminare alla realizzazione di un documentario sulla campagna per le Foreste Comunitarie. Le prime persone con cui hanno preso contatto, tra gli attivisti locali, sono stati Aeng e Bohm, i quali mi hanno invitato all'escursione intorno alla provincia organizzata dagli attivisti perché i due operatori, una giovane di 30 anni, studentessa di antropologia e video-documentarista, e il suo compagno, un video-documentarista di Bangkok, potessero intervistare i personaggi chiave del ventennale conflitto per le risorse.

In un solo giorno abbiamo dunque visitato quelli che, con ogni probabilità, sarebbero divenuti insieme a Aeng e Bohm, i protagonisti del documentario di Panorama: siamo stati da Po Pan a Ban Luang, presso Pat Khansalee a Pua e da Somkit a Santisuk. Durante la gita Aey, la giovane antropologa, intervistò a lungo tutti questi attivisti, ma soprattutto Aeng, che quel giorno indossava il berretto dell'esercito comunista vietnamita, una scelta che a mio avviso denunciava la volontà di essere identificato come un militante radicale senza venir identificato con un membro della guerriglia maoista⁶⁸. Quando ho chiesto a Aeng perché quel giorno avesse deciso di indossare proprio quel cappello questi mi rispose che il giorno prima la nazionale vietnamita aveva battuto la Thailandia in una partita di calcio, e che lui tifava per il Vietnam. Se sul piano denotativo questa dichiarazione poteva apparire una semplice devianza dall'orientamento sportivo nazional-popolare, di fatto, sul piano connotativo, essa denunciava anche l'atteggiamento filo-comunista di questo attivista di Nan.

⁶⁸ Il cappello dell'esercito maoista, quello a cui aderiva l'ELPT nell'area di Nan, e conosciuto come *muak dao deng* viene ancora oggi indossato dai contadini Lua le cui famiglie furono coinvolte nella guerriglia. Il *muak dao deeng* è verde con una stella rossa al centro, posta sopra la visiera, contornata da un sottile bordo giallo. Sulla fodera interna del cappello è stampato un decalogo a cui si devono attenere i compagni. Il cappello dell'esercito vietnamita, invece, è verde con una stella gialla su sfondo rosso. Rividi il cappello in macchina di Aeng l'ultimo giorno che ci siamo visti, nell'ottobre 2009. Come avevo già fatto altre volte durante i nostri colloqui, gli chiesi ancora, prima di uscire dalla macchina – eravamo stati a cena con le rispettive famiglie - se fosse mai stato nella foresta coi combattenti comunisti. Forse sapendo che non ci saremmo più incontrati per lungo tempo, e sapendo che in quell'occasione non avremmo potuto approfondire l'argomento – Aeng mi ha risposto di esservi stato per un breve periodo da adolescente.



Bohm e Aeng (che reca in mano il cappello vietnamita) posano all'ingresso della Foresta Comunitaria del villaggio di Pat Khansalee (Ban Na Kham, distretto di Pua).

Ero, ovviamente, quasi eccitata all'idea di poter seguire il processo di produzione del documentario. Le riprese avrebbero dovuto cominciare il mese successivo, ma come ho saputo da Aey qualche settimana dopo il nostro incontro, i suoi capi avevano deciso di non realizzare il documentario nell'area di Nan ma in quella del Doi Inthanon nella provincia di Chiang Mai. Aey mi spiegò con una e-mail di non sapere il motivo di questa decisione.

Ciò che più ha colpito la mia immaginazione durante quella giornata è stato il fatto che il viaggio di Aey e del suo compagno si sovrapponeva ai miei viaggi per la provincia, la loro ricerca di personaggi da portare sulla scena coincideva con la mia ricerca di soggetti da convogliare nella mia etnografia. Non è affatto casuale che i soggetti ritrovati dai documentaristi fossero gli stessi che avevo incontrato durante la ricerca: lo spettacolo che Panorama si accingeva a preparare si stava, in qualche modo, già svolgendo. Anche questo evento mi ha condotto a lavorare sulla metafora, allo stesso tempo analitica e letteraria, dello spettacolo (si vedano ancora l'Introduzione e il Primo Capitolo).

Il protagonismo di questi attivisti consegue alla tendenziale professionalizzazione dell'attivismo socio-ambientale nei contesti thailandesi: questi personaggi solcano molte arene pubbliche e oscillano tra posizioni di manifesto radicalismo e atteggiamenti più allineati alle istanze dei gruppi egemoni. A seconda della situazione contingente tale oscillazione permetteva loro di accattivarsi la simpatia delle comunità senza precludersi collaborazioni con gli agenti istituzionali che possano garantire continuità e riconoscimento al loro lavoro. Oltre al legame profondo con l'istituzione del Wat Aranyawat anche la collaborazione con l'esercito (nella distribuzione dei fondi governativi e nella selezione delle comunità beneficiarie) e, ancor più, quella con i progetti regi ne sono una testimonianza. Se Aeng era uno dei responsabili della diffusione del Vetiver nell'area di Nan, Bohm, a partire dall'estate del 2009 è divenuto il coordinatore di un importante progetto regio denominato Phid Tong Lang Phra volto ad intervenire sull'assetto idrologico del bacino settentrionale del Nan, e di cui parlerò più avanti (Quinto Capitolo). Il caso di Aeng e Bohm, come è avvenuto per gli attivisti di Joko e per Somkit, mostra dunque come il campo gravitazionale dei progetti regi negli anni della mia ricerca stesse rapidamente catalizzando le componenti della società civile legate al network eco-buddista di Phra Khru Pithak e HMN.

3.2. Dalla battaglia per le foreste comunitarie alla guerra del mais

Vorrei qui mostrare come l'importanza di calcare la scena della protesta e di portare i contadini e le loro richieste all'attenzione della cittadinanza, dei media e delle autorità comprometta talvolta la coerenza tra le scelte di questi attivisti ed i presupposti ideologici della loro militanza.

Nell'ottobre 2008 mi stavo preparando per andare a Bangkok con Aeng e Bohm, che mi avevano invitato al Seminario di fondazione dell'Assemblea Nazionale delle Foreste Comunitarie, ma all'improvviso i due avevano dovuto cambiare i propri programmi. Il 21 e 22 ottobre 2008, infatti, sono anche stati i giorni più accesi della protesta inscenata a Nan contro l'innalzamento dei prezzi del mais. Il posizionamento di Bohm e Aeng in questa occasione ha mostrato ai miei occhi alcune contraddizioni connesse al lavoro degli attivisti.

Nei mesi della mia frequentazione di OKST Aeng e Bohm erano impegnati nel coordinamento della Rete dei Coltivatori di Mais della Provincia di Nan (*khruakhai pu pluk khaopod lieng saat changuad Nan*), sorta nel luglio 2008 a fronte del rapido

abbassamento dei prezzi del mais sul mercato. Quella di Nan attraverso il lavoro della OKST è la prima provincia del nord ad essersi mobilitata su questo fronte. OKST, nell'ottobre 2008, si è posta a capo di altre associazioni locali e insieme con queste ha coordinato la protesta di migliaia di agricoltori da tutti i distretti provinciali, portando al blocco totale delle strade con la costruzione di barricate fatte con camion, pick up e macchine agricole, e presidiate giorno e notte dai manifestanti, donne e uomini. In quei giorni i rifornimenti di cibo e carburante alla città erano stati del tutto sospesi. Le condizioni dettate da OKST e dai contadini ai funzionari del governo centrale, attraverso vari presidi all'ufficio del governatore provinciale collocato in centro a Nan, spingevano in primo luogo per un aggiustamento dei prezzi del mais, il cui prezzo di vendita doveva essere garantito e non scendere al di sotto degli 8 baht al chilo contro i 3-4 baht del prezzo sul libero mercato. Al governo veniva altresì chiesto di accettare che il mais invenduto venisse ipotecato e acquistato dallo stato per permettere ai contadini di saldare i debiti contratti con l'acquisto di sementi, fertilizzanti e pesticidi secondo la formula del *contract-farming* incentivata della Cooperativa dell'Agricoltura. Ovviamente Aeng e Bohm dividevano questa linea che loro stessi avevano concordato con altri attivisti e rappresentanti di villaggio.

Le richieste degli attivisti comparse nei comunicati che Phi Bohm ha diffuso nei giorni della protesta, alla fine di ottobre del 2008, non si limitavano ai punti appena elencati: veniva chiesto che rappresentanze locali potessero incontrare i membri del governo per istituire un'assemblea permanente su questi temi. Veniva inoltre chiesto che venissero incentivati i mestieri relativi alla foresta, e che non venisse revocata la facoltà dei capi-villaggio di istituire fondi per la difesa dei cittadini arrestati per aver coltivato nelle riserve. Nella memoria dei locali non si ricorda una mobilitazione così aspra come quella del 2008, in cui due contadini hanno perso la vita in scontri con la polizia.

Nelle settimane successive ho chiesto un'opinione sulla protesta agli attivisti più moderati e conservatori: Somkit riteneva, ad esempio che la protesta fosse giusta, ma era contrario all'azione diretta e ai blocchi delle strade. Pang, la giovane attivista del Joko Center, invece, contestava tanto le ragioni quanto i mezzi favoriti dalla OKST e pur conoscendo dettagliatamente la questione si è rifiutata di partecipare alla mobilitazione della neonata Rete Provinciale di Coltivatori di Mais. "Se difendiamo i profitti dei contadini, a Nan non si smetterà mai di convertire aree di foresta in campi di granturco" è stato uno dei commenti di Pang in proposito.

Il ragionamento di Pang era forse più lungimirante di quello che ha spinto Aeng e Bohm ad affiancare e guidare la protesta dei contadini: è infatti altamente probabile che più il prezzo del mais sul mercato sarà alto, più i contadini saranno orientati ad investire in questa coltivazione e a deforestare nuove aree. Inoltre i commercianti di pesticidi, fertilizzanti e sementi OGM beneficeranno di eventuali provvedimenti, come anche ha messo in evidenza Sanit, il funzionario dell' Ufficio di Agricoltura di Santisuk (Secondo Capitolo).

Bohm e Aeng lavoravano sia per la protezione della foresta che per la difesa delle posizioni dei contadini, ma di fronte al dilemma nei due sembrava prevalere l'interesse per le "comunità" su quello per la protezione della natura e della foresta. La scelta di Aeng e Bohm di solidarizzare e portare avanti l'azione diretta in difesa del profitto dei contadini si accompagnava ad un altro aspetto ambiguo della loro partecipazione. Pur essendo esperti di questioni agrarie, sia Aeng che Bohm non avevano ancora integrato nella loro retorica e nelle azioni di difesa legale dei contadini quello che invece è l'elemento decisivo nell'interpretazione della particolare transizione agricola a cui la Thailandia partecipa in nome dell'autonomia energetica. Come è emerso dai nostri colloqui i due attivisti, infatti, non davano molta importanza alla recente destinazione del granturco, in parte venduto dalle imprese di Bangkok all'estero per essere trasformato in bio-carburante. Entrambi gli attivisti erano consapevoli del fatto che proprio la nuova destinazione del mais per la produzione di biofuel ha favorito dapprima un aumento della domanda di mais (con conseguente deforestazione), a cui è seguito un rapido adeguamento dell'offerta fino alla sovrapproduzione e al drastico abbassamento dei prezzi sul mercato. Aeng e Bohm sanno che i contadini ignorano questo tipo di informazioni, che sarebbero invece utili a fare in modo che associazioni come quella appena fondata stabiliscano autonomamente le quote di produzione sulla base del monitoraggio dei prezzi del petrolio e dei carburanti sostitutivi ricavati da bio-masse. Eppure questo aspetto è del tutto assente dalle loro retoriche anti-governative. Paradossalmente il problema dei bio-carburanti, come si vedrà nel paragrafo successivo, è stato al centro del Seminario di fondazione della Assemblea Nazionale delle CF che si svolgeva a Bangkok in contemporanea alla protesta e a cui Aeng e Bohm avrebbero dovuto partecipare. Il paradosso sta dunque nel fatto che per lottare accanto ai contadini gli attivisti ambientalisti di Nan finiscono per lottare contro la foresta e contro l'emancipazione dei contadini dall'oscillazione dei prezzi connessa alla globalizzazione dei mercati.

Ritengo inoltre che anche la scelta di non sollevare proteste quando ve ne sarebbero gli estremi possa essere un elemento su cui riflettere per cogliere il posizionamento dei due attivisti. L'anno successivo alla protesta di cui si è appena parlato, il 2009, ha visto la stessa crisi dei prezzi, se non peggiore di quella occorsa nel 2008 ma stranamente la OKST non si è mobilitata, non ha imposto blocchi delle strade sebbene questa strategia avesse avuto un certo successo nel 2008: il Ministro dell'Agricoltura infatti, aveva accettato di acquistare parte del mais invenduto. Ho dunque chiesto a Bohm perché nell'autunno del 2009 la OKST e la Rete di Coltivatori di Mais della Provincia di Nan non si fossero mosse contro il governo per fare le medesime richieste. Bohm mi disse in poche parole che avevano cambiato strategia, e che preferivano trattative pacifiche con il Ministero. Questa scelta, motivata da ragioni strategiche, può però essere esaminata alla luce di eventi di portata nazionale. Nell'ottobre 2008, durante la protesta, il presidente del consiglio era ancora un membro del partito filo-takhsiniano, che poche settimane dopo è stato sciolto dalla Corte Costituzionale con l'accusa di corruzione e acquisto di voti. Il governo è dunque passato, nel dicembre 2008, ad Abihsit Vejjavijja, il leader del Partito Democratico filo-monarchico, gradito ad Aeng e agli attivisti anti-Takhsin. Se le manifestazioni organizzate dalle ONG settentrionali nel 2008 avevano avuto l'effetto di indebolire il governo del PPP, avrebbero potuto avere lo stesso effetto sul governo retto dai democratici, fatto, che a mio avviso, i leader di OKST, come i leader di altre ONG del nord del paese, avrebbero forse preferito evitare. E' dunque probabile che le dimostrazioni dell'autunno 2008 da parte degli operatori delle ONG, notoriamente antitakhsiniani, abbiano voluto usare la protesta per fare pressione sulle forze governative vicine al leader delle magliette rosse e non si siano rivelate necessarie l'anno successivo, quando al governo era invece la coalizione anti-PPP.

L'oscillazione tra prese di posizione radicali – sfocianti in momenti di accesa protesta - e moderate è un elemento comune ad altri attivisti radicali che ruotano intorno alla ONG di Bohm e Aeng. L'esempio di Pat Khansalee, di cui parlerò nelle pagine che seguono, mostra come l'apparato egemone della cooperazione internazionale, incarnato da RECOFTC, l'agenzia della FAO che si occupa della promozione delle Foreste Comunitarie nel Sud Est Asiatico e nel Pacifico, abbia determinato la rapida carriera di questo umile personaggio smorzando allo stesso tempo il piglio radicale e antagonista delle sue performance pubbliche.

4.4. La campagna per le Foreste Comunitarie, tra radicalismo e istituzionalizzazione

4.4.1. La figura di Pat Khansalee e le Foreste Comunitarie come eterotopie di resistenza

Tra i volontari di OKST, appunto, vi è anche Pat Khansalee, il presidente della Rete delle Foreste Comunitarie di Nan . Come già anticipato la mia prima visita nella provincia di Nan (dicembre 2007) aveva come scopo quello di incontrare questo importante attivista, sebbene la ricerca di informazioni sui villaggi nell'area del Doi Phu Kha, dove Pat risiede, mi abbia portato innanzitutto ad incontrare le molteplici rappresentazioni dell'albero denominato Chompu Phu Kha, divenuto in pochi anni simbolo turistico della provincia. Il mio interesse, invece, era per le possibili mobilitazioni della popolazione contro la Legge sulle Foreste Comunitarie (LFC), approvata nel novembre 2007.

Prima di parlare di Pat credo sia importante ritornare brevemente sull'articolo di Sanitsuda Ekachai del Bangkok Post citato nel Secondo Capitolo e fornire qualche dettaglio in più sulle possibili conseguenze della tanto attesa Legge sulle Foreste Comunitarie (LFC). Prima del 2007 la LFC è stata discussa alle camere, trovando l'opposizione per ben tre volte l'opposizione del senato, nel 1995, nel 2001 e nel 2005. Il 21 novembre del 2007, dopo 18 anni di attesa, la Legge è stata approvata in una formula studiata per integrare la versione popolare promossa dal movimento civile e quella burocratica, promossa dal Ministero per la Scienza, la Tecnologia e l'Ambiente⁶⁹. L'articolo di Sanitsuda Ekachai del 29 novembre 2007, intitolato *La gente dei villaggi viene privata con l'inganno delle proprie foreste (Villagers cheated of their forests)* centrato su un'intervista a Pat rilasciata all'indomani del voto del Senato, metteva in evidenza come la nuova LFC fosse per l'attivista un grande imbroglio (*goong yai*).

Pat denunciava l'ambiguità della legge. Essa, infatti, concedeva il diritto di istituire Foreste Comunitarie all'interno dei Parchi Nazionali e delle aree protette, il criterio di

⁶⁹ L'Assemblea Legislativa Nazionale (NLA), che dal colpo di stato del 19 settembre 2006 era nelle mani dell'esercito, si è riunita per legiferare su questo tema delicatissimo a solo un mese dalle elezioni democratiche (tenutesi il 23 dicembre 2007), sollevando polemiche anche in merito all'approvazione di altre leggi sulla sicurezza e la privatizzazione delle università. Questa improvvisa attività legislativa, volta ad assicurare all'esercito posizioni strategiche anche dopo le elezioni, ha scatenato accese proteste presso la sede della NLA a Bangkok tra novembre e dicembre del 2007.

selezione delle comunità eleggibili prevedeva restrizioni così severe da escludere almeno 20.000 villaggi in tutto il paese dalla possibilità di istituire, o vedersi riconosciuta, la propria Foresta Comunitaria.

Il grande imbroglio stava nel fatto che storicamente i confini dei Parchi Nazionali sono stati disegnati *ad hoc* in modo che le aree residenziali di molti villaggi risultassero esterne alla zona protetta. Di fatto le foreste adiacenti ai villaggi, di cui la gente si è sempre servita, sulle mappe del Dipartimento Forestale sono comprese nei confini delle riserve e dei parchi. L'articolo 34 della legge introduceva la proibizione di istituire foreste comunitarie all'interno dei parchi per quei villaggi collocati al di fuori dei confini dei parchi stessi: questo cavillo rendeva illegali molte foreste già istituite, e impediva di istituirne di nuove. Nella provincia di Nan, ad esempio, almeno trenta villaggi nell'area del Parco Nazionale del Doi Phu Kha - sparsi nei distretti di Pua, Silaped, Silalet e Santisuk – ricadevano in questa situazione di illegalità⁷⁰.

Come riportava Sanitsuda nell'articolo: “Pat chiama questo ‘grande inganno’ perché le parole utilizzate [nella Legge] sono facilmente fraintendibili dalle persone che non sono familiari con questa problematica facendo intendere loro che solo il fatto che la legge sia passata rappresenti un vittoria”. Secondo Pat, se la legge fosse stata ratificata così come si presentava all'atto dell'approvazione, vi sarebbero state numerose vendette locali, manifestazioni di piazza e atti di ribellione: data la situazione, il suo comitato forestale non avrebbe più aiutato gli ufficiali nella protezione della foresta dagli incendi dall'inizio del 2008⁷¹. L'articolo di Sanitsuda, una pioniera del reportage a sfondo socio-ambientale in Thailandia, era apertamente incline a fare di Pat Khansalee e delle comunità di villaggio gli eroi di una battaglia contro lo Stato e gli interessi economici dei privati. Si prendano in considerazione alcuni frammenti dell'articolo:

⁷⁰ Mi feci dare da Aeng la lista a cui si fa riferimento nell'articolo del Bangkok Post durante il nostro primo incontro. La lista era stata compilata da Bohm della OKST. Tra i villaggi minacciati dalla LFC comparivano Ban Na Kham, il villaggio di Pat e Ban Don Klaang, il mio villaggio. Il caso dell'area del Doi Phu Kha, dove Pipat vive, è esemplificativo di una situazione comune a tutte le riserve forestali nel nord della Thailandia sia per via della morfologia del territorio che per le specificità storiche dei modelli di insediamento e sfruttamento delle risorse

⁷¹ Secondo gli articoli riportati sui giornali e secondo interviste ad intellettuali interessati alla campagna per le FC come Andrew Walker e Anan Ganjanapan, una volta in vigore, la legge avrebbe sottratto alle popolazioni locali il diritto di partecipare alla gestione delle risorse sulla base delle consuetudini comunitarie, contrariamente agli articoli 66 e 67 della Costituzione del 1997. Secondo alcuni la legge così formulata era in contrasto anche con la Dichiarazione per la Protezione Ambientale delle Nazioni Unite ratificata dalla Thailandia nel 2004.

Phi Pat Khansalee è amareggiato e arrabbiato. E lo è anche la gente dei villaggi che ha messo in discussione la propria vita e la propria sicurezza per proteggere le foreste comunitarie da mani avidi e dalle politiche statali distruttive.(...) Questa gente dice che la foresta è la propria casa, e sono il loro modo di vita molto modesto, le loro tradizioni amiche della natura (*nature friendly*) e l'effettivo controllo sociale delle loro comunità ad aver reso possibile la protezione delle loro foreste per generazioni (...). Invece di essere riconosciuti per il loro contributo, questi sono dipinti dallo stato come distruttori della foresta e "occupanti illegali" che devono essere sgomberati. Immaginate l'amarezza della gente dei villaggi quando viene sgomberata o imprigionata, mentre persone influenti possono, nell'impunità, procedere con il taglio illegale degli alberi, con le piantagioni commerciali di alberi, con gli affari legati alla costruzione di alberghi e villaggi turistici, e con l'acquisizione illegale di terreni.(...) Potete comprendere la frustrazione della gente? Come risolvere questo danno legale? Alcuni vogliono sottoporre una petizione alla Corte Costituzionale, altri pensano ad un emendamento della legge nel prossimo governo. Molti comunque stanno meditando vendetta. Negli anni la gente di Silapet nella provincia di Nan hanno sudato per prevenire i fuochi nella foresta, mentre gli ufficiali forestali si sono presi tutto il merito. 'Quest'anno non lo faremo più. Vedremo come faranno nove ufficiali del Parco Nazionale a controllare un'area di due milioni di rai da soli' disse Pat. Le autorità forestali hanno vinto questo round della battaglia per le foreste comunitarie. Chi sono i perdenti? La gente dei villaggi? Le foreste? Sì, inclusa la persona che vedete nello specchio. (Sanitsuda Ekachai, The Bangkok Post, 29 novembre 2007:15)

La tensione espressa da questo e da altri articoli comparsi sui quotidiani in quei giorni avevano mosso la mia curiosità verso gli attivisti come Pat.

Visitai per la prima volta Pat nel marzo 2008, insieme con Aeng e con il mio interprete Tao. Prima di conoscerlo Aeng mi aveva mostrato pagine di quotidiani locali che ritraevano Pat in atti di protesta. Nel 2005, dopo l'ennesima bocciatura della versione popolare della legge sostenuta da Pat e dagli attivisti della Rete Settentrionale delle Foreste Comunitarie, Pat era sceso in piazza bruciando fiori, un atto simbolico eclatante contro il governo (a quei tempi vi era Takhsin come primo ministro) e con cui l'attivista riproduceva l'usanza buddista di bruciare fiori ai funerali, come a voler mostrare l'inutilità della propria lotta e l'ostilità del governo che "uccide" la foresta e le comunità. La rabbia di quest'uomo, dunque, era famosa quanto lui e fu evidente ai miei occhi ancora che lo conoscessi di persona. Non ho incontrato questo attivista con la stessa frequenza con cui frequentai Aeng, Bohm e Pang, nondimeno Pat incarnava il prototipo dell'attivista *grassroot* immaginato da giornalisti, antropologi e cooperanti: seppure di umilissime origini, grazie alle sue molte doti e alla capacità di mantenere relazioni e scambi con altri attivisti e ONG a livello locale, nazionale ed internazionale, è divenuto il leader indiscusso della campagna per le Foreste Comunitarie in Thailandia.



Pat Khansalee nella Foresta Comunitaria del suo villaggio

Ho visto e intervistato Pat diverse volte (in febbraio, ottobre e dicembre 2008 e nel gennaio e marzo 2009) e con lui ed altri attivisti sono stata due volte nella sua foresta comunitaria. Pat ai tempi della ricerca era il presidente della Rete per le Foreste Comunitarie di Nan (Nan Community Forest Network, NCFN), presidente della Rete Settentrionale delle Foreste Comunitarie (Northern Network of Community Forests, NNCF), mentre nell'ottobre 2008 sarebbe divenuto Presidente della neo-costituita Assemblea Nazionale delle Foreste Comunitarie (National Assembly of Community Forests, NACF). Pat viaggiava spesso per andare a Bangkok, ed era stato anche in Nepal, inviato da RECOFTC, per apprendere dall'esempio di questo paese che la FAO ritiene essere all'avanguardia nella gestione comunitaria delle risorse naturali. Pat era anche presente a molti eventi e convegni provinciali: come si ricorderà, ad esempio, era presente alla cerimonia del *buad paa* organizzata da Somkit e nel pomeriggio di quella giornata (era il gennaio 2009) intervenne al raduno di volontari ambientalisti della provincia di Nan.

Pat è uno di quelle persone la cui soggettività ambientale, come quella di Po Pan, Somruey e Phra Khru Pithak, è stata forgiata da eventi storici che l'hanno portato ad esprimere il proprio interesse per la situazione ambientale dell'area in cui vive. Questo attivista ha iniziato la sua militanza nella protezione delle foreste locali sin da giovane, ma solo negli ultimi dieci anni la sua partecipazione si era fatta più agguerrita. Pat è sempre vissuto nel suo villaggio natale ma ai tempi della mia ricerca non coltivava riso o mais. Lavorava come manovale e di tanto in tanto vendeva la verdura del suo orto sulla statale che attraversa il centro di Pua. La sua attività di

attivista gli garantiva solo rimborsi per le spese di viaggio e di alloggio messe a disposizione dalle organizzazioni (HMN, OKST, RECOFTC, NCFN) con cui Pat collaborava attivamente. Padre di tre figli, tutti studenti universitari, Pat era rimasto vedovo e viveva solo in un umile abitazione di legno, diversamente dagli attivisti di città. Ha studiato fino all'età di dieci anni.

L'esperienza che più lo ha segnato e che ha determinato, a suo dire, la decisione di lavorare come volontario per la protezione e delle foreste locali, riguardava suo padre. Quando Pat aveva tredici anni, il padre, un taglialegna, fu arrestato dagli agenti del Dipartimento Forestale per aver tagliato alcuni alberi nei boschi retrostanti il villaggio, divenuti riserva forestale negli anni Sessanta. Il padre, che non era stato informato da nessuno sui confini delle riserve e che Pat considerava innocente, rimase in prigione per circa un anno. In quei mesi la famiglia di Pat soffrì particolarmente la fame. Per questa ragione ancora adolescente Pat si è unito al comitato civico che da tempo si occupava della cura e salvaguardia della foresta retrostante il nucleo residenziale, oggi inclusa nei confini del Parco Nazionale del Doi Phu Kha.

Gli abitanti del villaggio di Pat si erano presi cura di questa porzione di foresta (circa 8000 rai, ovvero circa 130 ettari di terreno) per decenni, ricavandone risorse necessarie alla sussistenza delle famiglie del posto. Secondo Pat i primi regolamenti stilati dalla comunità di Ban Na Kham per la gestione collettiva della foresta risalivano agli anni Quaranta, ben prima che l'area abitata dalla sua gente divenisse riserva forestale (a metà degli anni Sessanta) e poi Parco Nazionale.

La foresta di Ban Na Kham era stata "occupata" e dichiarata Foresta Comunitaria dalla gente del villaggio alla fine degli anni Novanta. La foresta anni prima era anche stata consacrata secondo la cerimonia del *puad paa*. Quando vi ho fatto visita per la prima volta, con Aeng e il mio interprete Tao, Pat ci ha subito mostrato alcuni alberi tagliati all'inizio del sentiero: ci disse allora che era stato il capo-villaggio a tagliarli e di aver litigato con lui più volte denunciando la sua noncuranza e le sue violazioni. Pat parlò di altri piccoli conflitti all'interno della comunità, tra i diversi villaggi, tra i villaggi e il Dipartimento Forestale, ma anche delle attività economiche e delle iniziative di sensibilizzazione che costellavano la storia di questa porzione di foresta e mi aiutò a leggere i segni dell'uso e dell'abuso, della cura e della distruzione della natura nei boschi comunitari.

I segni formali che compongono questo intreccio erano in alcuni casi evidenti, in altri più nascosti. All'ingresso della Foresta Comunitaria, ovvero all'imboccatura del

sentiero che l'attraversa, era stata posta una grossa statua di Buddha sormontata da un ombrello per proteggerla dalla pioggia. All'interno del bosco c'erano molti cartelli con scritte dipinte a mano affissi su medesimi alberi, per ricordarne il nome e le proprietà. Pat disse che periodicamente accompagnava qui i bambini del suo villaggio per istruirli sulle caratteristiche delle specie presenti nel bosco e che i cartelli servivano a facilitare l'attività didattica. Su uno di questi alberi era affisso il cartello, in thailandese e in inglese: *la foresta è la banca del cibo (the forest is a food bank –paa pen tanakhan ahaan)*.

Vi erano inoltre pilastri di cemento e cartelli con mappe ed elenchi di leggi posti a segnare i confini dello spazio consacrato all'uso comunitario. Si notavano poi i segni del re-imboschimento spontaneo o programmato (ovvero legato ad iniziative del Dipartimento Forestale o dei locali), i sentieri battuti, i pilastri indicanti gli snodi d'acqua incanalata nei tubi, le piccole dighe realizzate per rallentare il corso dei torrenti e per contenere e orientare i flussi. Come mi ha spiegato Pat durante la nostra escursione alcune Foreste Comunitarie possiedono più acqua di altre e smistano il sovrappiù fornendolo agli altri villaggi, in cambio di privilegi informali. Questa situazione, piuttosto comune anche in altre aree, non di rado genera altre incomprensioni tra gli abitanti dei villaggi circostanti.

Il paesaggio della Foresta Comunitaria riporta le tracce delle attività umane, è la negazione dell'utopia del *wilderness* (e dell'eterotopia del Parco Nazionale) e risulta dalla risignificazione della natura per scopi anti-egemonici, venendo in ultimo ad incarnare un'eterotopia di "resistenza". La Foresta Comunitaria può essere dunque considerata un'eterotopia ambientale, il cui significato sociale e politico si articola in una sintassi che per essere efficace deve anche essere leggibile, oltre che dalla stessa "comunità", anche da attori esterni. Questa eterotopia è una particolare declinazione politica del paesaggio-teatro. La società civile locale, e dunque le persone come Pat e la gente del suo villaggio impegnata nella protezione oltre che nello sfruttamento della foresta, danno vita a questo luogo "altro" nel tentativo di riappropriarsi delle risorse contese dallo stato. Attuano quella che Nancy Lee Peluso ha definito "rappresentazioni territoriali" e "pratiche di produzione del territorio" (Peluso, 2003: 6).

La fondazione di una Foresta Comunitaria si basa infatti su una vera e propria occupazione e delimitazione della foresta da parte della gente dei villaggi e degli attivisti urbani, come Aeng e Bohm, che mi hanno mostrato molte foto delle loro

occupazioni nelle foreste provinciali. Diversamente da quanto accade nei parchi nazionali e nelle foreste consacrate, in questi spazi vengono vivificate e mantenute le pratiche ecologiche tradizionali (il taglio di alberi, la pesca con le reti, la caccia, la raccolta non invasiva di prodotti per la medicina, la cosmesi, l'artigianato e l'alimentazione) che la legge dello stato ritiene in gran parte abusive, ma che di fatto, integrate all'agricoltura, si rivelano essenziali alla sopravvivenza economica delle classi rurali più deboli, costituendo un capitale collettivo di beni-rifugio in periodi di crisi economica.

Secondo Pat, ad esempio, la vendita dei prodotti raccolti dalla gente nella foresta di Ban Na Kham fruttava al villaggio almeno un milione di baht all'anno. Pipat non si è espresso sulle modalità di distribuzione di questa ricchezza tra i membri della sua comunità: quello che più importa agli attivisti come lui è che questo valore economico rimanga nelle mani degli abitanti e dei comitati locali. La protezione della natura, anche in questo caso, è assimilabile alla protezione di un privilegio ecologico ed economico conteso: quello di sfruttare la foresta, ma anche l'acqua che essa contiene e i suoli agricoli con cui essa confina. L'acquisizione e mantenimento di tale privilegio nella Thailandia contemporanea è oggetto di un dibattito ventennale che nell'ottobre 2008, quasi un anno dopo l'approvazione della nuova Legge sulle Foreste Comunitarie, come mostrerò nelle pagine che seguono, ha raggiunto un punto di svolta molto significativo.

4.4.2.. Attivisti come attori e autori: la fondazione dell'Assemblea Nazionale per le Foreste Comunitarie.

La postura ideologica degli attivisti e l'uso che essi fanno delle visioni del territorio e del paesaggio risulta da processi di negoziazione tra i rappresentanti delle comunità locali e l'agenzia della FAO che si occupa della promozione delle Foreste Comunitarie in Thailandia, RECOFTC. Le retoriche degli attivisti di cui Pat è il rappresentante, nei mesi della mia ricerca hanno subito uno slittamento importante, che ho interpretato come un sintomo della progressiva istituzionalizzazione del movimento per le foreste comunitarie e che ho in parte preannunciato nel Terzo Capitolo in riferimento al discorso di Phra Khru Pithak al Wat Aranyawat.

Infatti, dopo l'ennesima sconfitta degli attivisti, rassegnati a non vedere mai approvata la versione popolare (*chabab prachachon*) della Legge sulle Foreste Comunitarie, ho potuto notare come allo slogan "una legge popolare è necessaria" si è

progressivamente sostituito il motto “non avere una legge è meglio che avere una legge sbagliata”. La prima volta che ho sentito fare questa dichiarazione è stato al Seminario Nazionale tenutosi il 22 e 23 ottobre del 2008 presso l’auditorium del grattacielo della Siam Commercial Bank, voluto da RECOFCT e da altre ONG e associazioni locali per costituire la Assemblea Nazionale delle Foreste Comunitarie. Durante l’evento Pat e altri attivisti hanno dichiarato più volte che allo stato dei fatti non è più necessaria una legge nazionale sulle CF perch’ esistono altre norme internazionali, azionai e locali che legittimano di fatto l’accesso delle popolazioni locali alle risorse naturali del territorio. La Dichiarazione Internazionale sui Diritti dell’ Umanità, la legge locale per l’autonomia dei Sottodistretti (*tambon*) e la costituzione del 1997, considerata l’esperienza più democratica della storia del Regno e a cui si sono ispirate le carte costituzionali successivamente approvate, legittimano formalmente l’utilizzo e la gestione delle risorse da parte delle comunità locali e questo legalizza di fatto ogni Foresta Comunitaria.

Era questa la sostanza degli interventi di Pat durante il raduno dell’ottobre 2008 a Bangkok. Il Seminario di RECOFCT può essere annoverato tra gli eventi più spettacolari a cui ho assistito: in scena non vi erano solo i maggiori esponenti del network di attivisti, ma tra gli ospiti di onore vi erano funzionari delle Nazioni Unite, accademici thailandesi di fama internazionale, ministri e aristocratici. Tutti questi attori sono stati chiamati da RECOFCT per aprire un dibattito su problemi della sicurezza alimentare, dell’innalzamento dei prezzi dovuti alla crisi del petrolio, della diffusione dei bio-carburanti e dei conseguenti danni per la foresta, e soprattutto sul ruolo delle comunità locali nell’affrontare i grandi cambiamenti della nuova epoca. In questa sede Pat ha figurato da protagonista poichè è stato scelto come rappresentante delle comunità locali ed è intervenuto in varie occasioni a fianco di politici, funzionari ed esperti economisti.



Pat Khansalee è l'ultimo a destra, seduto a fianco di funzionari e aristocratici alla conferenza di fondazione dell'Assemblea Nazionale delle Foreste Comunitarie tenutasi a Bangkok nell'ottobre 2008

Vari workshop hanno preceduto la dichiarazione ufficiale di Pat all'evento, che riporto di seguito e con cui l'attivista ha invitato i militanti della costituenda campagna per le foreste comunitarie a promettere di continuare il loro impegno nel futuro:

Gli effetti della corrente crisi del petrolio, con alti gradi di inflazione e il surriscaldamento globale sono avvertiti sia a livello locale che a livello globale. Le soluzioni proposte a questi problemi impongono importanti sfide riguardo alle politiche da adottare nel futuro: le piantagioni di colture per la produzione di bio-fuel minacciano le foreste naturali, le foreste comunitarie, le piccole tenute agricole e le zone paludose. Le comunità locali hanno un importante ruolo nell'aiutare a risolvere questi problemi, attraverso il mantenimento delle foreste comunitarie, e la coltivazione di piante e specie arboree che possono servire come risorse di cibo e contenere i livelli di anidride carbonica. Ci sono 70.000 comunità in Thailandia che hanno l'opportunità di creare aree forestali, e ci sono molte foreste comunitarie e foreste gestite da gruppi familiari che possono essere sviluppate in modo da fornire una buona base al benessere, alla qualità della vita, e alla sicurezza della sussistenza. Questo percorso di sviluppo è in sintonia con la filosofia dell'Economia della Sufficienza di Sua Maestà il Re e con il Decimo Piano Nazionale di Sviluppo Economico e Sociale (NESDB), che enfatizza lo sviluppo delle risorse biologiche locali come una strategia di sviluppo necessaria a sostenere le comunità locali durante la corrente crisi energetica e alimentare. Oggi più di 10.000 foreste comunitarie in tutta la Thailandia hanno già avviato iniziative per la sicurezza alimentare e la protezione della bio-diversità locale.

Vorrei invitare ognuno di voi come membro della Assemblea delle Foreste Comunitarie della Thailandia ad alzarsi e a proclamare i propri intenti: *Noi, membri dell'Assemblea delle Foreste Comunitarie della Thailandia, in collaborazione con le associazioni che appartengono al nostro network e con le organizzazioni dei vari settori della società che ci supportano, intendiamo proclamare pubblicamente che continueremo ad esercitare pressioni perché venga promulgata una legge che possa assicurare il diritto delle comunità di gestire le*

risorse naturali, la conservazione dell'ambiente e di partecipare alla pianificazione dello sviluppo operata dal governo. Stabiliremo una rete che tocchi ogni regione e che includa la rete delle foreste comunitarie, quella delle comunità che vivono in aree paludose e la rete delle comunità di pescatori per costituire un legame che assicuri la gestione delle risorse comunitarie in modo continuativo. (Bangkok, Mahisorn Convention Hall, SIAM Commercial Bank Park, Bangkok, 22 ottobre 2008)

Pur avendo più volte affermato, durante il Seminario, che non è più indispensabile una legge sulle foreste comunitarie, Pat, alla fine dell'evento, ha fatto giurare ai presenti di accettare qualsiasi collaborazione che potesse condurre all'approvazione della versione popolare della Legge.

Nell'intervista a cui l'ho sottoposto nell'aprile 2009 Pat ha confermato di essere ormai convinto che non sia più necessaria una legge dello stato per il riconoscimento ed il funzionamento delle FC; la promessa di collaborare con le istituzioni dominanti (le Nazioni Unite, i politici, gli accademici, la monarchia) per favorire l'approvazione di una legge passava in secondo piano nelle intenzioni dell'attivista.

Durante il convegno, tuttavia, Pat doveva rendere conto a due pubblici. Da una parte quello dei rappresentanti dei villaggi e delle associazioni localmente attive nella preservazione delle CF. Dall'altra, il pubblico delle autorità, delle corporation, delle università e così via. La dichiarazione collaborazionista era per questi ultimi, mentre quella più radicale, ovviamente, era diretta soprattutto ai primi. Questi due pubblici durante l'evento erano quasi sempre simultaneamente presenti: notabili e attivisti si alternavano sulla scena dell'auditorium, a seconda di chi dovesse prendere la parola, e ognuno degli invitati, quando non prendeva posto sulla scena, andava a sedersi tra il pubblico.

Il discorso pubblico di Pat – apparentemente schizofrenico - mostra come l'attivista faccia uso di una doppia *agency* (Tsing, 1999, in Dove, 2008). Tsing parla di doppia *agency* in riferimento all'emergenza di figure emblematiche del conflitto nelle aree ricche di risorse: quello degli anziani del villaggio (*tribal elder*), che imparano a manipolare la sintassi ideologica locale e a combinarla con quella istituzionale (governativa e non governativa) in modo da farsi sia custodi dell'identità locali, sia mediatori autorizzati tra il villaggio e i paesaggi globali in cui questo viene a poco a poco integrato. In questo caso la doppia direzionalità della performance pubblica di Pat rende possibile la costituzione ed il mantenimento di un campo d'attrazione (*field of attraction*) intorno al movimento di cui l'attivista è il portavoce: ciò favorisce la coesione interna della neonata Assemblea delle CF – coesione basata anche sulle

auto-rappresentazioni del sé collettivo come di un sé “resistente” – e allo stesso tempo garantisce il riconoscimento dell’Assemblea da parte dei funzionari, dei politici, degli accademici e così via.

Un evento sensazionale come la fondazione di una Assemblea Nazionale delle Foreste Comunitarie ha rappresentato una tappa importante del processo di istituzionalizzazione della campagna per le Foreste Comunitarie, e va letta anche una risposta degli attivisti coordinati da RECOFTC al “grande imbroglio” della LFC del novembre 2007. Ovviamente l’organizzazione di questo evento non è stata opera del solo Pat. A spingere gli attivisti thailandesi alla costituzione dell’Assemblea Nazionale delle FC è stata innanzitutto Malii⁷², un’antropologa divenuta attivista e coordinatrice dei programmi di RECOFTC per la Thailandia. Si tratta di un altro personaggio chiave del dramma ambientale di Nan, poiché data la sua funzione, Malii conosceva di persona non solo Pat, ma anche Somruey, Aeng, Bohm, Pang, Pithak e così via e viaggiava di frequente a Nan per incontrare questi attivisti.

Malii, che ai tempi della mia ricerca aveva circa sessant’anni, è nata in un villaggio a pochi chilometri da Bangkok. Suoi padre è morto quando lei era molto piccola. Dopo la morte del padre ha vissuto in povertà con la madre ed i fratelli. Da giovane voleva unirsi alla guerriglia comunista nella foresta, ma i suoi fratelli l’avevano impedito. Ha dunque deciso di dedicarsi agli studi umanistici e di entrare nel mondo della cooperazione internazionale. Ha studiato antropologia e Chiang Mai e Bangkok, e politiche di genere e sviluppo rurale in Olanda. Non si è mai sposata e non aveva figli. Malii e Pat si sono conosciuti ad una conferenza a Nan nel 2006. E’ stata Malii ad individuare in Pat, già presidente della Rete Settentrionale delle Foreste Comunitarie, il leader più rappresentativo del movimento e ha guidarlo nella specializzazione della sua militanza. Ha voluto, ad esempio, che Pat visitasse il Nepal per apprendere qui le strategie d’azione dei gruppi locali nella gestione economica delle foreste e che partecipasse ai seminari di RECOFTC a Bangkok. E’ stata lei a suggerire Pat come presidente dell’Assemblea Nazionale, a voler focalizzare il dibattito sul problema del boom dei bio-carburanti e della sicurezza alimentare e a scrivere con Pat e altri attivisti il discorso riportato sopra.

⁷² Uso qui uno pseudonimo poiché, data la delicatezza delle informazioni rilasciatemi, questo funzionario ha preferito che venisse taciuto il suo nome.

L'interesse di Malii per le problematiche sociali era strettamente intrecciato alla sua partecipazione alla lotta studentesca contro la dittatura negli anni Settanta. La donna in quel periodo faceva parte di un gruppo di studenti che riforniva, dalla città, i compagni fuggiti nella foresta per partecipare alla guerriglia del CPT. Malii mi ha detto esplicitamente di aver sofferto incredibilmente per non essersi potuta unire a loro e che per questo l'unica cosa che le rimaneva da fare era aiutarli da Bangkok. "Se non avessi fatto questa esperienza non avrei mai saputo come si lavora per cambiare la società", sono state le parole di Malii in proposito.

Quando le ho chiesto se secondo lei vi fossero connessioni tra le ideologie comuniste e le mobilitazioni dell'Assemblea dei Poveri (si veda il Secondo Capitolo) e degli attivisti per le Foeste Comunitarie, questa è stata la sua risposta:

Secondo me ci fu un buon impatto del partito comunista [sulle forme di attivismo per la protezione delle risorse]. Noi dovremmo considerarlo (il PCT) come un movimento studentesco. A quel tempo gli studenti che andavano nella giungla avevano idee molto buone, volevano cambiare la società- volevano avere lo stesso standard in termini di libertà e uguaglianza tra la gente. Per questo andavano dalle comunità: per imparare, lavorare e stare con la gente, questo era il principio della comunità. Noi sappiamo che la risposta è nella comunità e seguiamo i principi del Mahatma Ghandi... Noi usavamo questo stesso principio [pacifico]. Ma allo stesso tempo [gli studenti] dovevano combattere contro il governo, era il loro dovere, giusto? dovevano farlo perché era il loro dovere, dovevano combattere. Comunque possiamo vedere quale impatto ha avuto [il comunismo] se oggi guardiamo ai posti e ai luoghi nella foresta in cui il PCT o gli studenti vivevano...questa foresta, è ricchissima la gente la protegge, la fa ricrescere e non tagliava gli alberi, non hanno tagliato neanche un albero. Allo stesso modo se si comparano queste aree presidiate dal governo oggi abbiamo solo mais e monoculture, tu puoi vedere montagne e montagne ricoperte di mais. Non sono sicura se anche in Nan fosse così, ma probabilmente anche lì il governo ha seguito una politica precisa, ovvero quella di tagliare la foresta e spingere fuori i comunisti. L'ultima volta che sono stata a Nan [era per il convegno al Wat Aranyawat del 28 gennaio 2009 descritto nel Terzo Capitolo] abbiamo percorso con Aeng la strada da Nan a Phayao, e lui mi mostrò alcune aree: 'vedi' mi ha detto 'nel passato quest'area era sotto i comunisti, e qui hanno ancora buoni leader, e delle foreste comunitarie bene conservate'. Ovviamente quando noi parliamo di proprietà comune facciamo considerazioni di stampo socialista (...) Si può dire che questi stessi principi orientino il mio lavoro nel presente, ma i metodi, tuttavia, sono più complessi e compromessi.

L'impronta radicale del discorso di Malii non va tuttavia troppo enfatizzata. Malii si dichiarava, infatti, buddista praticante: nel suo studio durante l'intervista ho notato un calendario di Buddhadasa Bikkhu (si veda il Terzo Capitolo) e l'ho interrogata sulla sua visione del buddismo e sul ruolo della religione nella sua vita e nella società. La donna mi ha spiegato di aver sempre fatto affidamento sugli insegnamenti di Buddha durante gli anni della sua militanza e nel suo lavoro. Ha discusso lungamente alcuni concetti, rievocando i cinque *saphaa* (gli stessi richiamati dai cinque spicchi del

pentagono al JOko Center) e altri principi dell'etica buddista importanti, a suo avviso, nella lotta contro le ingiustizie sociali. Spesso Malii va in ritiro con un gruppo buddista a meditare nella foresta, per scappare dallo stress e per placare la rabbia che prova in certe situazioni di lavoro. L'uso personale e privato dell'insegnamento di Buddhadasa, e l'uso della foresta come ambiente favorevole alla meditazione, sono ovviamente diversi dalla visione che può averne un'attivista come Pat, o un contadino, che nella foresta lavora, mentre, generalmente, Malii vi si rifugiava per evitare gli stati d'animo negativi dovuti allo stress della vita urbana. La particolarità del posizionamento soggettivo di Malii verso l'idea di foresta sta nella complessità della sua esperienza personale. Per lei non esiste solo il concetto di Foresta Comunitaria. La foresta di Malii, è, ed è stata in passato, un luogo di meditazione, il luogo della guerriglia, ma anche dell'amicizia e dell'utopia.

Così come non va troppo enfatizzato il radicalismo del posizionamento di Malii nel dramma ambientale thailandese, anche il carattere idealista e a tratti utopico delle sue motivazioni va ridimensionato. Ad esempio, sull'Economia della Sufficienza le sue parole sono state poche ma schiette: in sostanza secondo Malii non è possibile tornare indietro, l'Economia della Sufficienza è a suo avviso fondata su premesse irrealistiche e segue le logiche di una strategia pubblicitaria, finendo con il rappresentare semplicemente un'etichetta sotto cui promuovere l'immagine della monarchia agli occhi dei sudditi.

Il lavoro per il riconoscimento delle Foreste Comunitarie, inoltre, la portava di continuo a compromessi con le fondazioni delle multinazionali e degli enti disposti a finanziare i seminari, i convegni e le attività di formazione. Ad esempio l'organizzazione dell'evento del 22 e 23 ottobre 2008 si è reso possibile solo grazie a sponsor come la Toyota Motors, la PTT, la SIAM Commercial Bank (di proprietà della monarchia) e da altre fondazioni e multinazionali che ripagano i danni perpetrati all'ambiente con il sostegno economico alle attività di protezione della bio-diversità secondo i principi di *Corporate Social Responsibility* (CSR). Malii sosteneva che l'unica scelta che si ha in questi casi è quella di escludere potenziali finanziatori perché eticamente troppo compromessi. Ad esempio in questo caso il comitato di attivisti da lei presieduto per la ricerca dei fondi ha escluso di chiedere finanziamenti alla Charoen Pokphand (di cui si è discusso nel Secondo Capitolo), che però ha sostenuto altri progetti di RECOFTC in Thailandia in altre occasioni.

Malii, oltre ad essere una attrice e co-protagonista del dramma inscenato dagli attivisti sulla scena pubblica nazionale si può dire che figura anche come regista e autrice del dramma stesso: un'autrice in cerca di personaggi, come Pat, da proiettare sulla scena pubblica per il riconoscimento di diritti alla gestione comunitaria delle risorse. E' questo che la FAO le chiedeva di fare, ovvero integrare rappresentanti della società civile locale nel dibattito sulla gestione delle risorse naturali del paese. Il suo ruolo direttivo, e dunque egemone, era ovviamente connesso al suo legame professionale con le agenzie delle Nazioni Unite, ma nonostante questa importante affiliazione le motivazioni e gli obiettivi di Malii avevano un'impronta fortemente radicale.

Un ruolo analogo può essere attribuito, sebbene in termini più superficiali, alla giornalista Sanitsuda Ekhachai, in cerca di personaggi da inserire nei propri editoriali. Anche questa giornalista ha avuto un passato nei movimenti della sinistra radicale. La retorica sull'emotività di Pat Khansalee ha costituito il mezzo mediante cui la giornalista ha messo in scena il proprio appoggio alle lotte civili, ma è stata anche una finzione letteraria: all'indomani della approvazione della legge, come ha dichiarato lo stesso Pat, l'attivista non è stato intervistato dalla giornalista cinquantenne, che non ha mai incontrato in vita sua, ma da una reporter molto più giovane, che ha fornito a Sanitsuda i dati per poter scrivere l'articolo – o che forse ha scritto l'articolo al posto suo.

Nel caso di Malii ho avuto l'impressione che alcuni intellettuali thailandesi della classe media provino nostalgia per i tempi della ribellione studentesca e che abbia dato forma alla propria carriera nella cooperazione nel tentativo di difendere le classi più povere facendo a meno di una rivoluzione politica; l'attivismo di Malii mostra come questo tentativo passi per la valorizzazione delle leadership locali e per la costruzione di spazi di confronto pubblico capaci di rendere questi leader, come Pat ad esempio, protagonisti del dibattito nazionale sull'ambiente. La generazione degli anni Settanta cerca di mantenere viva la propria idea di una società egualitaria dalle proprie poltrone e dalle proprie scrivanie negli uffici di Bangkok, contribuendo all'emancipazione delle classi di lavoratori rurali, ma anche a rinchiudere le cosiddette "comunità", nella visione romantica di una rivoluzione che in Thailandia non si è mai compiuta.

Riflessioni conclusive.

A Nan la partecipazione degli attivisti al dibattito pubblico sull'ambiente e sull'economia rurale si articola in forme diverse ed è contrassegnato dalla continua produzione di scenari, maschere, copioni. Lo spettacolo messo in scena al Joko e dagli attivisti di OKST sottintende articolazioni con le egemonie locali tali da determinare ambiguità e collusioni e da rendere instabile il posizionamento dei soggetti legati alla rete di HMN. Le messe in scena dell'ambientalismo, come anche le definisce Abigael Pesses (2005, 2010), esibiscono la forte complicità degli attivisti con le egemonie culturali della monarchia e del buddismo e sottintendono un comune atteggiamento paternalistico nei confronti dei contadini. Quel che più importa sottolineare, come si è detto, è come le organizzazioni sorte da HMN siano interpreti di due diverse tendenze sviluppatesi lungo gli anni Novanta: da una parte si riconosce uno stile di militanza moderato, rappresentato dal carattere permanente e dalla matrice eco-religiosa delle attività promosse nel Joko Center. Dall'altra, invece, prende forma uno stile di militanza più radicale, incarnato da OKST e dai suoi leader, simpatizzanti per il comunismo e per le rivendicazioni economiche delle comunità più che per il buddismo e le problematiche ecologiche. Allo stesso tempo entrambi gli stili di militanza si basano su un progressivo distacco dalle istanze della maggior parte dei contadini: a costoro, infatti, la protezione ambientale interessa solo a patto di poter utilizzare le risorse per ricavarne qualcosa di più che i semplici mezzi di sussistenza.

Nel caso di Joko la frattura tra la prospettiva degli attivisti di professione e quella dei contadini si manifesta nel continuo biasimo di cui questi sono oggetto: i contadini, e soprattutto quelli tribali, sono continuamente accusati di non saper gestire appropriatamente le risorse perché sedotti dal progresso o bloccati dalla tradizione. Nel caso di OKST la frattura è meno evidente perché lo sforzo di Bohm e Aeng di farsi autori del dramma dei contadini è guidato da una tendenza a voler apparire come attivisti radicali: il problema della partecipazione e della presa di posizione dal basso delle classi più deboli è avvertito dai due come prioritario. Tuttavia il lavoro di Aeng e Bohm, ma anche quello di Pat e Malii, la loro presa della parola e la loro collaborazione con i rappresentanti delle "comunità" locali si giocano tutti sulla rimozione del fatto che a gran parte dei contadini non interessa tanto la gestione comunitaria delle risorse quanto la possibilità di vedersi riconosciuti i diritti di proprietà privata su porzioni di territorio già occupate dall'agricoltura per una lunga

consuetudine. Questo apparente malinteso è strumentale sia per le ONG sia per i contadini a cui queste si rivolgono. Se i disagi economici e le “malfatte” ambientali della gente dei villaggi giustificano la creazione di progetti e l’erogazione di stipendi per i cooperanti della classe media, viceversa l’uso delle reti attiviste e del loro lavoro di concertazione rappresenta un veicolo attraverso cui la cittadinanza rurale pensa di poter mantenere e proteggere la gestione privatistica e decentrata delle risorse locali, senza passare per una vera e propria riforma agraria o per una legge ufficiale.

Queste molteplici fratture, celate da messe in scena collaborazioniste o antagoniste, sono un riverbero della principale spaccatura politica che attraversa il paese, diviso tra forze conservatrici e repubblicane. Lo spettacolo ambientale delle multinazionali, dello stato, dei monaci e degli attivisti, in questo senso, è solo parte di un più ampio e complesso spettacolo politico nazionale. Gli spettacoli e i riti dello sviluppo rurale a cui gli attivisti partecipano, come autori e attori, sono espressione di un ordine politico ed economico, oltre che ambientale. Sia per chi detiene il potere sulle risorse naturali, che per chi lo contesta, ciò che importa è calcare e produrre arene pubbliche attraverso la programmazione di eventi (i meeting ambientalisti, le occupazioni e consacrazioni delle foreste, le proteste di piazza) e la loro standardizzazione, pubblicizzazione e mediatizzazione.

La descrizione dei meccanismi sottesi alla spettacolarizzazione ambientale e alla tendenza dell’attivismo thailandese a essere riassorbito dai dispositivi egemoni connessi alla specializzazione ambientalista dello stato, delle agenzie del mercato, della monarchia e della religione, non deve dunque portare il lettore ad immaginare il panorama delle prassi e delle rappresentazioni ambientali come un sistema chiuso di spettacoli, in cui gli attori siano privi di *agency* ed il sistema sia privo di sperimentazioni ed innovazioni. L’*agency* degli attivisti legati alla rete eco-buddista di HMN è un’arte della messa in scena che si muove ed esplica lungo molteplici direzioni. Gli attivisti interagiscono con – o addirittura producono - molteplici arene di dibattito pubblico che si sovrappongono e accumulano sottoforma di riti dello sviluppo, di spettacoli e di eventi aventi come oggetto particolari visioni della “politica della natura” e dell’interazione tra l’umanità e l’ambiente: questo talvolta implica atteggiamenti e posizionamenti a tal punto complessi da apparire, ad un esame più accurato, palesemente contraddittori.

5. PAESAGGI CONSERVATORI. IL PROTAGONISMO DELLA FAMIGLIA REALE NELL'ARENA AMBIENTALE

Se finora mi sono soffermata sui posizionamenti assunti dagli attivisti che circolano intorno alla rete di Hug Mueang Nan (HMN) e sulle inclinazioni che ne fanno esponenti moderati o radicali dell'ambientalismo locale, intendo ora mostrare le derive conservatrici del messaggio eco-buddista ed illustrare quella che considero la più importante trasformazione nel panorama della cooperazione allo sviluppo rurale degli ultimi dieci anni nella provincia di Nan. Mi riferisco alla singolare convergenza tra le progettualità degli attivisti di HMN e quelle dei progetti regi di sviluppo rurale avviati nel decennio 2000-2010.

L'ipotesi centrale del capitolo è che per le forze conservatrici dell'esercito e della monarchia la riconquista ideologica delle campagne del nord e del nord est (Isan) del paese, che costituiscono il bacino elettorale dei riformisti takhsiniani, si fonda su una ri-territorializzazione pratica e simbolica basata sulla spettacolarizzazione del paesaggio ideale thailandese. La riconquista ideologica implica così la messa in scena delle qualità morali della famiglia reale nell'arena socio-ambientale. A ciò corrispondono strategie di specializzazione del potere monarchico in senso debordiano, che favoriscono la moltiplicazione e diffusione massiccia delle immagini del re ecologista e della sua famiglia. Da una parte si registra infatti la proliferazione di iniziative pubblicitarie che sfruttano i media più diversi per promuovere ai quattro angoli del paese l'immagine di una monarchia ecologista e, dall'altra, si assiste all'insediamento di nuove eterotopie ambientali di stampo eco-buddista, volte a promuovere la riorganizzazione degli spazi e delle ritualità della vita rurale, che esprimono la visione del paesaggio e dell'orto-prassi agro-forestale non più dal punto di vista di un semplice monaco ma per come lo vede il capo del *Sangha*, il re.

Il fatto che anche i regnanti abbiano vestito i panni di assidui difensori dell'ambiente e del benessere di chi popola le aree rurali del regno è indicativo della trasformazione del potere monarchico nell'era post-comunista e mostra bene come, nella Thailandia contemporanea, la *masquerade* ambientalista sia una lotta per l'egemonia politico-economica e risalti come uno dei tratti più originali e caratterizzanti della dialettica politica in questo paese.

Le iniziative di stampo socio-ambientalista, e questo, soprattutto per quel che riguarda gli interventi di sviluppo rurale, costituiscono una delle forme attraverso cui la monarchia “si mostra” ai sudditi lontani dalla capitale, facendo sentire loro la propria presenza. Innanzitutto i codici eco-buddisti forniscono un’aura estetica e morale specifica e non neutrale alle porzioni di paesaggio toccate dai progetti di sviluppo della monarchia. Ma non solo: questi progetti danno vita, celandolo dietro immaginari paesaggistici e narrative ambientali di stampo eco-buddista, ad un apparato burocratico che tende ad influenzare gli equilibri politici locali in senso conservatore. Per questa ragione in un’area a lungo ingovernabile come Nan, prevalentemente schierata con i riformisti, i progetti regi divengono centri del potere delle elite tradizionali, capaci di fagocitare gli ambientalismo locali. Come mostrerò di seguito, infatti, molti dei soggetti impegnati in campagne e attività socio-ambientali presentati nei precedenti capitoli, negli anni della mia ricerca hanno cominciato a collaborare a qualche titolo nei progetti della casa reale.

Nei prossimi paragrafi analizzerò brevemente la posizione della monarchia thailandese nell’immaginario politico locale e le circostanze dell’emergenza e diffusione della nuova filosofia economica elaborata da re Phumipon, l’Economia della Sufficienza, all’indomani della crisi economica del 1997. Fornirò poi una descrizione sintetica dei principali progetti regi di bio-agricoltura attivati nell’area di Nan, il cui funzionamento segue logiche intimamente connesse alle esigenze propagandistiche della monarchia e al tentativo da parte di quest’ultima di consolidare e riabilitare l’antica gerarchia politica, oggi minacciata dalle forze riformiste, che vede la famiglia reale al vertice della società thailandese. In ultima analisi ripercorrerò le circostanze del mio ultimo soggiorno nella provincia, nel settembre e nell’ottobre 2009, evocando le situazioni che mi hanno permesso di documentare le primissime azioni legate all’implementazione del macro-progetto voluto dall’Ufficio del Consiglio per i Progetti di Sviluppo della Casa Reale (ORDPB) e chiamato Phid Thong Lang Phra (PTLP), la cui durata dovrà coprire un arco di tempo comprese tra il 2010 e il 2021 e in cui lavoreranno parte dei soggetti legati al network locale di Hug Mueang Nan e che ho presentato nei precedenti capitoli.

5.1. Monarchia, eco-buddismo ed Economia della Sufficienza

5.1.1. L'immagine pubblica dei sovrani nella Thailandia contemporanea

In un bar a Nan, nell'aprile 2009, incontrai un turista americano di circa sessant'anni che era stato spesso in Thailandia ed era appassionato ai temi della crisi politica thailandese. A un certo punto della nostra conversazione mi disse: "Re Phumipon (Rama XI) è così amato oggi perché prima faceva il Cattivo e adesso è diventato un Buono". Questa frase nascondeva una sottile ironia e alludeva al fatto che se negli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta il re si era distinto per il suo appoggio incondizionato all'esercito durante la guerra del Vietnam, per la sua fiducia nell'economia neo-liberista, per la sua generale indifferenza allo sfruttamento intensivo del territorio e al rituale rovesciamento dei governi democraticamente eletti, di contro, a partire dagli anni Settanta, aveva dimostrato anche la sua preoccupazione verso i sudditi e il territorio. Nel 1973 e poi ancora nel 1992, infatti, era intervenuto per fermare i massacri compiuti dall'esercito contro la popolazione inerme, che in entrambe le occasioni si era sollevata in massa per chiedere il rispetto della democrazia. In quell'arco di tempo, inoltre, il sovrano ha gradualmente maturato uno spiccato interesse per la conservazione delle risorse naturali del territorio.

Re Phumipon Adulyadej (Rama IX) è nato il 5 dicembre del 1927 nel Massachusetts e ha studiato a lungo a Losanna, in Svizzera. Il suo nome significa "forza della terra dalla straordinaria potenza". Fu incoronato il 5 maggio del 1950, dopo che suo fratello Ananda Mahidol (Rama VIII) morì improvvisamente lasciandogli in eredità il potere. Sposatosi con un'aristocratica, Mom Rajawongseng Sikkhirit, ha avuto da lei 4 figli, tre femmine ed un maschio, il principe Vajiralongkorn, oggi erede ufficiale al trono. Re Phumipon è oggi amatissimo dai suoi sudditi, che riconoscono la grande personalità del loro sovrano, da sempre impegnato nello sviluppo e nella guida morale del paese.⁷³

⁷³ (<http://kanchanapisek.or.th/biography/hmk.en.html> - visionato nel giugno 2011)

Anche per molti di coloro che si oppongono all'ingerenza politica della monarchia nella vita democratica, Rama IX rappresenta il padre della nazione (*po kong chaat*). Il suo lunghissimo regno, che perdura da più di sessant'anni, ha visto l'uscita della Thailandia dalla Seconda Guerra Mondiale, la scelta di campo filoamericana e anticomunista nella guerra del Vietnam, la fine della Guerra Fredda e la costituzione di un nuovo ordine mondiale e nazionale sotto il segno del neo-liberismo e della *takhsinomics*. In ogni caso, il re si è da sempre distinto per il suo appariscente contributo allo sviluppo e all'integrazione nazionale del paese. Re Phumipon ha patrocinato più di 4000 progetti di sviluppo nelle aree rurali. I primi di questi interventi erano rivolti ai *chao khao* e miravano alla sostituzione delle colture d'oppio con altre specie commerciali, all'istituzione di scuole, ospedali e ambulatori nelle aree popolate dai gruppi etnici delle colline.

Tra la fine degli anni Ottanta e per tutti gli anni Novanta il re e la Famiglia Reale hanno intensificato gli interventi di sviluppo nelle aree rurali e gli interventi di protezione ambientale nelle zone minacciate da processi troppo rapidi e devastanti di sviluppo agricolo. La svolta ambientalista, che caratterizza l'odierno processo di fabbricazione dell'immagine pubblica della monarchia, ha rappresentato in qualche modo una risposta all'infiltrazione presso i ceti medi e medio-alti del paese, di ideologie ambientaliste provenienti dai paesi occidentali e dalle forti pressioni interne perché venissero rinforzate le leggi per la protezione ambientale; pressioni che come si è visto nel Secondo Capitolo hanno portato al bando totale del taglio del legname (*Logging Ban*) nel 1989.

A tale svolta in quegli anni sono corrisposti il progressivo rifiuto dei paradigmi neo-liberisti e la riformulazione del modello economico più confacente, nella visione del re, al futuro del paese.

La costruzione dell'immagine pubblica dei sovrani è diventata una condizione essenziale per la sopravvivenza politica della monarchia a fronte delle riforme democratiche e ha inciso sulle trasformazioni del potere monarchico nel Siam-Thailandia derivate dall'incontro con le potenze coloniali europee. Se tra Ottocento e Novecento la maggiore preoccupazione dei sovrani era quello di farsi registi e autori dello sviluppo economico del paese e di integrare la logica del profitto nell'etica economica delle elite, oggi il mascheramento strategico della dinastia Chakri è quello che la vede nella veste di protettrice dell'ambiente e delle comunità rurali thailandesi,

minacciate dallo stesso inarrestabile sviluppo economico promosso dai regnanti fino alla fine degli anni Ottanta.

Lo storico contemporaneo Maurizio Peleggi (2002), in un'interessante monografia dedicata alla fabbricazione dell'immagine degli esponenti della dinastia Chakri lungo l'Ottocento e il Novecento, illustra, attraverso l'analisi dei costumi di corte e dei riti del potere svoltisi a Bangkok e nel resto del regno per celebrare ricorrenze e momenti politici cruciali abbiano accompagnato la territorializzazione politica del Siam-Tailandia ed il consolidamento del potere centrale. L'allestimento di parate, spettacoli, scenografie pompose e celebrazioni sfarzose sia nella capitale che ai quattro angoli del regno hanno dunque determinato contribuito al rafforzamento del potere politico dei sovrani. Secondo Peleggi:

Lungi dall'essere un prodotto secondario del più ampio processo di riforma istituzionale ed amministrativa, il ri-modellamento dell'immagine pubblica dell'aristocrazia regia fosse invece un elemento chiave nel progetto di affermazione del proprio status di civilizzati e conseguentemente la loro pretesa di guidare la "nazione" (Peleggi, 2002:3).

E ancora:

(...) La ri-configurazione dell'immagine pubblica della monarchia siamese attesta l'apprezzamento dell'élite al potere per la visualità come tratto dominante della cultura della modernità così come la capacità di questa elite di fare uso della sua teatralità politica globalizzata di cui la cultura della modernità era foriera (Peleggi, 2002: 15).

Se si guarda ai progetti regi di bio-agricoltura come a forme espressive del potere monarchico, è però importante notare che queste si differenziano notevolmente da quelle puramente "moderniste" messe in scena a cavallo tra il XIX e il XX secolo. La "cultura della modernità" assiduamente perseguita dai monarchi thailandesi nel modo di vestire, abitare, presentarsi al pubblico dei sudditi e delle diplomazie internazionali era a quei tempi fondata sull'interiorizzazione dei valori del progresso economico e tecnologico e sull'imitazione dello stile e dei gusti anglosassoni e francesi del tempo. Dopo la Seconda Guerra Mondiale la realizzazione di grandi opere infrastrutturali (costruzione di strade, ponti, dighe ecc.) ad alto investimento finanziario e tecnologico per iniziativa della casa reale manifestava, in linea con le ambizioni *moderniste* messe in luce da Peleggi, la volontà di adeguare gli standard del regno (e dell'immagine dei regnanti, ancora potentissimi nonostante la monarchia assoluta fosse stata destituita) a quelli delle potenze occidentali, e *in primis* degli Stati Uniti. L'attuale monarca, re Phumipon (Rama IX), come i suoi predecessori è stato il primo sostenitore di questa

visione *sviluppista* dell'economia nazionale dagli anni Cinquanta in poi e molte delle opere infra-strutturali menzionate portano il suo nome o quello dei suoi illustri antenati.

Solo con la fine della Guerra Fredda, la trasformazione economica della Thailandia ha visto l'emergenza di una classe di imprenditori slegati dall'aristocrazia e interessata al controllo politico del sistema, portatrice di visioni neo-liberiste ancora più aggressive di quelle dei governi militari filo-monarchici e capace di iniziative populiste di stampo neo-marxista che hanno riscosso grande successo presso le classi di lavoratori rurali e suburbani. La popolarità di questa nuova generazione politica, capace di sottrarre all'esercito e alla monarchia la prerogativa di definire la direzione dello sviluppo nazionale, e capace di appropriarsi tenacemente di quell'aura di modernità fortemente inseguita dalla dinastia Chakri, hanno spinto la monarchia a ripensare le idee di modernità e di sviluppo nonché a ridefinire la propria immagine pubblica.

Re Phumipon, a partire dagli anni Novanta, si è cimentato nell'elaborazione di una nuova teoria economica, basata sulla mescolanza di tratti evocanti la modernità ed elementi della tradizione. I progetti di sviluppo attivati dalla monarchia dalla fine degli anni Novanta in poi, infatti, pur essendo ancora improntati ad idee di forte investimento tecnico-scientifico anziché puntare al profitto, sono fondati su un recupero di presunti valori estetici e morali del passato pre-capitalista e dunque pre-moderno.

Questa connotazione, come mostra Peleggi in riferimento ai *tableaux* cerimoniali della dinastia Chakri nel XX secolo, non è nuova, ma ha fatto da sfondo alla mutevole forgia ideologica dell'immagine pubblica della casa reale per tutto il regno di Bangkok (ufficialmente denominato *Rattanakhosin*):

“E' necessario precisare innanzitutto che la modernizzazione della vita di corte e del teatro politico nel periodo sotto esame (come si è detto i decenni a cavallo tra Ottocento e Novecento, ndr.) non fu totalizzante (...) l'attuazione di rituali di Stato brahmanici⁷⁴ continuò ben oltre il 1932, quando la monarchia assoluta fu abolita definitivamente; piuttosto questi rituali vennero a servire una ristrutturazione (*re-fashioning*) neo-tradizionalista cominciata dalla monarchia nei primi anni del V regno”(Peleggi, 2002: 4).

⁷⁴ Tra questi rituali in cui sono presenti bramini induisti, di particolare impatto è l'antica cerimonia “della semina del riso da parte dei sovrani” con cui in Thailandia si celebra l'apertura della stagione agricola. L'evento si tiene normalmente in maggio, e ripresenta annualmente un antico rituale risalente al periodo del regno di Sukhothai: per l'occasione la famiglia reale presenzia, sempre entro i confini della capitale, all'aratura e semina del riso in un piccolo appezzamento di terreno che rappresenta simbolicamente le terre del regno. Con la cerimonia i sovrani danno inizio alla fase della semina in tutto il regno.

E' a questa ristrutturazione neo-tradizionalista dell'immagine della monarchia, come appunto il mantenimento di elementi rituali e decorativi indo-buddisti, che vanno ricondotti, a mio avviso, sia la formulazione della Economia della Sufficienza che la visione eco-buddista implicata nei progetti di conservazione ambientale e sviluppo rurale promossi dalla monarchia.

L'emergere della monarchia come protagonista del dramma ambientale thailandese può essere iscritto a mio avviso in una prospettiva analoga a quella adottata da Peleggi, che non si occupa solo di rituali e spettacoli, ma anche di spazi urbani rimodellati per restituire l'idea del potere monarchico come di una forza modernizzatrice. Più ancora che la modernizzazione in senso occidentale, tuttavia, i valori oggi promossi dalla monarchia sono quelli del passato pre-capitalista, mentre dall'esaltazione dello spazio urbano, espressione della mueang, i sovrani hanno favorito la diffusione di immaginari fondati sull'idealizzazione della vita rurale, dei suoi spazi e delle sue gestualità.

Le iniziative relative ai problemi di ordine socio-ambientale, ma più in generale anche quelle in campo educativo, nutrizionale, sanitario promosse dagli anni Sessanta in poi, non sono state unicamente prerogativa del re. Quando in Thailandia si parla di progetti regi (*khroengkhan luang*), infatti, ci si riferisce ai progetti avviati da membri della famiglia reale, e non solo a quelli di Rama IX, anche se tra i membri della famiglia reale il re è stato l'iniziatore del maggior numero di progetti di sviluppo nel paese.

A cominciare dalla principessa madre (genitrice del re) Srinagarindra, iniziatrice del progetto pionieristico denominato Doi Thung (provincia di Chiang Rai), per continuare con la moglie e la figlia del re, le donne della casa reale si sono dimostrate altrettanto intraprendenti del monarca sviluppatore e visionario sulla scena socio-ambientale thailandese. Non a caso gran parte del materiale pubblicitario sui progetti regi si fonda su un elemento retorico comune: recandosi, durante viaggi di rappresentanza, nelle aree marginali del nord del paese, la famiglia reale si è resa testimone delle difficoltà delle popolazioni rurali e dell'ambiente ed hanno cominciato proiettare la propria visione dell'ordine sociale, ambientale e paesaggistico sulle aree più povere del regno.

5.1.2. Economia della Sufficienza: eco-buddismo ed eco-populismo monarchico nel IX regno

L'Economia della Sufficienza come si è più volte ribadito è una filosofia economica che esprime una precisa visione dell'ordine economico e ambientale auspicato dal sovrano e costituisce innanzitutto un'espressione dell'eco-buddismo inaugurato da Buddhadasa Bikkhu.

Come si è accennato nelle pagine precedenti, nel 1997, durante il discorso annuale che cade regolarmente alla vigilia del compleanno di re Phumiphon, il 4 dicembre, l'amatissimo monarca thailandese si esprime con preoccupazione sulle sorti del proprio popolo, affossato da una inaspettata crisi finanziaria occorsa a ridosso di un periodo di ascesa economica impressionante. La sostanza del discorso del re fu che, dopo la crisi di quell'anno, i thailandesi avrebbero dovuto assumere condotte economiche meno rischiose e assicurarsi l'auto-sussistenza delle proprie famiglie e dei propri villaggi prima di farsi risucchiare dai circuiti del mercato globale, connotati dallo sfruttamento sconsiderato delle risorse e da aspre forme di indebitamento e dipendenza economica per le classi più fragili.

Pur avendo già avviato in passato migliaia di progetti di sviluppo sotto il marchio della monarchia, molti dei quali già connotati dall'interesse per la foresta, le risorse d'acqua e l'agricoltura, da quel momento in poi il re cominciò a diffondere le sue idee e le progettualità socio ambientali ad esse conseguenti, sotto il nome di *Settakit Po Priang*, Economia della Sufficienza. Dopo il colpo di Stato del 2006 con cui venne costretto all'esilio il premier democraticamente eletto Takhsin Shinawatra, rappresentante della classe politica di uomini di affari che secondo i conservatori avrebbe portato alla crisi di dieci anni prima, la realizzazione del modello economico proposto dal monarca è stata annoverata tra gli obiettivi primari del nuovo governo militare.

Nell'ideare i principi dell'Economia della Sufficienza, re Phumipon si è ispirato esplicitamente al libro di economia buddista intitolato *Small is Beautiful. Economics as if people mattered* (1973), di cui è autore l'economista britannico E.F.Schumacher. Partendo, come Schumacher, da una critica nei confronti del modo di produzione capitalistico, il re ha prescritto ai suoi sudditi diverse soluzioni capaci di prevenire la vulnerabilità economica e i danni ambientali: modi di produzione e circolazione dei beni al livello di comunità locali raccolte in villaggi di dimensioni relativamente ridotte (poche centinaia di abitanti); l'uso di tecnologie compatibili con l'ambiente in

termini di scala e funzionalità; l'utilizzo moderato e sostenibile delle risorse naturali; la valorizzazione del risparmio e la riduzione di debiti e sprechi; nonché la relazione armoniosa tra l'uomo e la natura.

Si tratta di un approccio profondamente diverso da quello che aveva ispirato la realizzazione, su iniziativa della monarchia, di opere infra-strutturali mastodontiche e dal forte impatto ambientale degli anni Sessanta, Settanta e Ottanta. Di questo approccio, nell'Economia della Sufficienza, resta solo il grande valore assegnato alla scienza e alla tecnologia, che non vanno più messe al servizio di opere distruttive, ma di pratiche di sviluppo sostenibile sul piano umano, sociale ed ambientale.

La rivoluzione ideologica auspicata mediante la divulgazione della filosofia economica del re è sicuramente frutto di un clima culturale segnato dall'emergenza dell'eco-buddismo di Buddhadasa Bikkhu (si veda il Terzo Capitolo). Negli ambienti rurali come nelle città la strada indicata dal maestro di Chaiya ha per molti rappresentato il fondamento di un'alternativa locale tanto al capitalismo quanto al comunismo.

Sebbene le due personalità, quella del re e quella del monaco, fossero contemporanee e dunque indirettamente testimoni delle rispettive imprese, non mi è stato possibile ricostruire sul piano storico fino a che punto sia sussistito uno scambio diretto tra il pensiero filosofico di Buddhadasa e quello del re thailandese. Ciò che è fondamentale sottolineare è il fatto che il pensiero eco-buddista scaturito di Buddhadasa, la sua visione del monarca come “dittatore del socialismo del dharma” (si veda il Terzo Capitolo) e le sue critiche ai modelli di sviluppo mutuati dall'occidente hanno avuto riverbero a tutti i livelli della piramide sociale thailandese. Addirittura il re, da un certo momento in poi, ha dunque potuto attingere all'immaginario eco-buddista e formulare una propria visione delle logiche di sviluppo e degli scenari ambientali secondo cui avrebbe voluto forgiare il futuro del proprio regno. Quando Buddhadasa scriveva *Dhammic Socialism* Phumiphon non si era ancora “redento” e ancora non aveva messo in discussione il progetto politico-economico sviluppatista.

Che re Phumiphon abbia letto o meno *Dhammic Socialism*, il testo di Buddhadasa Bikkhu preso in esame nel Terzo Capitolo, che ne abbia preso o meno ispirazione, di certo la sua dirompente filosofia economica è scaturita dal clima ideologico reso possibile dalla riflessione di Buddhadasa e dall'ambivalenza politica del conservatorismo radicale che si rivela uno strumento efficace a contrastare sul piano ideologico e pratico la minaccia riformista, rappresentata dalle forze takhsiniane.

La proposta di Rama IX, riconducibile soprattutto ai discorsi sull'economia e l'ambiente tenutisi in varie cerimonie convenzionali dopo il 1997, ha riscosso un eccezionale successo. Ad esempio, alcuni organismi internazionali come L'UNDP (United Nations Development Program) hanno salutato la filosofia del re come un modello praticabile ed auspicabile per lo sviluppo della società thailandese nella sua totalità.

E' significativo, ad esempio, il fatto che il Rapporto Annuale sullo Sviluppo Umano in Thailandia redatto dall'UNDP per l'anno 2007 sia dedicato alla Economia della Sufficienza e tenda a definire la proposta del re come rivoluzionaria. Nel secondo capitolo del rapporto, intitolato *Thinking out the Sufficiency Economy*, la vicenda del re, definito il Re Sviluppatore (*The Developer King*), viene rappresentata in modo quasi mitizzato. Il rapporto celebra la rapida ed entusiasta diffusione delle parole del sovrano e sottolinea la concreta applicabilità delle strategie promosse da questa filosofia economica ai contesti locali thailandesi sia urbani che rurali.

D'altro canto molti osservatori provenienti dalle università straniere si sono mostrati scettici sul fatto che questo modello possa orientare lo sviluppo economico del paese negli anni a venire, poiché la filosofia economica del re si fonda sul rigetto del sistema fatto di speculazioni finanziarie, macro-opere infra-strutturali, sfruttamento intensivo delle risorse naturali e dipendenza dai mercati globali a cui la Thailandia ha affidato da decenni le proprie sorti economiche. L'Economia della Sufficienza, a tali osservatori appare utopica e irrealizzabile.

Presso l'XI Conferenza Internazionale di Studi Thailandesi del 2008, ad esempio, la filosofia economica è stata oggetto della riflessione di vari studiosi: antropologi, economisti ed altri scienziati sociali. Prenderò qui in considerazione le riflessioni del già più volte citato Andrew Walker (2008), che in occasione del convegno del 2008 ha presentato una relazione intitolata; *Elite's misinterpretation of rural livelihoods*, in cui ha dimostrato che le soluzioni economiche proposte dal re, come la restrizione del raggio dei commerci, e dunque dei consumi, e il contenimento dei beni agricoli nei confini della comunità locale per favorire l'auto-sussistenza e l'auto consumo, sono opzioni molto distanti dalla realtà quotidiana delle popolazioni rurali, ma anche dalle loro aspirazioni.

Come osserva Walker la vita rurale nel suo complesso non è fatta unicamente di lavoro agricolo e artigianale, né di pratiche lavorative stanziali. Molti uomini e donne si recano stagionalmente nei centri urbani, turistici e balneari per cercare lavoro

nell'industria e nel terziario, mentre molti giovani si spostano dalle campagne per studiare.

Le ricerche dei partecipanti al convegno del 2008 a Bangkok, dunque, hanno messo in luce i limiti intrinseci del progetto del re, che sembra voler incastonare le comunità rurali del presente in un'idea statica dell'economia di villaggio, negando in buona parte la pressoché irreversibile integrazione delle campagne thailandesi, con i loro campi e le loro foreste, nel sistema dei mercati globali.

Secondo Re Phumipon, d'altra parte, i principi della modestia e della prudenza possono anche guidare gli imprenditori e i tycoon. Per quel che riguarda l'etica del business, l'Economia della Sufficienza invita gli uomini d'affari thailandesi ad astenersi dagli investimenti ad alto rischio e dall'inseguimento del profitto a tutti i costi. Eppure la monarchia thailandese, una delle più ricche del globo insieme con le monarchie saudite, partecipa con i suoi immensi capitali allo stesso sistema che vorrebbe criticare e cambiare attraverso la diffusione della nuova filosofia economica di matrice eco-buddista e questa contraddizione in Thailandia è appariscente.

Si pensi anche all'ambigua relazione tra Economia della Sufficienza e promozione della Thailandia come paese trainante nella conversione agricola ai cosiddetti *energy crops*: in quanto "verdi" i bio-carburanti sono promossi dalla monarchia, che ritiene tale conversione adeguata al nuovo modello di sviluppo, tacendo i gravi problemi ambientali e alimentari generati dal mercato delle bio-masse (si veda il Secondo Capitolo).

Il re, e i suoi consiglieri, si sono dimostrati capaci semplificatori delle suggestioni eco-buddiste di Buddhadasa e dei suoi seguaci, a tal punto che l'Economia della Sufficienza è stata strategicamente trasformata dalle elite anti-takhsiniane in marchio di qualità, in moda, in stile di vita per le masse, quelle più colte e quelle meno acculturate, per quelle urbane e per quelle rurali. Il messaggio eco-buddista del re è giunto alla moltitudine dei sudditi thailandesi attraverso formulazioni propagandistiche largamente diffuse dai media nazionali.

Riviste divulgative e scientifiche, libri e pubblicazioni, trasmissioni radiofoniche, siti web, spot televisivi, documentari, etichette adesive e poster pubblicitari disseminati su muri, e mezzi di trasporto pubblici e privati ricordano all'"uomo della strada" frasi pronunciate dal re in merito alla necessità di condurre una vita modesta, rispettosa dell'ambiente, lontana dall'avidità.

Come mi è stato riferito dalle segretarie del direttore dell'Ufficio per la Promozione della Qualità Ambientale (Office of Environmental Quality Promotion, OEQP), questo organo del Ministero dell'Ambiente di cui ho già parlato nei capitoli precedenti, nel 2007 ha indetto una campagna affinché, mediante una sorta di concorso pubblico, la popolazione proponesse alcuni slogan per la promozione dell'Economia della Sufficienza nel paese. Tra le proposte in gara vinse questa: "Fermiamo il surriscaldamento globale, adottiamo l'Economia della Sufficienza" (*iut lok roon, chai settakit po piang*). Uno slogan semplicissimo, che fa della Economia della Sufficienza anche un baluardo ambientalista.

Il senso comune di molti miei informatori e la loro sensibilità socio-ambientale negli anni della mia ricerca apparivano profondamente condizionati dall'immaginario dischiuso dalla filosofia economica del re, che secondo molti di loro esprime la quintessenza degli insegnamenti buddisti e della loro applicazione alla gestione delle risorse locali. Come si è visto questa era la posizione dei funzionari pubblici come Po e Sanit, intenti a correggere le malefatte dei contadini, e per le multinazionali come PTT e CP interessate a ripulire il proprio torto ambientale (Secondo Capitolo); dei monaci ambientalisti come Ajan Somkit (Terzo Capitolo); e anche per gli attivisti laici delle ONG locali (Quarto Capitolo). La massiccia pubblicizzazione della Economia della Sufficienza e la sua presa egemonica, ad ogni modo, non hanno implicato che la ricezione del messaggio da parte dei sudditi delle aree rurali fosse sempre acriticamente positivo.

A Santisuk mi è stato possibile riscontrare diversi posizionamenti e attitudini verso la filosofia del re.

A Pong Kham, ad esempio, Ajan Somkit, lo sciamano Juan e suo figlio Chen, tutti occupanti un ruolo di prestigio nel villaggio, si dichiaravano sostenitori dell'Economia della Sufficienza e in effetti sia Somkit che Chen erano attivi promotori della filosofia del re. Chen negli anni della mia frequentazione dei villaggi di Pong Kham e di Ban Don Klang, organizzava regolarmente, in collaborazione con il personale di Joko, giornate di formazione sulla Economia della Sufficienza per gli studenti del distretto. Avevo assistito anche ad alcune di queste, che venivano documentate dagli organizzatori con fotografie e raccolta di altri materiali, come opuscoli e fotocopie in modo da insegnare ai ragazzi le tecniche rurali del passato, i cicli delle semine e dei raccolti, l'utilizzo degli arnesi tradizionali. Per Chen il re era un eroe ("*He is a hero*").

Ho invece riscontrato un altro atteggiamento verso l'Economia della Sufficienza da parte di individui con una posizione meno prestigiosa. Ad esempio, ero rimasta colpita dal commendo della giovane gestrice del chiosco di spaghetti di fronte al tempio di Ajan Somkit a Pong Kham, che aveva un'opinione del tutto diversa sull'Economia della Sufficienza. La giovane donna, di trent'anni, tornata da poco da Bangkok dove non era riuscita a trovare lavoro, aveva quattro figli a carico e non riusciva a garantire loro nulla più che i pasti quotidiani. Alla fine della nostra breve chiacchierata nell'area del tempio di Pong Kham, centro di diffusione del Vetiver e luogo di insegnamento della Economia della Sufficienza, la giovane mi disse con una frase sarcastica e lapidaria: "L'Economia della Sufficienza per noi non è sufficiente" (*settakit po piang mai po samrap rao*). A Santisuk, un distretto che rappresenta bene i problemi più comuni delle campagne del nord del paese, erano molte le famiglie di contadini a pensarla come la gestrice del chiosco di spaghetti di Pong Kham.

Per Jit, la mia ospite, l'Economia della Sufficienza era praticabile fino ad un certo punto ed in ogni caso ad inventarla non era stato il re. Per Jit i contadini vivevano ancora in gran parte al di fuori dell'economia di mercato, con scambi di merce, favori, lavoro. Il re, dunque, aveva solo dato un nome e valorizzato qualcosa che già esisteva.

L'interventismo ambientalista della monarchia e la formulazione della Economia della Sufficienza coincidono con la necessità di riconquistare ideologicamente le campagne filo-takhsiniane e trasmettere l'immagine ammorbidita di una monarchia scrupolosa e attenta alle esigenze dei suoi sudditi e del territorio. Gli esponenti più vulnerabili della società rurale thailandese non sono affatto convinti della bontà della filosofia economica forgiata per loro da re Phumipon né dell'utilità e bontà degli interventi di carattere socio-ambientale come i progetti di bio-agricoltura che dagli anni Novanta sono sorti ai quattro angoli del paese. Il motto "piccolo è bello", nella società thailandese contemporanea risuona a molti come un'espressione eufemistica di "povero è giusto". Quanto l'Economia della Sufficienza si riveli efficace ad ammansire i contadini senza terra e senza diritti sedotti da Takhsin è dunque ancora da vedere.

5.1.3. I progetti di sviluppo della Famiglia Reale come forme specializzate del potere monarchico

I progetti regi di bio-agricoltura sorti a Nan e che mi accingo a presentare nelle prossime pagine sono tutti scaturiti - nella forma e nei contenuti - dalla svolta ambientalista della monarchia e contribuiscono al rafforzamento dell'immagine pubblica dei sovrani nelle aree rurali. Per capirne la funzione ed i significati e per comprenderne l'intima connessione con il modellamento dell'immagine della monarchia nel ventennio 1990-2010, è necessario ricordare alcuni studi fondamentali alla comprensione antropologica del potere monarchico nell'area siamese e nel Sud Est Asiatico in generale. Il richiamo alle teorie socio-antropologiche di Norman Jacobs, Stanley J. Tambiah e Clifford Geertz mi permette infatti di mostrare come i progetti regi e l'Economia della Sufficienza costituiscano varianti contemporanee delle specializzazioni politiche e culturali del potere monarchico nei contesti indo-buddisti del Sud Est Asiatico.

I progetti regi, come si vedrà meglio di seguito, sono centri politico-economici centripeti, che attraggono la forza lavoro dei contadini locali, mostrando loro il modo corretto di lavorare la terra e proteggere la foresta. Questi centri, il loro ruolo nel paesaggio e nello spazio agrario e la loro influenza radiale ricordano il modello politico galattico proposto da Stanley Tambiah (1995[1973 e 1983]), anche perché riflettono un modello organizzativo centralizzato, in cui funzionari specializzati (agronomi, biologi, geografi, architetti e così via) legati alle élite aristocratiche dei centri urbani (e specialmente di Bangkok) vengono inviati presso i centri di bio-agricoltura con il ruolo di vicari "tecnici" del re, secondo un modello molto vicino a quello del *mandala* descritto dall'antropologo cingalese in relazione alle funzioni militari e tributarie dei principati satelliti di cui si componevano i regni siamesi.

Come mostrato da Tambiah la concezione del potere indo-buddista implica sostanzialmente che il re irradi la propria influenza a partire da un centro, la capitale, verso la sua periferia, composta da satelliti disposti circolarmente intorno alla capitale stessa, e che a loro volta riproducono la stessa dinamica centripeta ma su scala inferiore, secondo il modello del *mandala*. Come scrive Tambiah:

(...) i regni in questione furono ordinati secondo una configurazione galattica e che questa struttura fu concettualizzata e realizzata secondo modalità che possono essere meglio chiarite attraverso certi concetti chiave indigeni. Il più centrale di questi concetti è il *mandala* (*monthon* in thailandese), vale a dire un centro circondato da satelliti; questa disposizione

viene impiegata in vari contesti per descrivere ad esempio la struttura di un tempio, la disposizione spaziale di una regione capitale e delle sue province, la collocazione del punto di vista sociale del re, dei principi, dei nobili e dei rispettivi seguiti; e la trasmissione del potere (che sappiamo essere ordinato su vari livelli) in base ad autonomie decrescenti. (Tambiah, 1995[1977]: 259).

Come suggerito dal modello del mandala, dal cuore dei progetti regi – gli uffici, i laboratori, le hall, i dormitori di lusso collocati nei pressi della foresta tropicale o tra campi di mais – emanano i valori del mueang, del progresso e della civiltà, di cui il sovrano è considerato il promotore. Da questi luoghi eterotopici del potere monarchico, inoltre, scaturiscono e prendono forma visioni del paesaggio e dell'ortoprassi rurale profondamente moralizzate, e da cui, come nel modello di "patrimonialismo asiatico" illustrato da Norman Jacobs (1971), il re e le élite traggono il proprio diritto alla gestione politica ed economica delle aree rurali del regno⁷⁵.

Secondo Jacobs, infatti, i sistemi politici ed economici asiatici si sono sviluppati intorno a figure di monarchi divinizzati, che dovevano il proprio potere ad eserciti ben organizzati e alla capacità di mobilitare i propri sudditi in opere idrauliche, agricole e architettoniche di utilità pubblica e di enormi proporzioni. L'autorità morale e intellettuale di questi monarchi e delle élite, nei contesti asiatici e in particolare in quello thailandese, a cui Norman Jacobs è specificamente interessato, costituisce il fondamento del potere regio e di quello della nobiltà, che vantano un primato morale sui sudditi, rispettando allo stesso tempo impegni morali verso costoro, che si esplicano sul piano della protezione economica e sociale (Jacobs, 1971: 528-529). Questo modello è stato interpretato come intrinsecamente incapace di sviluppare autonomamente forme di produzione di tipo capitalistico, proprio a causa del forte accentramento burocratico, economico e militare implicato nelle forme di patrimonialismo asiatico, che si distinguono per queste dallo spiccato opportunismo politico ed economico della nobiltà e della proto borghesia mercantile nei sistemi feudali europei.

⁷⁵ Quello thailandese è un riflesso del modello monarchico indo-buddista che dall'India si è diffuso in tutta l'area del Sud Est Asiatico già a partire dall'era pre-cristiana e che dunque ha ispirato anche i regni mon-khmer e t'ai nell'area siamese. Studi classici come quelli di Max Weber e Karl Marx, sul modo di produzione asiatico e sul dispotismo asiatico, volti a classificare le forme politiche diverse dal modello di stato-nazione che a quei tempi andava affermandosi in Europa, hanno tratteggiato in modo suggestivo, ma anche generalizzante e indifferenziato, le forme del potere nelle aree remote del Medioriente e dell'Estremo Oriente. La critica post-funzionalista preferisce definire questa tipologia politica con il termine di "patrimonialismo asiatico" (Jacobs, 1971).

L'ideale perfezione morale veicolata dal potere monarchico ritorna anche nel modello geertziano dello Stato-Teatro (1980) forgiato per render conto delle caratteristiche del potere monarchico nell'area balinese e, per analogia, nel resto del Sud Est Asiatico. Secondo Geertz il potere del re nei contesti indo-buddisti si esprime essenzialmente attraverso la manipolazione di codici estetici e simbolici e si propaga mediante le iniziative pubbliche promosse tese a correggere la circostante imperfezione (ignoranza, accidentalità, negligenza) di cui sono portatori i luoghi e le genti che vivono intorno al centro del potere politico (*negara*). Secondo Geertz l'idea di Stato-teatro, oltre a descrivere i cerimoniali del potere nelle città, esprime bene anche la sfarzosità e la celebrazione del potere regio connesso alla commissione e alla realizzazione di grandi opere idrauliche e di terrazzamenti secondo il modo di produzione asiatico. L'ordine imposto dal monarca riflette l'ordine politico e cosmologico ideale di cui i regnanti sono i custodi. Si consideri il seguente passaggio in Geertz.

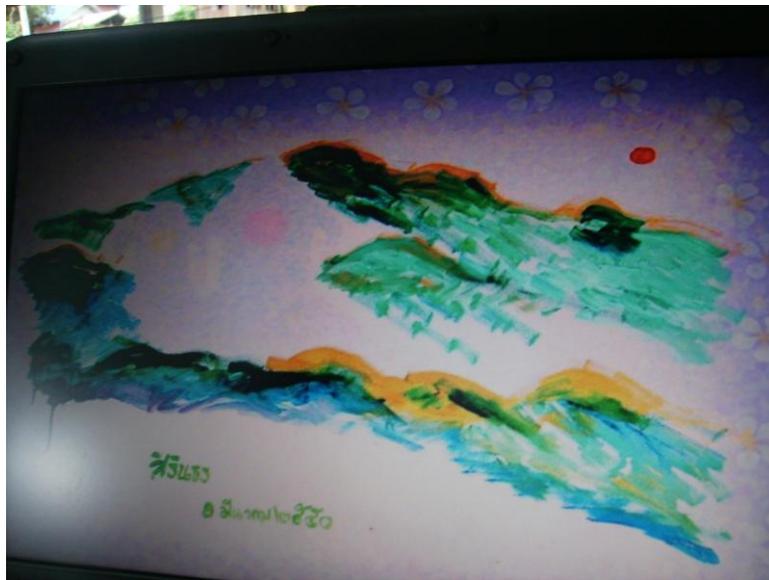
I balinesi guardano al presente per quello che si suppone sia l'immutato modello su cui il presente dovrebbe propriamente essere modellato, ma tale presente, a causa di fattori accidentali, a causa dell'ignoranza, dell'indisciplina o per negligenza, spesso fallisce nel tentativo di rispecchiare il modello. E' questa quasi *correzione estetica* del presente per conformarsi ad una visione di come doveva essere un tempo il passato, che i signori e nobili cercarono di rendere effettiva con i loro grandi cerimoniali (Geertz, 1980:18, corsivo nel testo).

L'esercizio del potere del monarca nei contesti indo-buddisti corrisponde ad un'esibizione del potere e si esplica come *correzione estetica del presente*. Geertz sottolinea la natura espressiva del potere monarchico a Bali, e la forte carica simbolica e rituale di cui il *chakravartin*, il reggente divino delle tradizioni indo-buddiste, è depositario.

Il modello di riferimento non è solo ad un regno che rispecchi la perfezione dell'ordine cosmico delle origini. I rituali monarchici balinesi, secondo Geertz, e questo a mio avviso vale anche per altre manifestazioni del potere monarchico nella Thailandia contemporanea, "non avevano una mera funzione estetica abbellente, né erano la celebrazione di un potere esistente indipendentemente: essi erano la cosa stessa" (Geertz, 1980:116 citato in Tambiah, 1995 [1983]:337). I progetti regi di agricoltura biologica riflettono profondamente questa logica: essi si pongono come centri esemplari di gestione ambientale sia sotto il profilo funzionale che sotto il profilo estetico sono volti a limitare la dannosità e la bruttezza dei paesaggi collinari

in cui vivono e lavorano le popolazioni montane non t'ai e non buddiste, paesaggi molto lontani dal centro del potere monarchico e dunque intrinsecamente imperfetti.

Augustin Berque, che riconosce alle formazioni culturali e politiche dell'Estremo Oriente, come la Cina e il Giappone - e a queste credo che valga la pena aggiungere anche quelle dell'area siamese - la capacità di elaborare consapevolmente particolari idee ed estetiche del paesaggio, ricorda come nell'antico impero giapponese esistesse una cerimonia, quella del Kunimi, che prevedeva che l'imperatore solcasse una montagna per ammirare il paesaggio che si apriva all'orizzonte, oltre la vetta; il tutto "stava a significare la sua sovranità sul territorio" (Berque 1995: 42-43). Mappe e illustrazioni paesaggistiche commissionate da re e imperatori, in Asia come in Europa, prima e dopo l'avvento dell'era cristiana, dimostrano come l'inclinazione alle rappresentazioni del paesaggio e dell'ambiente, anche quelle apparentemente motivate dal gusto e dalle mode delle elite in epoche specifiche, sono essenzialmente forme di controllo e strumenti di dominio e vanno considerati come "coadiuvanti simbolici dello sguardo imperiale [o monarchico] sul territorio" (Berque, 1995: 50).



Il paesaggio di Nan dipinto ad acquerello dalla principessa Sirindhorn durante una dei suoi sopralluoghi in elicottero e la cui riproduzione era archiviata nel *computer* di un attivista ambientalista di OKST

Le pratiche di rappresentazione del paesaggio utilizzate nella programmazione ed esibizione dei progetti regi nell'area di Nan e nella vasta riproduzione dei paesaggi artificiali realizzati secondo "la visione contemplata dalla monarchia", lungi dal costituire espressione neutrale dell'immaginazione ambientale dei sovrani, vanno intese al pari di strumenti effettivi del potere monarchico sui territori distanti da Bangkok.

5.2. I progetti regi in provincia di Nan

5.2.1. I progetti regi e lo spettacolo ambientale secondo "la visione contemplata dalla monarchia"

Quando sono tornata a Nan nel settembre 2009, dopo qualche giorno dal mio arrivo ho incontrato di nuovo Pang, la quale, come molti degli attivisti conosciuti nei mesi precedenti, era ben informata sul nuovo progetto denominato Phid Thong Lang Phra (Oro nascosto sulla schiena del Buddha), che come ho già detto vedeva le sue prime fasi di implementazione proprio nel settembre e ottobre 2009, in coincidenza con lo scadere del mio soggiorno sul campo.

Mentre mi trovavo nell'internet caffè del suo fidanzato e parlavamo dei mutamenti in atto sulla scena ambientalista locale, Pang mi disse:

"Non capisco bene il motivo dei continui interventi della monarchia nell'area di Nan: in pochi anni sono sorti molti progetti, come quello di Phu Faa, quello di Phu Payak, quello ospitato da Somkit sul Vetiver e ora anche *Phid Tong Lang Phra*, un progetto enorme e di lunga durata...non capisco se questo sia dovuto davvero al problema delle risorse naturali e dell'ambiente, oppure al fatto che queste aree erano comuniste."

Il sospetto di Pang riguardo alla natura politica, e non ecologica e morale, dell'inedito interesse della monarchia per l'area di Nan suggerisce l'importanza di guardare ai progetti regi come a spazi politici da cui emanano visioni dell'ordine sociale e culturale idealmente auspicato dai monarchi, che a partire dal 1932 non possono più esprimere la propria volontà politica in senso coercitivo.

Pang sembrava insinuare che ci sia un progetto politico latente dietro le iniziative della monarchia e dei suoi alleati. cioè quello di controllare le minoranze comuniste in quell'area (che confina, come si è più volte detto, con la Repubblica Popolare del Laos). Il retroscena illuminato dall'attivista di Joko mostra come nel caso dei progetti di bio-agricoltura avviati dalla monarchia si possa dire che sia in vigore un regime di

rappresentazione di tipo debordiano: sulla scena compaiono sovrani interessati all'ambiente e alle popolazioni povere. Nel retroscena, quello che è possibile scorgere facendo capolino oltre il sipario delle messe in scena ambientali promosse dalla monarchia, si gioca invece la partita per l'assimilazione culturale delle minoranze, ma anche per la domesticazione politica dei contadini in un'area considerata a lungo ingovernabile dallo stato centrale.

A mio avviso, tuttavia, l'attivista Pang nel sollevare implicitamente il problema dell'effervescenza comunista ha trascurato (più o meno volontariamente) di parlarmi della propaganda filo-takhsiniana, che nel decennio 2000-2010 ha avuto grande successo anche in provincia di Nan e presso le comunità di *chao khao*. Penso che se in passato i progetti della monarchia nelle aree rurali del nord e del nord-est facevano parte di una strategia volta a scoraggiare le popolazioni rurali dall'unirsi alla guerriglia comunista, oggi la funzione dei progetti regi sia cambiata con il mutare delle alternative politiche, economiche e culturali ai regimi dittatoriali. Seguendo questo ragionamento è possibile sostenere che l'aumentato interesse politico della monarchia per l'area di Nan dopo quasi vent'anni dalla fine della Guerra Fredda, più che alla lotta decennale al comunismo sia riconducibile alla necessità di contenere il successo delle Magliette Rosse in un'area da sempre difficilmente governabile e molto vicina alla città di Chiang Mai, che ha dato i natali al leader del movimento.

Allo stesso tempo la scelta di campo socio-ambientalista è strumentale e serve alla monarchia per mantenere un'immagine disinteressata e altamente moralizzata dei progetti regi e della nuova territorializzazione politica implicata nella loro diffusione. Si tratta di un'immagine che rievoca il ruolo tradizionale dei sovrani e fornisce di continuo occasioni per la celebrazione delle loro insuperabili doti morali ed intellettuali intimamente ispirate alla filosofia buddista.

La nuova immagine dei monarchi, come suggerisce la retorica utilizzata dalla già citata Sanitsuda Ekhachai del Bangkok Post in una pubblicazione dedicata al settantaduesimo compleanno del re e intitolata "*The visionary monarch*" ("il monarca visionario"), vuole imporsi nell'immaginario comune come un'alternativa ai paradigmi economici sviluppati perseguiti dal paese nei decenni precedenti la crisi del 1997:

Le visioni dello sviluppo di Sua Meaestà – governate come sono dall'enfasi buddista sull'equilibrio, l'interdipendenza e l'auto-sufficienza – sono in forte contrasto con le strategie burocratiche orientate prima di tutto dal denaro. Nonostante il collasso economico e

ambientale, i politici spingono ancora il paese verso un abisso di debito e dipendenza (Sanitsuda Ekhachai, 2000)⁷⁶.

Esaminando alcuni dei progetti nominati da Pang, infatti, mi è possibile argomentare in modo più approfondito la tesi principale del presente lavoro, ovvero quella che vede la spettacolarizzazione dell'ordine ambientale come una strategia politica essenziale all'ottenimento della legittimità al controllo politico ed economico del territorio.

Concepiti come centri di ricerca e formazione, “musei viventi”, oasi paesaggistico-ambientali e bio-agricole la cui missione e ragion d'essere consistono nella protezione delle aree forestale e nell'incentivazione di prassi agricole “sostenibili” nelle aree collinari ricche di foreste, i centri dell'orto-prassi rurale “secondo la visione contemplata della monarchia” (*dtam praracha damrii*, come risuona una formula comune all'intestazione ufficiale di molti di questi progetti) si presentano come altre eterotopie ambientali. La funzione dei progetti regi, in sostanza, è analoga a quella delle foreste comunitarie e di quelle consacrate; a quella delle oasi naturalistiche volute dai governi e a quella dei progetti di bio-agricoltura avviati dai monaci e dagli attivisti. Tutti questi spazi “altri” prodotti dall'immaginazione ambientale sono accomunati dal fatto presentare e promuovere idee dell'ordine ambientale che sottintendono specifiche idee dell'ordine politico e sociale.

Nella gran parte dei casi, inoltre, la narrativa ambientale sottostante alle iniziative sponsorizzate dalla monarchia sulle colline nord-tailandesi ripropone come obiettivo centrale la salvaguardia della foresta tropicale, minacciata dalle tecniche di agricoltura nomadica. Molte delle iniziative ambientali pilotate dalla monarchia riguardano progetti di riforestazione, che non di rado, nella fase della loro inaugurazione, assumono le spoglie di pompose celebrazioni in cui, in particolari contesti provinciali, le autorità riuniscono la cittadinanza per “donare” migliaia di nuove talee di specie arboree autoctone al re⁷⁷. Anche i progetti regi, dunque veicolano l'immaginario

⁷⁶ Si veda il sito <http://www.bangkokpost.com/king2000/living.html> (visionato nel luglio 2011).

⁷⁷ Queste cerimonie conseguono al successo delle consacrazioni delle foreste avutosi alla fine degli anni Novanta. Da allora, in tutte le province thailandesi di tanto in tanto vengono indette cerimonie per donare alberi al re; diversamente dalle consacrazioni della foresta non si tratta di cerimonie buddiste, ma civili. A Nan una cerimonia del genere si è tenuta il 19 maggio 2008: all'evento – che non ho visto di persona ma che era ben pubblicizzato sui siti internet locali – erano presenti molti rappresentanti della società locale: politici, professionisti, monaci, scolaresche, militari e gente comune. Per l'occasione migliaia di talee di specie autoctone sono state riunite nel campo sportivo della città prima di venire piantate nei boschi locali.

arboreizzante caratteristico degli ambientalisti e delle eterotopie ambientali thailandesi.

Le attività promosse in questi centri sono nelle mani dei dirigenti di fondazioni legate alla monarchia e in buona parte gestiti da aristocratici e membri delle élite militari vicine al re. Tra queste organizzazioni la più importante è l'ORDPB (Office of Royal Developmental Project Board, fondato nel 1981) che mediante il suo organismo operativo, la Fondazione Chaipatthanaa, propone e vaglia progetti di sviluppo in tutto il paese. Spesso i progetti attivati da tali fondazioni godono anche del supporto finanziario di altri enti pubblici come il Ministero dell'Agricoltura e quello delle Risorse Naturali e dell'Ambiente, e di compagnie multinazionali come la Charoen Pokhpand e la Petroleum Thailand.

La gran parte dei progetti regi di agricoltura biologica presenti nelle province nord-tailandesi prevedono attività specifiche che i centri di ricerca del re ritengono particolarmente utili alla conservazione delle aree agricole collinari, dei bacini idrici e degli ecosistemi agro-forestali: quelli che come si è più volte ribadito sono abitate prevalentemente da gruppi etnici non t'ai. E' stata la regina madre, prima ancora della svolta eco-buddista di re Phumipon, a voler sperimentare nelle aree occupate da coltivatori d'oppio sistemi integrati di agricoltura e riforestazione per sradicare la produzione di papaveri. Il progetto di Doi Thung (villaggio abitato dalla minoranza Hmong), attivato in provincia di Chiang Rai all'inizio degli anni Ottanta, è ancora oggi conosciuto come un modello pionieristico di successo per la conversione agricola sulle aree collinari del nord.

Le attività comunemente promosse all'interno dei progetti regi riguardano: la pianificazione di attività di monitoraggio e conservazione delle aree di foresta; la piantumazione di Vetiver e l'utilizzo di tecniche contro l'erosione del suolo; la realizzazione di terrazzamenti (*naa khao khanbandai*) per la coltivazione di frutteti, orti e riso irrigato sui pendii; la gestione delle acque attraverso la raccolta di acqua piovana e la costruzione di sistemi di irrigazione sulle colline; la diversificazione agricola volta ad evitare le monoculture e alla differenziazione agricola; l'utilizzo di pesticidi, diserbanti e fertilizzanti di origine naturale; l'utilizzo di tecniche bio-agricole e bio-dinamiche; la raccolta, imballaggio e commercializzazione dei prodotti ricavati dalle attività dei progetti.

Nei progetti viene impiegata manodopera locale per una salario di 100 *baht* al giorno (circa 2 euro), per 8 ore di lavoro. Generalmente vengono impiegate donne e anziani,

e dopo la raccolta del riso, anche uomini adulti. Tutti i progetti da me visitati sono sorti nel decennio 1995-2005 nelle aree abitate dalle famiglie di ex-guerriglieri comunisti dei gruppi etnici Lua, Htin e Khamu. Nell'area dei progetti più estesi e ad alto investimento finanziario e tecnologico, come quelli che presenterò nei successivi paragrafi, sono anche state realizzate sale conferenze ed eleganti dormitori, sale informatiche e emittenti radio gestite dalla gente dei villaggi coinvolti nel progetto.

I progetti regi di bio-agricoltura hanno una funzione simile a quella dei cosiddetti "musei viventi". E' con questo termine che, negli anni Ottanta, il re ha voluto definire i primi centri di ricerca, presentazione e apprendimento delle tecniche rurali considerate più appropriate nelle diverse aree del regno.⁷⁸ Si tratta di centri di formazione (*suun rien ruu*) e ricerca in cui ai contadini locali è possibile apprendere nuove tecniche di gestione ambientale e riutilizzarle nelle aree coltivate privatamente. L'idea è che attraverso l'esempio (*tua yaang*) sia possibile trasformare l'attitudine dei coltivatori: offrire loro nuove modalità di gestione delle risorse è dunque ritenuto il mezzo più efficace (e pacifico) per salvaguardare la natura dei paesaggi collinari e scoraggiare l'utilizzo dell'agricoltura nomadica (*luanlooi*), a cui le narrative ambientali egemoni attribuiscono l'invasione di riserve forestali e l'utilizzo eccessivo di terra per la coltivazione di riso e mais. Finalità che coincidono perfettamente con quelle portate avanti dalla rete di Hug Mueang Nan.

L'intento eco-pedagogico, sostenuto da una forte retorica partecipativa che si riflette nell'organizzazione di seminari e assemblee per i contadini locali, si concilia con la fruibilità turistica dei luoghi prescelti, che fino a pochi decenni fa erano il teatro della guerriglia comunista e risultavano inaccessibili sia ai turisti thailandesi provenienti dalle città e dalla capitale, che ai turisti stranieri. I progetti regi di bio-agricoltura partecipano dunque alla recente coloritura della provincia di Nan, che da "terra rossa" per molti attori locali deve oggi apparire come "terra verde" e si propongono come possibili tappe dei tour eco-turistici di questa provincia remota.

⁷⁸ L'articolo di Sanitsuda appena citato è dedicato proprio alla presentazione di queste aree sperimentali, che costituiscono un'innovazione significativa promossa da re Phumipon negli anni Ottanta nell'ambito della gestione rurale. I sei centri più importanti, a cui si può dire si ispirino tutti i progetti regi di bio-agricoltura che andrò a trattare, sono: il Khao Hin Son Centre nel distretto di Phanom Sarakham district, provincia di Chachoengsao; il Huay Hong Krai Centre a Chiang Mai; il Pikul Thong Centre, provincia di Narathiwat; il Phu Phan Centre, provincia di Sakon Nakhon; il Kung Kraben Bay Centre, provincia di Chanthaburi, il Huay Sai Centre, provincia di Phetchaburi.

Non a caso – come testimonia il coinvolgimento di molti architetti nelle squadre operative dei progetti regi - l'area dei progetti viene disegnata e rimodellata da esperti del paesaggio secondo tecniche di *landscape design* volte a valorizzare esteticamente gli scenari risultanti dalla gestione pilotata delle risorse locali: è in questo paesaggio che si materializza lo scenario rurale idealmente auspicato dall'immaginazione dei regnanti. Questo elemento è di importanza decisiva poiché attraverso il modellamento del paesaggio i sovrani perseguono la *correzione estetica del presente*. Lo sguardo dei tecnici dei progetti regi sul paesaggio collinare di Nan e la loro immaginazione ambientale sono prolungamento dello sguardo e dell'immaginazione dei sovrani. Il personale dirigente dei progetti regi nelle aree settentrionali è spesso composto da aristocratici e militari, mentre il personale tecnico di alto livello è costituito da squadre di professionisti agronomi, geografi, economisti e architetti, ma anche sociologi e antropologi legati alle élite burocratiche urbane. Lo sguardo di questi soggetti sul paesaggio collinare delle minoranze è uno sguardo dall'alto e non dall'interno del paesaggio stesso; uno sguardo molto diverso da quello degli agricoltori nomadi della zona, abituati a percorrere il paesaggio e a manipolarlo, ma con criteri "altri" da quelli che orientano gli autori dei progetti regi.

5.2.2. *Il progetto della regina Sikhirit a Phu Payak* (Distretto di Chaloem Phrakiet)

Nel decennio 1995-2005 nell'area settentrionale della provincia sono sorti molti progetti regi di sviluppo dell'agricoltura (*patthanaa khasettakhon*) di cui il progetto di Somkit, già descritto nel Terzo Capitolo) era un esempio tra molti.

I più importanti e conosciuti di questi progetti, negli anni del mio soggiorno in Thailandia, erano la "Stazione per lo sviluppo agricolo secondo la visione regia" (*satanthi patthana kasettakon phrareeachadamri*), voluto dalla regina Sikhirit nel sottodistretto di Phu Payak (distretto di Chaloerm Prakiert) e il Centro per lo sviluppo dell'agricoltura Phu Faa (*Sun Patthanaa kasettakhon Phu Faa* - Distretto di Bo Kluea, sottodistretto Phu Faa) voluto dalla principessa Sirindhorn.

Sebbene entrambi i progetti sorgano in aree di insediamento forzato di comunità Lua coinvolte nella guerriglia tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, i due centri hanno una diversa struttura organizzativa. Il primo, infatti, è basato sull'assunzione di manodopera salariata all'interno del progetto. Il secondo invece si fonda sulla sperimentazione agricola in appezzamenti di terreno concessi a due villaggi di

rifugiati (Ban Hang Luang, del gruppo etnico lao assimilabile ai t'ai, e Ban Paa Suk, composto da Lua), le cui famiglie vivevano da anni in simbiosi con il progetto.

Ho visitato il primo dei due centri, il progetto di Phu Payak, due volte: nel settembre 2008 e nell'ottobre 2009 ed entrambe le volte ho incontrato l'agronomo responsabile del progetto regio, che solo saltuariamente vi soggiornava per controllarne l'andamento.

“Aiutiamo i contadini a coltivare quanto basta per la loro sussistenza, controlliamo che non distruggano la foresta e apriamo per loro dei canali commerciali perché possano vendere i loro prodotti”, sono state le parole del funzionario quando l'ho interrogato sulla funzione del Centro. Mostrandomi il paesaggio circostante, con il dito puntato verso campi abbandonati lasciati a riposo (maggese) il funzionario mi disse che nelle aree dei Lua il territorio è *lambak*, difficile, e il paesaggio molto brutto, *mai suaei loei*. Mi ha inoltre spiegato che la regina stessa, viaggiando in queste aree e vedendo la condizione della gente che le popolano e gli effetti ambientali della deforestazione, ha deciso di dar vita ad iniziative per proteggere la foresta di quell'area e insegnare alla gente come gestire le risorse e coltivare la terra nel modo appropriato.

Secondo l'agronomo l'area appariva gravemente deforestata, e stando alle sue parole i responsabili della deforestazione nell'area di Ban Nam Ri, dove sorge il progetto, erano state le truppe di ribelli comunisti⁷⁹. Questa informazione mi è parsa da subito in contraddizione con la versione più diffusa della storia ambientale locale, quella veicolata dagli attivisti e da molti leader di villaggio ad esempio, che come si è visto attribuiscono la colpa della devastazione delle foreste alle strategie anti-guerriglia dell'esercito e all'alleanza tra i governi militari e le compagnie del taglio di legname, mentre secondo molti dei miei testimoni i comunisti della foresta avevano bisogno per nascondersi e nutrirsi. L'agronomo era dunque portatore di una narrativa

79

L'area di Phu Payak ospita anche un piccolo museo dedicato ai gruppi etnici Hmong e Lua in memoria della loro partecipazione alla guerriglia. Inaugurato all'inizio del decennio 2000-2010 da Chulanont Surayud, consigliere del re, e figlio di un ribelle del PLAT, anche questo museo mostra come le elite siano oggi interessate all'assimilazione delle popolazioni alla frontiera con il Laos e come tale assimilazione avvenga attraverso iniziative di carattere paternalistico e populista come appunto l'apertura di questo piccolo museo che sarebbe stata impensabile fino a pochi anni prima della mia ricerca. Più che una celebrazione della guerriglia la costruzione del museo sembra infatti voler segnare una cesura, voler consegnare gli anni e i protagonisti della guerriglia al passato (*Anusan Satan Phu Payak*, 2008).

arboreizzante in forte tensione con il senso storico della maggior parte dei miei informatori.

Nell'area della Stazione per lo sviluppo dell'agricoltura di Phu Payak vige un regime di spettacolarizzazione complesso: innanzitutto uno dei compiti dell'agronomo e di altri membri del personale è quello di illustrare ai possibili visitatori i laboratori, gli uffici e le aree coltivate del progetto, mostrando i pregi e l'utilità pubblica delle attività promosse nel centro. Anche le scolaresche della provincia, gli amministratori locali e gruppi organizzati di turisti possono fruire delle visite guidate del personale. Nel Centro, dunque, è possibile vedere uomini e donne di Ban Nam Ri e dei villaggi vicini impegnati nella cura dei frutteti e degli orti.

Queste coltivazioni sono disposte su terrazzamenti molto scenografici che circondano l'area degli uffici e dei dormitori, posta sulla sommità di una collina. Altre persone, in quest'area, sono impegnate nei laboratori o nel confezionamento dei prodotti. Il progetto possiede anche una "vetrina" nel centro della città di Nan, dove è stata aperta una lussuosa caffetteria che rivende i prodotti agricoli provenienti dal progetto – bacche, thè, caffè, conserve, frutta candita, acqua potabile - rigorosamente impacchettati e firmati "Phu Payak".



Anche in queste rivendite sono in atto strategie di spettacolarizzazione dell'ambiente sotto il segno della monarchia: "l'impacchettamento della natura" e l'apposizione del marchi della monarchia sui prodotti agricoli costituiscono infatti strategie commerciali che vanno intese come parte integrante del progetto di sviluppo rurale e hanno, tra l'altro, l'importante funzione di rendere apprezzabile l'immagine ambientalista e filantropica della monarchia agli occhi dei contadini, della gente di città e dei turisti nazionali.

Le strategie commerciali legate alla promozione di Phu Payak come meta turistica sono chiaramente espresse dalla *brochure* ufficiale del progetto: il volantino può essere considerato uno dei tanti medium prescelti per rendere effettiva la messa in scena socio-ambientale orchestrata dalla monarchia thailandese nell'area di Nan.

Il logo del progetto è rappresentato dalla linea di una immaginaria catena di colline che scorre su entrambe le facciate del volantino, finendo per fondersi con la piccola sagoma di un edificio, che richiama la forma degli uffici del progetto di Phu Payak. Questo logo è riproposto anche negli spazi della rivendita cittadina ma, curiosamente, all'inizio della linea di colline è posta la sagoma di un uomo con berretto e zaino (un turista) il cui profilo è rivolto verso le colline. Sulla prima pagina del volantino (che si trova sia a Nan, nella caffetteria, che presso la Stazione agricola di Phu Payak), oltre al nome del progetto, compare la fotografia della regina Sikkhirit. L'interno del volantino è un mosaico di fotografie corredate di piccole didascalie: uomini al lavoro per la costruzione di terrazze per coltivare il riso irrigato, foto di foreste rigogliose e di foreste appena tagliate, di corsi d'acqua e piccole dighe artificiali, di tende di turisti, di tazze di cappuccino (quello preparato al centro e nel piccolo negozio di Nan con il caffè prodotto nell'area del Centro). In riferimento alla storia del progetto, sono riportate le seguenti informazioni:

Il 12 luglio 2005 Sua Maestà la Regina ha viaggiato e ha portato il suo sguardo sull'area di foresta intorno a Phu Payak (nei pressi del villaggio di Ban Nam Ri, distretto di Chaloem Phrakiat, sottodistretto di Khun Nan dove sussiste un grave problema di occupazione abusiva (*buk ruk*) della riserva forestale per fare strada alle coltivazioni, e centinaia di ettari di foresta sono stati rovinati e distrutti, mentre l'occupazione della riserva continua ad aumentare a causa del fatto che la popolazione (*ratraton*) ha bisogno di utilizzare la terra per coltivare

secondo tecniche nomadiche (*luan loi*). Al generale dell'esercito Bun Thap Samuh⁸⁰ è stato affidato il compito di realizzare nel rispetto dei locali un programma per poter affrontare i problemi che riguardano la gestione delle acque secondo l'ispirazione dei regnanti per aiutare la gente del posto, venirle incontro per migliorarne le condizioni. (Si è fatto ciò) dando loro, nei pressi di Phu Payak, una stazione permanente per lo sviluppo dell'agricoltura nelle aree montagnose secondo la visione della monarchia (*prarachadamri*).

Scritto in un linguaggio aulico confacente alla grandezza della regina, il volantino offre le seguenti informazioni sui Lua di Ban Nam Rii e degli altri villaggi destinatari progetto:

La popolazione-target comprende 4 villaggi (...). Tutta la popolazione è composta da thailandesi delle montagna (*chao thai phukhao*) della tribù dei Lua (*pau⁸¹ lua*) la cui occupazione principale, originariamente, consiste nell'agricoltura nomadica che sta causando la progressiva occupazione abusiva (*buk ruk*) e devastazione della foresta sui pendii. Per questo si sono manifestati problemi di erosione sulla superficie dei suoli, con un generale impatto negativo sull'eco-sistema. Così i prodotti dell'agricoltura sono diminuiti e in conseguenza a ciò la popolazione versa nella povertà e la qualità della vita è molto bassa.

Non ho avuto la possibilità di soggiornare a Ban Nam Ri, anche se ho avuto l'impressione che questo paesino rappresentasse un laboratorio di sperimentazione per le strategie delle elite filo-monarchiche intenzionate ad affermare, come mostra il riferimento all'intervento dell'esercito, un ordine politico a loro confacente attraverso la proposizione di un nuovo ordine ambientale.

Sebbene l'agronomo del centro abbia affermato con convinzione che il progetto segue i principi dell'Economia della Sufficienza, non ho trovato riferimenti espliciti alla filosofia del re, se non su qualche poster e volantino all'interno degli uffici del centro di Phu Payak. La gente del villaggio e degli insediamenti adiacenti sono definiti "cittadini thailandesi delle montagne appartenenti alla tribù dei Lua": non è tanto la comunità, *chumchon*, ad essere qui il target. La popolazione dei Lua interessa alla regina in quanto cittadini thailandesi e questa espressione indica la predisposizione ad un'assimilazione ideologica di questa minoranza alla nazione: d'altra parte si tratta di cittadini di un particolare tipo. Sono infatti cittadini delle montagne, membri di un gruppo etnico diverso da quello dominante.

⁸⁰ Stretto collaboratore e consigliere della regina Sikhirit, questo ufficiale dell'esercito thailandese è responsabile delle operazioni anti-terroristiche contro i separatisti musulmani della regione meridionale.

⁸¹ (Thiengburanatanun, 2005: 889) Il vocabolario thailandese-inglese Thiengburantun traduce così il termine *pau*: tribù, razza, gruppo, lignaggio, insieme, origine, gruppo di parentela, clan, relazione.

I Lua nel volantino associati alla tecnica agricola del taglia e brucia, e questa è a sua volta immediatamente messa in relazione con il danno ambientale e la povertà. I Lua vengono dunque rappresentati come autori della deforestazione e della propria stessa miseria, mentre il progetto risalta come una panacea per l'instabilità economica e socio-ambientale di quest'area.

Di fatto, sul volantino, la storia di questi gruppi, in buona parte forzatamente sedentarizzati e re-insediati dall'esercito dopo la Guerra Fredda, viene completamente omessa. E così anche i riferimenti alla cultura Lua nel suo insieme. Eppure il senso di appartenenza di questi gruppi è ancora legato all'esperienza maoista: alcuni uomini e ragazzi che si possono incontrare nell'area circostante il progetto sfoggiano normalmente il cappello maoista, che è il simbolo della loro identità politica abortita. Una anziana del villaggio di Ban Nam Ri, come mi è stato riferito da alcuni contadini, confeziona ancora questi cappellini, che in Thailandia sono di moda anche tra gli attivisti più radicali vicini agli ambienti del Fronte Unito contro la Dittatura e alle Magliette Rosse di Takhsin.

Come ci si può forse aspettare, visto anche il forte pregiudizio etnico e culturale su cui si basa l'intervento socio-ambientale iniziato a Phu Payak dalla regina, il progetto ha conosciuto diversi episodi di resistenza da parte della popolazione locale. Farò qualche esempio.

Secondo le parole dell'agronomo responsabile del progetto in generale è stato molto difficile convincere i Lua a far parte del progetto, poiché i contadini aderiscono alle iniziative promosse dal Centro (piantumazione di alberi da frutta e vetiver, costruzione di terrazzamenti, raccolta dei prodotti, produzione e uso di fertilizzanti naturali, partecipazione a seminari e, conferenze e riunioni) solo quando sono sicuri di venire retribuiti, mentre quando il gettito di finanziamenti pubblici e privati viene, meno ritornano facilmente ad *habitus* ecologici considerati scorretti, dannosi, inadeguati (tecniche taglia e brucia, monocultura di riso, uso di fertilizzanti chimici e così via).



Il paesaggio di Phu Payak (distretto di Chaloem Phrakiet) modellato dai terrazzamenti promossi dal progetto della regina

Durante la mia seconda visita al progetto mi sono soffermata a parlare con alcuni dei lavoratori salariati, provenienti dai villaggi circostanti. Questi si dicevano molto insoddisfatti del trattamento economico ricevuto nel progetto: 100 *baht* al giorno per loro era troppo poco, anche se l'agronomo, quando l'ho interpellato sulla questione, mi ha risposto un po' stizzito che i contadini possono anche commercializzare i prodotti coltivati nel progetto e ricavarne così un piccolo profitto.

La questione della commercializzazione, poi, aveva un risvolto curioso: l'agronomo mi ha infatti confidato che i contadini a volte rubavano gli imballaggi che recano il marchio del progetto per vendere i propri prodotti coltivati in orti ad uso privato, esterni all'area del progetto. Per l'agronomo responsabile del Centro, infine, uno degli ostacoli più imponenti era generalmente costituito dall'autorità degli anziani delle comunità Lua, i quali generalmente non comprendono l'importanza del progetto, non si fidano delle tecniche agricole che si discostano dalla tradizione e influenzano il comportamento degli altri membri dei villaggi, scoraggiandone la partecipazione.

Le tattiche di sabotaggio sottili, le resistenze minute, possono essere lette come forme di opposizione non troppo velata al progetto, un'opposizione che evidentemente ha pochi altri modi per esprimersi ed il cui risultato è, nella visione dell'agronomo, la lentezza con cui gli obiettivi vengono raggiunti. La lentezza con cui viene portato avanti il rifacimento del paesaggio dei Lua di Ban Nam Ri è riscontrabile anche nel

contesto in cui ha preso vita un altro celebre progetto regio sorto a Nan, voluto in questo caso dalla principessa Sirindhorn⁸², terzogenita della coppia reale, nel sottodistretto Phu Fa (distretto di Bo Kluea).



Succo biologico di gelso rosso, prodotto e confezionato dai lavoratori Lua coinvolti nel progetto di Phu Payak

5.2.3. Il progetto della principessa Sirindhorn a Phu Fa (Distretto di Bo Kluea)

Il progetto regio di Phu Faa sorge a circa trenta chilometri dal distretto di Santisuk ed è possibile raggiungerlo anche dalla strada che dal villaggio di Ban Don Klang collega Santisuk all'adiacente distretto di Bo Kluea.

Percorrendo questa strada, una carreggiata costruita negli anni della guerriglia e oggi gravemente dissestata, con pendenze ripidissime e altissime e completamente priva di tunnel, è possibile addentrarsi nel cuore del territorio abitato dai gruppi Lua, Mien e Hmong. I villaggi che si possono qui incontrare versano in una visibile miseria. Come anche nel caso di Ban Nam Ri, che è compreso nel Parco Nazionale di Khun Nan, la gran parte della foresta ricade nella riserva nazionale del Doi Phu Kha.

A causa dei controlli e delle misure repressive delle guardie forestali del RFD, queste popolazioni hanno un accesso molto limitato alle ancora abbondantissime risorse di acqua, terra e boschi dell'area. La comunicazione con le aree pianeggianti del distretto

⁸² La principessa Sirindhorn è anch'ella molto amata dai thailandesi. E' considerata patrono delle arti e delle scienze. E' nubile e senza figli, ed è solita percorrere il paese per partecipare a cerimonie di ogni genere, dalla consegna dei diplomi di laurea delle università nazionali, a cerimonie religiose, inaugurazioni e così via. Molti vorrebbero che succedesse a re Phumipon e salisse al trono al posto del principe Vajiralongkorn, la cui vicenda è costellata di pettegolezzi che ne fanno una figura di statura morale inferiore rispetto alla sorella minore.

è resa difficile da cattivo stato delle strade e dall'assenza di una rete elettrica. Qui le coltivazioni di mais sono numerose, ma più ci si addentra nel distretto di Bo Klua più a prevalere sono le colture di riso glutinoso, coltivato a secco sui pendii. La foresta è in buona salute, ma non si tratta di foresta vergine primaria poichè il panorama offre un *patchwork* di boschi di diversa età: le macchie più antiche risalgono probabilmente a cento-centocinquanta anni fa, le macchie più giovani a meno di dieci anni fa. Anche quest'area è caratterizzata dal paesaggio "brutto e difficile" dei Lua, quello forgiato dalla tecnica del debbio.

Ho raccolto la maggior parte delle informazioni sul progetto di Phu Fa durante le mie visite – mi sono infatti recata qui un paio di volte durante il soggiorno a Nan – e dall'intervista (svoltasi nell'aprile 2009) con il signor Athiwat, un uomo di mezza età che durante i mesi della mia ricerca prestava servizio presso gli uffici distrettuali di Santisuk, ma che aveva lavorato come coordinatore a Phu Faa qualche anno prima del mio soggiorno nella provincia di Nan. Non ho avuto occasione di parlare con gli agronomi responsabili del progetto stesso, che non erano in provincia quando vi ho fatto visita.

Il progetto della principessa ha avuto inizio nel 1995 ed i principali beneficiari sono un paio di villaggi composti da famiglie provenienti dal Laos dislocate in quest'area dopo la guerriglia. Come mi è stato riferito da Athiwat la prima fase dell'iniziativa regia aveva visto l'implementazione di programmi di scolarizzazione e assistenza alimentare. Secondo Athiwat, come anche si è visto per la "storia" del viaggio provvidenziale della regina nell'area di Phu Payak, è stato durante un viaggio nella zona di Bo Kluea, che la principessa Phrathep ha espresso il desiderio di aiutare queste popolazioni, la cui povertà aveva prodotto seri problemi di malnutrizione. E' stato solo nel 1999, quattro anni dopo l'inaugurazione del centro e in concomitanza con la forte svolta ecologista implicata nella diffusione dell'Economia della Sufficienza, che la principessa ha voluto che oltre ai programmi educativi e alimentari sorgesse anche un centro di ricerca e sviluppo di tecniche agro-forestali utili alle popolazioni locali.

Secondo Athiwat la ragione di questa svolta derivava dal fatto che la principessa si era resa conto che senza la possibilità di procurarsi da sé il cibo, e dunque senza interventi di carattere agro-forestale, il problema della malnutrizione si sarebbe ripresentato e che fosse dunque necessario promuovere attività dirette alla gestione ambientale. Dunque, la produzione di fertilizzanti naturali e la loro distribuzione ai

contadini locali, la periodica sperimentazione, con l'aiuto di esperti agronomi, di colture come caffè e tè e altra frutta e ortaggi non autoctoni, come fragole e cavoli (scelti per la loro adattabilità ai climi freddi); la realizzazione di una banca del riso; la celebrazione di periodici rituali di santificazione della foresta e l'apertura di due rivendite di prodotti (una nel Centro stesso e una, inaugurata dalla principessa durante la sua visita a Nan nel 2008 e collocata nei pressi del fiume) erano tra le nuove attività promosse nell'ambito del progetto a partire dal 1999.

Durante la sua convenzionale visita annuale alla provincia alla fine del febbraio 2009 Phrathep, il nome con cui la principessa è spesso chiamata dai suoi sudditi, ha raggiunto il Centro di Phu Fa per inaugurare un particolare macchinario capace di avvertire i rischi di esondazione a valle a seconda della quantità delle precipitazioni pluviali in quell'area.

La visita di Phrathep al Centro è stata ripresa dalle televisione locale e nazionale, che ha trasmesso le immagini la sera del 28 febbraio 2009: arrivata al progetto in elicottero la principessa ha visitato i locali del progetto, i laboratori, i campi. Militari, funzionari, monaci e scolaresche, oltre a molti abitanti dei villaggi circostanti, erano presenti all'evento. Phrathep è stata ripresa dalle telecamere mentre parlava con la gente dei villaggi e mentre prendeva appunti.

Durante la visita ha inaugurato l'apertura una nuova cisterna per l'irrigazione dei campi, posta a monte di una collina adiacente a quella che ospita gli uffici del centro. La principessa ha anche compiuto il gesto di piantare ed innaffiare un piccolo un albero di teak a sottolineare l'importanza di conservare e utilizzare con saggezza le risorse della foresta. Parte del servizio televisivo, inoltre presentava il caso di un contadino che ha preso esempio dal Centro e ha messo in atto nei suoi appezzamenti di terreno le stesse tecniche proposte dal progetto della principessa. L'esibizione televisiva di un esempio virtuoso intendeva chiaramente mostrare al pubblico thailandese come la correzione funzionale ed estetica dei paesaggi non avvenga per mezzo della coercizione, ma per volontà dei contadini stessi, che riconoscono l'autorità morale dei sovrani e delle loro iniziative.

Durante la mia prima visita al Centro nel marzo 2009 ho avuto modo di parlare con una ragazza appartenente a uno dei due villaggi-bersaglio. La giovane, che era custode dei locali del Centro, ha spiegato come le fasi iniziali del progetto siano state particolarmente lente e difficoltose: i contadini non avevano fiducia negli operatori responsabili del progetto, e si era anche verificato un caso di corruzione. Infatti i

funzionari del Dipartimento Forestale avevano ricevuto un finanziamento da devolvere ai villaggi-bersaglio per la piantumazione di nuovi alberi nelle rispettive foreste comunitarie, ma questi soldi non sono mai arrivati e a quanto pare erano stati intascati dai funzionari stessi.

La giovane, ad ogni modo, si diceva molto soddisfatta del progetto: ad esempio lei e la sua famiglia erano seguiti dagli agronomi e sebbene la sperimentazione del caffè nel loro appezzamento quell'anno non avesse dato un buon raccolto, allo stesso tempo la giovane si diceva certa del fatto che gli esperti del Centro avrebbero fornito loro altre varietà fino a quando non avessero trovato quella che meglio si adattava a quel tipo di suolo.

Se avessi dovuto giudicare il progetto dalle competenze e dalla forma fisica della ragazza avrei potuto dire che gli obiettivi di alleviamento della povertà per i villaggi – bersaglio era stato perfettamente raggiunto: la ragazza, che aspettava un bambino, pur essendo figlia di rifugiati poveri e senza mezzi, non soffriva affatto di malnutrizione, parlava molto bene il thailandese e usava con disinvoltura i computer del Centro. Mi ha infatti mostrato una Presentazione Power Point da cui secondo lei avrei potuto trarre informazioni sul Centro, e mi ha stampato cartine e grafici dell'area del progetto.

Tuttavia secondo il signor Athiwat, che aveva lavorato per diversi anni nel Centro, anche qui, come a Phu Payak, la partecipazione dei contadini ai cui i progetti erano destinati era molto bassa. I contadini dei due villaggi-bersaglio appartenevano a famiglie di Lua e *khon mueang* laotiani rifugiati in Thailandia dopo la rivoluzione in Laos. I *mueang* erano cristiani, mentre i Lua erano animisti.

Soprattutto questi ultimi secondo Athiwat non partecipavano alle iniziative promosse dal Centro proprio perché non sufficientemente invogliati a farlo; la maggior parte delle iniziative era diretta dall'alto e i contadini erano di continuo incolpati di non saper gestire appropriatamente le risorse forestali e di utilizzare tecniche agricole sbagliate. Sebbene non espressamente coercitivo, il progetto veniva generalmente visto come un'imposizione dall'alto. Secondo Athiwat:

“Loro non si sentono padroni del progetto, sentono che padrone del progetto sono altre persone che loro non conoscono affatto e che non danno loro alcuna possibilità di scelta. Questo è un grosso problema e anche Phu Payak ha lo stesso problema: quando ci sono i soldi i contadini vengono e si uniscono alle attività, altrimenti a loro non interessa far parte del progetto... a dir la verità noi dovremmo ascoltarli, andare da loro e chiedere esattamente di cosa hanno bisogno. Invece arrivano al progetto gli esperti di Bangkok e dicono loro: fate così e fate così. Il progetto fornisce gratuitamente semi e fertilizzanti ai contadini locali ma poi queste cose vengono a mancare con la sospensione dei finanziamenti. I contadini non possono

dipendere dal progetto, bisogna dare soluzioni che permettano loro di rendersi auto-sufficienti. (...) Ci sono problemi con la foresta perché il modo di vivere della gente di questi villaggi è connesso alla foresta, da cui estraggono soprattutto cibo e che per loro è come un supermercato, non possono farne a meno”.

La scarsa partecipazione al progetto, a mio avviso, era anche testimoniata dal paesaggio che circonda l’area in cui sono collocati uffici e laboratori. Tutto intorno agli uffici del progetto regio di Phu Fa, posti in cima ad una collina, si può ammirare lo scenario del progetto, leggibile anche attraverso un grafico planimetrico ricco di icone colorate e didascalie, che rappresentano la disposizione delle varie colture nei diversi appezzamenti di terra nell’area su cui ricade il progetto.



Il grafico del progetto di Phu Fa collocato in un punto panoramico e che illustra le disposizioni delle differenti colture nell’area di sperimentazione

Il grafico, che testimonia l’artificio paesaggistico di cui il progetto è espressione, è apposto su un cartello in un punto panoramico: sebbene il colle su cui sorge il progetto sia coltivato ad arte e terrazzato per ospitare una grande varietà di alberi da frutta, ortaggi e riso, proprio di fronte all’area, quando vi ho fatto visita, era possibile

vedere campi bruciati da poco, segno distintivo del fatto che anche nelle immediate vicinanze i contadini continuavano a praticare le tecniche taglia e brucia esplicitamente scoraggiate dai tecnici di Phu Fa.

Nel vedere questo paesaggio ibrido, l'imperfezione del campo bruciato e fumante di fronte alla perfezione della campagna rigogliosa di Phu Fa, e nell'immaginare i contadini appiccare il fuoco (la notte, e non sotto gli occhi dei responsabili del progetto), mi è parso evidente che quei campi bruciati tutto intorno parlavano di una quasi sfacciata resistenza al progetto.



Un campo bruciato di fronte al punto panoramico del Centro Phu Fa

Interessata alla percezione della gente dei villaggi intorno a Phu Fa, con Tao, mi sono recata a Ban Huai Loi, il primo villaggio Lua che è possibile incontrare in direzione di Santisuk. Ho potuto constatare che in direzione del villaggio, che sorge lontano dalla valle (mentre il Centro della principessa è collocato in cima ad un pendio che si affaccia sulla valle in cui scorre il torrente Mang) la strada non era stata asfaltata come intorno al centro, ed era dissestata e piena di buchi. Le colline intorno erano brulle, deserte.

Con Tao, dopo una breve sosta in una casupola all'inizio del sentiero che dalla strada conduce al villaggio, abbiamo incontrato nel centro dell'insediamento alcuni uomini

che cenavano intorno a un fuoco e, dopo esserci presentati, abbiamo fatto loro qualche domanda sul progetto della principessa.

Dopo qualche titubanza e sospetto gli uomini hanno rivelato che la zona soffre di una grave carenza d'acqua e che chi, tra loro, aveva provato a utilizzare le sementi e le tecniche fornite dal progetto regio di Phu Fa non aveva ottenuto buoni risultati. Avevano fatto presenti i loro problemi al personale del Centro molte volte ma, stando alle loro parole, nessuno si è più fatto vivo per risolverli e per questo gli abitanti del villaggio pensavano di spostarsi e ricostruire le case altrove. Il loro atteggiamento era di scetticismo e rassegnazione: si sentivano ignorati. Le parole dei rappresentanti di Ban Huai Loi, a mio avviso, davano risalto al fatto che le eterotopie ambientali costruite dalla monarchia nell'area di Nan somigliano a palcoscenici che tendono ad escludere certi soggetti e a valorizzarne altri, a rendere protagonisti alcuni individui e gruppi e ad offuscare la presenza di altri "personaggi", oppure a riconoscere certe espressioni ecologiche e paesaggistiche ponendone altre in ombra o in cattiva luce.

Un'ultima questione riguarda infine il paradigma eco-buddista e la specifica impronta culturale dei progetti regi. Mentre a Phu Payak ho riscontrato una minore presenza della retorica eco-buddista, il Centro di Phu Faa – geograficamente più vicino alle valli occupate dai *khon mueang* - promuove attivamente la consacrazione di foreste e lo stesso Ajan Somkit da Santisuk si reca periodicamente nell'area del progetto per seminari di formazione.

Nella Presentazione su Power Point mostratami dalla custode veniva fatto esplicito riferimento alla Economia della Sufficienza del Re. Nell'area di Phu Fa viene posta meno enfasi sull'identità etnica dei due villaggi oggetto dell'intervento: ad esempio, la custode del Centro mi ha mostrato una presentazione in Power Point destinata a far conoscere il Centro a studenti e turisti e qui non si fa affatto riferimento ai locali come a Lua, *khon mueang*, Hmong o Mien ma solo con la definizione "popolazione delle colline". Sebbene il progetto si proponga di "conservare l'ambiente e la cultura autoctoni (*watthanatham thong thin*), come compare ancora una volta in una delle diapositive della presentazione in Power Point, non è affatto chiaro di quale cultura si tratti. Per la presentazione in Power Point erano state scelte immagini di monaci buddisti, riti di consacrazione delle foreste e *sueb chataa mae nam*, il rito di allungamento della vita dei fiumi, praticati da monaci buddisti. Nessun rituale cristiano o animista viene esibito agli occhi di possibili visitatori, nessun riferimento

alle espressioni culturali tipiche dei Lua, o almeno a giudicare da questa presentazione ufficiale.

In sintesi, a giudicare dalla funzione e dall'aspetto dei progetti regi di Phu Fa e Phu Payak, la capacità di ristabilire il rapporto di sudditanza e di mantenere il potere per la monarchia passa ancora, come anche propongono i modelli teorici proposti da storici e antropologi del Sud Est Asiatico, dalla capacità di promuovere opere di utilità pubblica e per la comunicazione sfarzosa della propria potenza. La grande differenza rispetto alla tradizione, tuttavia, non va ricercata solo nella nuova vocazione ecologista dei regnanti thailandesi, ma anche e soprattutto nella articolazione e manipolazione di immagini e immaginari di stampo ambientalista che soggiace alla realizzazione e pubblicizzazione dei progetti regi.

Tale manipolazione ha l'effetto di attualizzare il potere simbolico della monarchia: l'uso politico della relazione tra la monarchia, la foresta e l'agricoltura e la spettacolarizzazione dell'ordine ambientale ideale come strategia di propaganda permettono infatti di rendere effettiva la relazione di dominio sulla popolazione e sulle risorse naturali. Tale effettività si fonda anche sulla rimozione delle identità scomode, sulla loro "generificazione" (Delcore, 2004:4). Come suggerisce Debord in una delle più suggestive formulazioni de *La società dello spettacolo*: "Lo spettacolo non è un insieme di immagini, ma una relazione sociale fra persone mediata da immagini" (Debord, 1990[1967]:10, preposizione 4). Se questo è vero per tutte le agenzie del dramma ambientale nell'area di Nan, è vero a maggior ragione per l'entità che occupa il vertice della piramide sociale thailandese e per le relazioni "immaginarie" che questa cerca di stabilire – o ristabilire - con i suoi sudditi alle soglie del X regno.

5.3. Oro nascosto dietro la schiena del Buddha. Riforestazione, terrazzamenti e ri-territorializzazione politica

5.3.1. Nuovi iconemi del paesaggio rurale e nuove narrative ambientali: i terrazzamenti

In questo paragrafo voglio riflettere sulle forme di spettacolarizzazione della natura connesse alla diffusione della tecnica dei terrazzamenti sulle colline del nord del paese. Uno degli iconemi paesaggistici, per dirla con Turri, comuni a tutti i progetti regi di bio-agricoltura nell'area di Nan sono, infatti, i terrazzamenti.

Questa tecnica, che consiste nel ricavare file di terrazze dell'ampiezza di cinque metri circa sulle dorsali delle colline, secondo agronomi e geografi dei progetti regi costituiscono espedienti per aumentare la superficie coltivabile senza che le coltivazioni si debbano espandere in aree di foresta. Rendendo pianeggianti i pendii scoscesi questa trasformazione strutturale permette anche di coltivare vegetali che sarebbe altrimenti impossibile piantare sulle dorsali collinari. L'orizzontalità delle terrazze, inoltre, aiuta ad arginare i rischi di erosione pluviale, poiché l'acqua piovana scende a valle più lentamente ed è trattenuta da piccoli argini (che nei progetti regi sono generalmente bordati di strisce di Vetiver).

Tra le virtù delle terrazze vi è anche quella di rendere possibile la coltivazione dei suoli terrazzati più volte nello stesso anno e per più anni di seguito senza dover ricorrere al debbio, al maggese e ai sistemi rotazionali. Questo non solo permette di lasciare più spazio alla foresta, ma anche di ottenere un effetto paesaggistico particolarmente gradevole agli occhi dei turisti. Secondo gli esperti i terrazzamenti implicano la sedentarizzazione delle pratiche agricole e la possibilità di coltivare di continuo gli appezzamenti, senza doverli mai abbandonare a causa dell'erosione.

I terrazzamenti, tuttavia, sono poco apprezzati dalle popolazioni che abitano le colline. I Lua di Ban Huai Loi, ad esempio, sono scettici sull'utilità delle terrazze. E' molto faticoso realizzarle: ci vogliono infatti mesi di lavoro collettivo per realizzare pochi *rai* (1 *rai* corrisponde a circa 1,6 ettari) di "scalinate". Inoltre i Lua, come mi ha fatto presente una donna del villaggio di Ban Huai Loi, presso il Centro di Phu Fa, non credono che sia possibile coltivare per più anni lo stesso appezzamento poiché è necessario lasciare il tempo al terreno di rigenerarsi. Per i contadini Lua che praticano le tecniche taglia e brucia su pendii scoscesi e utilizzano le tecniche rotazionali perché garantiscono la fertilità di suoli su cui si semina, la foresta sui pendii deve essere in parte ricresciuta prima di procedere a nuove piantagioni. La maggior parte degli alberi, come mi ha spiegato la donna di Ban Uai Loi stringendosi forte il braccio sinistro tra le dita della mano destra, deve avere un tronco spesso quanto il braccio di un uomo adulto prima di essere tagliato di nuovo: queste condizioni sono indispensabili e sono il segno che il suolo si è rigenerato a sufficienza ed è pronto ad ospitare altre coltivazioni. Agli occhi dei Lua, soprattutto tra i più anziani, i terrazzamenti nelle parti più alte e ripide dei pendii costituiscono una vera e propria sfida ai saperi pratici grazie a cui i loro genitori e i loro nonni hanno programmato e gestito di anno in anno le prassi agricole per la sussistenza in quest'area.

E' importante mettere in luce come la tecnica dei terrazzamenti sia stata molto pubblicizzata dai media nazionali alla fine del decennio 2000-2010. Qui, dunque, mi concentrerò su un particolare esempio e porterò l'attenzione su due articoli comparsi sui quotidiani nazionali nella primavera del 2009 e riguardanti il diffondersi della tecnica dei terrazzamenti presso la popolazione Lua del villaggio di Ban Paa Yang (distretto di Pua) nel Parco del Doi Phu Kha. Gli articoli sono tratti dai due maggiori quotidiani nazionali, The Nation e The Bangkok Post, e dal loro esame è possibile dedurre la retorica egemone sottostante alla realizzazione dei terrazzamenti nelle aree collinari nord-tailandesi.

In sintesi, quello che i due articoli vogliono trasmettere al pubblico dei lettori è l'idea che sia la gente dei villaggi a optare deliberatamente per la scelta di terrazzare i pendii, un fatto che, come testimoniano le parole della donna di Ban Huai Loi, e come ho potuto appurare recandomi nel villaggio di Ban Paa Yang citato dagli articoli, non è del tutto verosimile.

L'articolo di Anchalee Kongrut pubblicato sul quotidiano The Bangkok Post l' 11 giugno 2009, intitolato "Scalinata verso il paradiso" ("*Stairway to heaven*") e sottotitolato "La coltivazione del riso sulle terrazze è un'opzione per le tribù etniche delle colline che stanno esaurendo la terra su cui coltivare", racconta la storia di un maestro del villaggio, un Lua, che ha cercato di convincere la gente del suo villaggio a terrazzare e ha incentivato questa pratica utilizzando i fondi scolastici e facendo fare i primi esperimenti ai giovani del suo villaggio natale. Riporto di seguito alcuni stralci dell'articolo.

Somnuek, un tribale Lua, crede che il metodo tradizionale di coltivazione (riferito alle tecniche rotazionali) vada aggiustato perché consuma troppa terra. Durante una gita in un villaggio agricolo in Cina questi ha pensato che le tecniche dei terrazzamenti usate in questo luogo per coltivare il riso potessero essere una risposta per i problemi agricoli nella sua terra natia (...) "Mi sono stupito del fatto che ignorassimo la tecnica dei terrazzamenti(...) Dobbiamo attaccarci per forza alla tradizione mentre il mondo cambia' si è chiesto il maestro.(...) Inventata nella Cina antica questa forma di utilizzo della terra è utilizzata per salvare spazio, ed è prevalente in paesi come le Filippine, l'Indonesia e la Cina. (...)

La storia continua con un riferimento al fatto che nel 2001 il maestro ha acquistato del terreno per le attività extra-curricolari degli alunni e ha cominciato a far terrazzare questo piccolo appezzamento. Allo stesso tempo, tuttavia, l'autore dell'articolo sottolinea come:

Il punto di svolta per la realizzazione di risaie su terrazze è stato nel 1999, quando le autorità hanno dichiarato oltre 160, 000 ettari di foresta nella provincia di Nan (...), Parco Nazionale-Molti villaggi, incluso Ban Paa Yang, (...) sono diventati improvvisamente parte del Parco Nazionale. Gli abitanti si sono trasformati improvvisamente in occupanti illegali, dal momento che gran parte di loro non hanno diritti sulla terra. ‘Avevamo paura di essere sgomberati’ (...) dice Kham Panasant, un contadino che ora coltiva riso sulle terrazze (...). Come altri Kham non aveva documenti di proprietà ma all’intero villaggio è stata garantita l’impunità se avessero aiutato a proteggere la foresta e se le loro pratiche agricole avessero colpito il meno possibile l’ambiente.

L’articolo, inoltre, sottolinea come dal 2006 i terrazzamenti siano stati incentivati dall’elargizione di fondi e rimborsi da parte delle autorità, attraverso il progetto JOMPA (Jointed Management Project), programma finanziato da un’agenzia di sviluppo danese (DANIDA) e gestito da un coordinamento tra i tecnici della Divisione per i Parchi Nazionali del RFD e da un’assemblea di NGO locali (tra cui anche OKST) che fa capo alla Fondazione Raks Thai⁸³. Per quanto Somnuek vanta il primato di aver portato per primo nel 2001 i terrazzamenti a Ban Pa Yang, di fatto le autorità avevano già esercitato pressioni per scoraggiare l’agricoltura nomadica, dunque l’azione di Somnuek rappresentava un allineamento alle direttive egemoni. La pioggia di fondi per realizzare i terrazzamenti ha favorito l’adozione di questa tecnica sui pendii del Doi Phu Kha più di quanto non abbia fatto l’iniziativa personale dei contadini su cui i giornali nazionali pongono invece l’enfasi.

Il mito del maestro pioniere dei terrazzamenti rappresenta di per sé una forzatura retorica: la spettacolarizzazione della vicenda di Somnuek permette al lettore di pensare ai terrazzamenti come a qualcosa che scaturisce “dal basso”, qualcosa di democratico e desiderabile, buono e giusto. Come ogni storia buona a pubblicizzare particolari visioni del conflitto per le risorse, la storia di Somnuek è stata oggetto dell’interesse di un altro importante quotidiano in lingua inglese, The Nation.

83 <http://www.raksthai.org/eng/index.php>



Il paesaggio “sbagliato” di Ban Pa Yang, forgiato dalla tecnica “taglia e brucia” praticata dagli agricoltori semi-nomadi Lua e Hmong all’interno del Parco Nazionale del Doi Phu Kha

Nelle stesse settimane dell’aprile 2009 sul quotidiano “rivale” del Bangkok Post è apparso un articolo, molto simile nei contenuti e che non è dunque necessario citare, sullo stesso caso del maestro di Ban Pa Yaang. Il titolo dell’articolo era *Inspiration on the hills*. I titoli di entrambi gli articoli enfatizzavano estremamente la positività dei mutamenti in atto, mettendo in risalto, con la parola *haeven* e con la parola *inspiration*, anche l’impatto estetico quasi sublime di questi interventi, la cui resa paesaggistica sembra addurre ulteriori giustificazioni alla loro assoluta ed inequivocabile bontà. Evidentemente i due articoli tendevano a recensire in modo positivo lo spettacolo ambientale in atto, ovvero la conversione ai terrazzamenti sul Doi Phu Kha, salutando questa la nuova tecnica come un rimedio percorribile per i contadini e come qualcosa a cui anche i gruppi etnici semi-nomadi delle colline cominciano a credere.

Sapendo che i terrazzamenti sono per lo più invisibili alle popolazioni Lua ho però ritenuto opportuno analizzare le discrepanze tra la messa in scena dell'ordine ambientale realizzata mediante la costruzione della notizia e il contesto a cui questa si riferiva.

Recandomi nel villaggio Lua di Ban Paa Yang con il mio interprete Tao nel settembre 2009, abbiamo ricevuto una versione diversa della storia dei terrazzamenti intorno al piccolo insediamento. Un aiutante del capo-villaggio ci ha rilasciato una lunga intervista la cui sostanza contraddiceva in buona parte le affermazioni degli autori dell'articolo. Se l'aiutante del capovillaggio non si fosse messo quasi a ridere quando Tao ha tradotto l'articolo del Bangkok Post non avrei dato forse troppo peso alle discrepanze tra le differenti versioni della storia, ma evidentemente quella pubblicata dai giornalisti doveva sembrargli ridicola.

Secondo l'uomo, infatti, il maestro del villaggio non era originario di Ban Paa Yang, ma veniva da Pua ed era un *khon mueang*. I terrazzamenti nelle aree coltivate dagli abitanti di questo minuscolo insediamento Lua, collocato in un'area impervia a cui si giunge passando da sentieri ripidissimi e non asfaltati, risalgono a qualche anno prima dell'iniziativa del maestro di città, che secondo il rappresentante del villaggio non aveva avuto successo nella sua proposta e in quegli anni stava semplicemente cercando di convincere i contadini locali a utilizzare tecniche incentivate da altre due categorie di attori istituzionali, impegnate in questo in modo ben più energico ed effettivo.

Egli si riferiva innanzitutto agli agenti del Parco Nazionale del Doi Phu Kha, che dalla fondazione del parco e, più avanti con l'aiuto della ONG locale Raks Thai, avevano implementato un programma di terrazzamenti nell'area adiacente al villaggio; in secondo luogo l'aiutante del capo villaggio aveva in mente gli agronomi di un progetto regio iniziato nel 2007 sotto il patrocinio di re Phumipon proprio sul pendio sottostante l'insediamento, che appunto era completamente terrazzato. I contadini, in sostanza, erano stati indotti a terrazzare i propri appezzamenti non per iniziativa del maestro elementare, ma per via del fatto che lo stato e la monarchia dal 1999 in poi hanno cominciato a stanziare fondi perché questo avvenisse.



A Ban PaYaang con l'agronomo del progetto regio ospitato nel villaggio

Come è accaduto anche per Phu Fa e Phu Payak, almeno secondo quanto affermato dal vice del capo-villaggio, quando sono venuti meno i fondi i contadini che per un certo periodo avevano ricevuto un salario per realizzare i terrazzamenti sono tornati alle pratiche ecologiche consuetudinarie.

Della fiaba dei quotidiani nazionali, dopo un mio breve sopralluogo a Ban Paa Yang, restava dunque ben poco, mentre ad emergere con evidenza era come il regime di spettacolarizzazione messo in moto dai reporter fosse incline a fornire una visione idealizzata delle comunità di villaggio (come mostra anche l'articolo di Sanitsuda Ekhachai preso in esame nel precedente capitolo) e del loro rapporto con l'ambiente. Il depotenziamento dei soggetti appartenenti ai gruppi di coltivatori nomadi è una delle implicazioni più rilevanti della costruzione della storia di Ban Paa Yang, dal momento che sono non sono loro i veri registi della lenta conversione ai terrazzamenti nelle aree collinari della provincia di Nan come i media popolari, nella veste di "recensori" dello spettacolo ambientale, paiono enfatizzare.

I Lua che accolgono l'iniziativa dei terrazzamenti vengono dipinti come eroi ambientali, mentre quelli che persistono nella coltivazione "taglia e brucia" vengono indirettamente accusati di essere fautori del danno ambientale e della propria stessa marginalità. Le eventuali resistenze ai terrazzamenti, comprovate dal persistere di colline deforestate e bruciate all'interno del parco, sono quasi del tutto omesse, o al limite imputate all'obsolescenza delle tecniche tradizionali più che a una espressione di dissenso. Dunque la tendenza a presentare nuovi iconemi ambientali come i

terrazzamenti (ma qualcosa di analogo si era già visto con il vetiver nel Terzo Capitolo) come soluzioni pratiche ed estetiche apprezzate dai dagli agricoltori delle colline, coincide con la necessità di “camuffare” le dinamiche di potere soggiacenti al rifacimento dell’ordine ambientale nell’area di Nan, dinamiche fatte di imposizioni e resistenze che i media espungono dalla scena.



Terrazzamenti a Ban Pa Yang

5.3.2. Il futuro conservatore del paesaggio di Nan. Il progetto Pid Thong Lang Phra

Uno dei processi che ha catturato maggiormente la mia attenzione negli ultimi mesi della ricerca a Nan riguarda la realizzazione del mega-progetto di terrazzamenti e conservazione forestale Pid Thong Lang Phra (PTLP), che ricadrà su tutta l’area settentrionale della provincia in corrispondenza del bacino superiore del fiume Nan. L’ideazione e implementazione del progetto ha visto coinvolti molti degli attivisti appartenenti alla rete di Hug Mueang Nan.

L’evento che ha segnato l’inizio di PTLP è stata una conferenza tenutasi presso l’Hotel Thewada di Nan alla fine del marzo 2009 e che ha riunito sullo stesso palcoscenico attivisti come Bohm e Aeng di OKST, Somruey di Joko Center, Pat

Khansalee della Rete delle Foreste Comunitarie di Nan, alcuni amministratori locali come Po del Ufficio di Agricoltura di Nan, membri del RFD e della Divisione per i Parchi Nazionali, i leader di molti villaggi e non ultimo il personale legato al progetto regio di Doi Tung di Chiang Rai, voluto dalla madre di re Phumipon, la regina madre Srinagarindra⁸⁴.

La conferenza è solo il primo degli eventi spettacolari legati alla realizzazione di questa vastissima iniziativa patrocinata dalla monarchia.

Il nome del progetto è di chiara ispirazione buddista ed è sufficiente a permettermi di includere la totalità delle iniziative e degli spazi che verranno promossi e modellati nell'ambito del progetto stesso nell'insieme degli spettacoli ambientali di stampo eco-buddista. “*Phid Thong Lang Phra*” significa infatti “oro nascosto dietro la schiena del Buddha” e si riferisce alla pratica di apporre foglietti d'oro sulle statue di Buddha come ex voto, per accumulare meriti. Apporre una fogliolina d'oro dietro le spalle del Buddha significa, come recita un motto locale, fare qualcosa di buono senza farsi vedere, senza esibire il proprio merito; fare del bene con modestia.

In realtà il progetto avrà proporzioni tutt'altro che modeste e negli ultimi mesi della mia ricerca su campo ha cominciato ad essere largamente pubblicizzato a Nan. La nuova iniziativa fa parte di una rete di iniziative dell'Ufficio del consiglio per i progetti regi di sviluppo (ORDPB) iniziato in onore del Ottantesimo compleanno del re e la cui filosofia è quella di portare in molte località del paese le situazioni adatte ai problemi ambientali secondo l'Economia della Sufficienza e rendendo fruibili i progetti da parte dei turisti. Questo secondo obiettivo, esplicitamente dichiarato più volte in un opuscolo informativo stampato da Dipartimento per l'Irrigazione del Ministero dell'Agricoltura presentare il progetto, rappresenta un indizio della particolare funzione dell'estetica paesaggistica nei progetti regi (Phid Thong Lang Phra, 2009).

Anche questo neonato spettacolo dello sviluppo rurale thailandese diretto dalla monarchia ha già goduto di prestigiose recensioni da parte dei giornali in lingua inglese. Il Bangkok Post, ad esempio, nel numero del 5 aprile del 2009 ha dedicato al progetto un interessante dossier, intitolato *Reviving the Fortunes of Nan* (resuscitare le fortune di Nan, di Sombat Rasakun) di cui riporto alcuni stralci utili a comprendere le

⁸⁴ <http://www.doitung.org/>

ragioni e la sostanza del progetto, ma anche il particolare tipo di retorica utilizzata dal giornalista per presentare questo ennesimo spettacolo ambientale.

“Le esondazioni nelle aree collinari sono rare, ma nel 2006 le dorsali collinari deforestate sovraccaricate da giorni e giorni di pioggia sono collassate in fiumi di fango, invadendo la provincia montagnosa di Nan. Anche il capoluogo provinciale è stato inondato, poiché il fiume Nan ha rotto gli argini e campi ed abitazioni sono stati danneggiati (...) Tali disastri non colpiscono solo le province dei bacini settentrionali, ma anche quelle che si trovano a valle possono avere problemi come la siccità e le inondazioni. Nan è nella parte settentrionale del bacino fluviale ed è uno dei maggiori tributari del più grande fiume del paese, il Chao Phraya. La frequenza di disastri naturali nel bacino ha portato lentamente all’ideazione di un’iniziativa per risolvere i problemi delle aree sorgive che ha visto i leader di varie organizzazioni, la gente dei villaggi, gli ambientalisti e i funzionari statali riunirsi di recente nella provincia di Nan per discutere su come affrontare la crisi nazionale. Lavorando e coordinandosi con l’Istituto per lo sviluppo delle Organizzazioni al livello delle Comunità (facente capo al Ministero dello Sviluppo Umano e della Sicurezza), la Fondazione Chai Patthana e alcuni funzionari locali, così come con funzionari e altre organizzazioni locali, il progetto Phid Thong Lang Phra ha realizzato un seminario di due giorni con i maggiori manager dei progetti regi, i maggiori esperti di gestione delle acque, funzionari provinciali e oltre 200 rappresentanti dei villaggi (...) con l’obiettivo di ridurre la deforestazione e migliorare la qualità della vita della gente. L’obiettivo del progetto è quello di ripiantare alberi su 1, 28 milioni di ettari di terra e di iniziare attività e creare progetti di sviluppo (...) per gestire le risorse idriche e per la sostituzione di alcune culture. Il progetto agirà solo per ciò che concerne il coordinamento. Sarà la gente ad essere padrona del progetto e ad operare. (...) Oltre ai programmi di sviluppo il progetto ha anche presentato la filosofia dell’Economia della Sufficienza del re come un approccio percorribile per raggiungere i fine comune di uno sviluppo stabile, equo e durevole per il paese (...).

Secondo alcuni dei manager del progetto, come riportato dall’autore dell’articolo, il problema della partecipazione dei locali costituisce un’importante discriminante per il successo del progetto. Sombat Rasakun riporta alcune delle loro dichiarazioni: “Se vogliamo ripiantare la foresta dobbiamo anche preparare la gente (...)”. E ancora “Il fattore più importante nella gestione delle risorse naturali è la partecipazione pubblica e la prevenzione del conflitto tra le comunità e le agenzie governative”.

L’articolo continua con un riferimento al passato comunista dell’area di Nan:

Nan una volta era conosciuta come una roccaforte del Partito Comunista della Thailandia. Alcuni compagni, che erano poveri contadini, sono stati lasciati in povertà. Per sopravvivere nel nuovo mondo capitalista alcuni membri dell’Esercito di Liberazione Popolare della Thailandia hanno impiegato il proprio sapere riguardo alle tecniche militari di guerriglia (...) per mobilitare la popolazione dal basso nelle aree rurali e per realizzare delle reti di mutuo soccorso tra le comunità.

Secondo alcuni dirigenti del progetto l’utilizzo di queste reti di ex-combattenti comunisti può favorire la realizzazione del progetto su tutta l’area del bacino settentrionale del Nan.

L'articolo si conclude con un riferimento alle parole del governatore di Nan, un takhsiniano, che durante il convegno del marzo 2009, di fronte alle richieste dei leader dei villaggi sulla vera destinazione dei fondi avrebbe detto che si sarebbe occupato di persona perché le organizzazioni provinciali affinché investano nel progetto. L'autore del Bangkok Post conclude scettico sulle parole del governatore:

“Nessuno sa se la definizione di ‘sviluppo’ data dal governatore sia la stessa perseguita dal progetto PTLP. C'è solo la speranza che i pubblici funzionari in un paese dal sistema burocratico obsoleto, comincino a sviluppare le risorse idriche mediante processi di sviluppo che non siano gestiti dalle singole province, come è stato fatto negli ultimi 100 anni, ma che siano concepiti sulla base del sistema idrico del paese nel suo complesso.”

La dichiarazione apparentemente progressista del giornalista del Bangkok Post, che come è risaputo è un quotidiano vicino ai conservatori antitakhsiniani (la monarchia, l'esercito, il Partito Democratico ed il movimento denominato PAD, People Alliance for Democracy), nasconde il proprio appoggio a questi gruppi, favorevoli all'accentramento dei processi di sviluppo e gestione delle risorse. Il Nan, infatti, fa parte del bacino del Chao Phraya, nella regione centrale che ospita la capitale Bangkok: una migliore gestione delle sue acque andrebbe di certo a beneficio dell'economia agricola di questa vasta regione risicola, più ancora che alle comunità Lua, costrette modificare integralmente le proprie esistenze per portare più acqua al Chao Phraya. Ancora una volta è l'arboreizzazione dell'immaginario a dominare la narrativa centrale del progetto: più foresta significa più acqua e dunque più produttività agricola.

Ho potuto constatare che la realizzazione del progetto, che appariva molto promettente a giudicare dall'articolo del Bangkok Post, a Nan è stata da subito piuttosto controversa, perché fin dall'inizio ha coinvolto gli attivisti professionisti di Nan e molti funzionari e notabili urbani, prima ancora che la gente dei villaggi. Il progetto è espressione delle visioni delle élite urbane legate all'apparato di sviluppo della monarchia e prevede che fino al 2021 le associazioni e le agenzie governative siano dirette da una squadra di tecnici che fanno capo al progetto pionieristico di Doi Thung, a sua volta presieduto dall'aristocratico Disnadda Diskul⁸⁵, che nel 2009 ha visitato spesso la provincia.

85 Influenza consigliere della casa reale questo personaggio è un paladino piuttosto esuberante dell'ambientalismo monarchico thailandese ed era presente anche al Seminario di fondazione dell'Assemblea

I funzionari di Doi tiung hanno aperto il primo ufficio direttivo non tra le montagne di Chalerm Prakiet (distretto-pilota del progetto), ma in centro città a pochi passi dal museo cittadino e del Wat Phu Min. L'edificio che ospita l'ufficio direttivo è stato scelto per le sue ampie vetrate, oltre che per la posizione centrale. Gli ambienti erano quelli di un vecchio ufficio appartenuto all'agenzia aeroportuale. Dalle vetrate dell'edificio, nei mesi successivi alla mia ultima visita, si sarebbe potuto ammirare il plastico del progetto, la riproduzione tridimensionale dell'area del bacino ricoperta dai nuovi terrazzamenti. E' in questo ufficio che si sono svolti i molti eventi-spettacoli di presentazione del progetto, a cui , ancora una volta, partecipavano in buona parte esperti, operatori, burocrati, militari, giornalisti, accademici e quasi mai anche i leader dei villaggi locali a cui PTLP è destinato.

Il progetto prevede che i primi fondi fossero destinati a tecnici e facilitatori reclutati tra il personale delle associazioni e degli uffici governativi, come OKST, Joko, ai membri dell'Ufficio di Agricoltura che si occupavano di agricoltura estensiva e di formazione, ai militari del Dipartimento Forestale. I manager del progetto regio PTLP avevano inoltre favorito la formazione di un'assemblea della società civile di Nan che riunisse esponenti autorevoli tra ex-amministratori, funzionari locali e leader di ONG locali, più altri personaggi strategici, molti dei quali di orientamento conservatore. Tra i membri dell'Assemblea ho incontrato gli stessi protagonisti della scena ambientalista di Nan, come Po, dell'Ufficio di agricoltura di Nan, Somruey di Joko, Phra Khru Pithak.

La possibilità di esprimersi sul progetto ed i fondi sono stati in primis assegnati a questi esponenti della società civile, e non direttamente ai contadini, a cui spettano donazioni di bestiame, sementi, attrezzi agricoli e così via.

Pid Thong Lang Phra , insomma, a molti in provincia deve essere apparsa come una forte ingerenza da parte dei dirigenti vicini agli ambienti monarchici. Questo fatto mi è parso chiaro quando una sera la babysitter di mio figlio, il cui soprannome è Cake ed era una studentessa proveniente da un paesino collocato a circa dieci chilometri da Nan, mi ha chiesto con sospetto:

Cake: ma anche tu fai parte del progetto Pid Thon Lang Phra?

Nazionale delle Foreste Comunitarie tenutosi a Bangkok nel 2008 (si veda il Quarto Capitolo) dove durante l'assemblea aveva proclamato la necessità di piantare un milione di alberi in tutto il paese per il compleanno del re e aveva accusato i sudditi thailandesi di non comprendere l'importanza della conservazione della ricca bio-diversità del paese.

Amalia: no, sto solo raccogliendo dati sulle persone che ci lavorano, che sono le stesse che portano avanti progetti di sviluppo a Nan.

Cake: Ecco, appunto...è una cosa scandalosa, adesso arrivano questi e daranno tutti i soldi a quelli delle ONG. Il ragazzo di una mia amica lavora per una di quelle e in un mese gli hanno triplicato lo stipendio...mentre a quelli senza soldi e senza possibilità come noi, niente. E' sempre così, e poi dicono che ci stanno aiutando. In realtà vogliono che qui diventiamo tutti Magliette Gialle...

Cake, poco più che ventenne, da che ci siamo conosciute nel 2008, mi ha spesso ripetuto di essere filo-takhsiniana convinta, così come molti dei suoi coetanei provenienti da famiglie povere, perchè grazie a Takhsin era riuscita ad avere dallo stato i soldi in prestito per studiare.

Il coinvolgimento degli attivisti del network di HMN nel nuovo progetto era dovuto al fatto che proprio uno di loro, Bohm Thanaphet di OKST , aveva avuto l'idea di chiedere ai tecnici progetto di Doi Thung sostegno nella realizzazione del coordinamento tra le comunità del bacino superiore del fiume Nan per una più efficace gestione delle acque e per la riforestazione dell'area. Anche l'idea del coordinamento delle reti civili locali, legate tra loro dalla comune militanza di molti leader di villaggio nel PLAT (l'Esercito di Liberazione Popolare di Thailandia, braccio destro del fuorilegge Partito Comunista Thai) era stata un'idea di Bohm, che credeva che la memoria comunista – coagulata attorno alla Rete per lo sviluppo della cittadinanza thailandese (*khruakhai pu ruam kan patthana chaat thai*)⁸⁶ - potesse essere un sistema utile a rendere più efficace la partecipazione e la cooperazione dei villaggi al tradizionale lavoro delle ONG locali.

Secondo Phi Bohm lo sforzo congiunto delle comunità insediate nei distretti settentrionali di Pua, Bo Kluea, Chalerm Prakiert e Thung Chang avrebbe permesso, col tempo, di gestire meglio le risorse di acqua e foresta col fine di evitare esondazioni del Nan, di evitare il disseccamento del fiume nella stagione calda e di beneficiare

⁸⁶ Questo network, fondato all'inizio degli anni Ottanta e operativo negli anni successivi all'amnistia (1983) è stato fondato dall'esercito thailandese per favorire l'ammutinamento "a catena" dei comunisti e l'integrazione dei gruppi etnici che avevano militato nel PLAT dopo la Guerra Fredda, e costituisce ancora oggi un riferimento identitario molto importante per i Lua del bacino settentrionale del Nan e per gli ex-combattenti di tutta la Thailandia. I programmi di assimilazione culturale implicati nel programma implicavano la scolarizzazione, il noviziato buddista e la leva nell'esercito thailandese. Accomunati da questa esperienza molti ex-comunisti si riferiscono a questa Rete che organizza eventi in memoria della militanza comunista in tutto il paese, e in particolare nell'Isan, roccaforte orientale del PLAT. Come già evidenziato nel Primo Capitolo secondo alcuni miei informatori (ex-combattenti dei villaggi Lua di Ban Don Klang e Mae Sanan nel distretto di Santisuk a Nan), buona parte dei membri della Rete per lo sviluppo della cittadinanza thailandese sono oggi sostenitori dell'Fronte Unito contro la Dittatura. (United Front Against Dictatorship, UDD).

all'agricoltura nella valle risicola del Chao Praya (che secondo alcuni raccoglie il 30-40% delle acque del Nan), da cui dipende buona parte dell'economia nazionale.

Nel chiedere aiuto ai tecnici di Doi Thung perché aiutassero OKST e altre organizzazioni a realizzare questi obiettivi forse nemmeno lui si sarebbe aspettato di attirare sulla provincia l'inarrestabile macchina dello sviluppo rurale della monarchia. I manager della Fondazione Chai Patthana e del progetto regio di Doi Thung, infatti, sono stati subito molto lieti di tradurre in pratica in grande progetto ambientale che Bohm aveva in mente e di apporre sulla sua idea geniale i marchi della monarchia. Ecco che un importante protagonista della scena ambientalista radicale come Bohm, cominciava a recitare una parte da protagonista nel nuovo dramma ambientale scritto dalle elite filo-monarchiche per la provincia di Nan.

Il network di HMN ha cominciato a rivestire un ruolo centrale nella realizzazione del progetto, che dalla metà del 2009 ha preso ad elargire i primi fondi. La carriera di Bohm, con l'inizio di PTLP nell'autunno dello stesso anno, ha conosciuto un rapido avanzamento. Quando ci siamo rivisti dopo mesi nel settembre 2009, Bohm non lavorava più per OKST ma era divenuto il coordinatore (*pu phrasa ngaan*) principale del progetto PTLP e interlocutore privilegiato dei tecnici di Doi Thung. Aveva cambiato macchina, e una nuova Honda aveva sostituito il suo fatiscente pick up arrugginito. Vestiva in modo più distinto, e quando era in città indossava scarpe chiuse e camice di lino, non più magliette e ciabatte di gomma. Era orgoglioso del suo successo. Per lui il progetto avrebbe finalmente portato alla partecipazione vera delle comunità di villaggio, “ non come in altri progetti regi. Non come a Phu Fa e Phu Payak, dove, senz'offesa, non c'è mai stata vera partecipazione”.

Bohm era convinto della bontà dei terrazzamenti ed anche egli sosteneva la versione della derivazione cinese della tecnica. Come si è visto per l'articolo “Stairway to heaven”, il maestro di Ban Paa Yang avrebbe appreso la tecnica dei terrazzamenti grazie a un viaggio in Cina. Una versione analoga di questa storia - mi è stata presentata da alcuni degli attori coinvolti nella realizzazione del progetto *Phid Thong Lang Phra* , secondo cui la tecnica dei terrazzamenti nelle aree abitate dai Lua era stata introdotta negli anni della Guerra Fredda da indigeni combattenti del PLAT rifugiatisi in Cina per sfuggire alla cattura dell'esercito e poi ritornati sulle colline di Nan con questa innovazione.

Bohm era convinto che i Lua avrebbero accettato i cambiamenti introdotti da PTLP perché nel territorio Lua esistono già terrazzamenti introdotti dai comunisti. Mi ha

fatto l'esempio del padre del dottor Somchai (uso qui uno pseudonimo), un medico di città molto conosciuto per il suo lavoro con le associazioni di ex-guerriglieri e che era anche membro dell'Assemblea della Società Civile. Il padre del Dottor Somchai era fuggito negli anni Settanta per sfuggire all'esercito thailandese e si era recato in Cina, per poi tornare in Thailandia sotto mentite spoglie, con un nome falso. In Cina ha appreso dai comunisti la tecnica dei terrazzamenti e l'avrebbe diffusa nei distretti settentrionali della provincia. In effetti a Chaloem Prakiert esistono pochi terrazzamenti di larghezza e altezza inferiore a quelle realizzate dai progetti regi, e di ampiezza superiore (non meno di 6-7 metri), che non sono stati ricavati sui pendii, ma tra le pendici delle colline, dove lavorare la terra è meno faticoso per via dell'inclinazione minore e della minor presenza di rocce, e dove l'acqua tende a raccogliersi e fluire più rapidamente.

Se questa soluzione è stata accolta ai tempi della guerriglia, sebbene senza imporsi e senza diffondersi a macchia d'olio, gli interventi di PTLP non dovevano risultare così alieni alla popolazione. La complicità dei Lua di Nan poteva dunque essere negoziata manipolando strategicamente la memoria comunista per prevenire le prevedibili resistenze al progetto.

Bohm è stato felicissimo di accompagnarmi nel distretto di Khun Nan (nei pressi di Phu Payak, distretto di Chaloem Prakiert) per intervistare il capo del sotto-distretto (*kamnan*), un ex combattente Lua entrato a far parte della guerriglia a otto anni e che Bohm aveva conosciuto da poco durante le operazioni di un progetto governativo (lo stesso di cui si è parlato nel Terzo Capitolo). In quell'occasione – era la fine di settembre 2009 - il *kamnan*, un uomo di circa quarant'anni, mi ha confessato di essere orgoglioso che il progetto toccasse quell'area, che anche se alcuni contadini Lua si opponevano alla sua realizzazione questo avrebbe dato buoni risultati.

“Loro per adesso non capiscono cosa sta succedendo. Vedono un sacco di gente che arriva nella loro terra e non capiscono bene perché...vedono che il loro capo all'improvviso ha dieci vacche in più quando prima ne aveva una come tutti gli altri, non capiscono che il progetto è per loro”.

Con questa frase il *kamnan* Mongkol si riferiva alla sua auto nuova, comprata coi soldi che percepiva da *Pid Thong Lang Phra* grazie alle nuove responsabilità che i funzionari del progetto gli avevano delegato e per cui questo aveva cominciato ad essere retribuito. Ha anche dichiarato che in quelle settimane stava scandagliando con

i tecnici del progetto le foreste della zona e che si sentiva come ai tempi della Guerra Fredda, quando percorreva e mappava il territorio nelle azioni di guerriglia.

Allo stesso tempo ho avuto l'impressione che il *kamnan* Mongkol avesse un'idea piuttosto vaga del progetto. Significativamente non sapeva bene cosa volesse dire l'espressione *Phid tong lang phra*, e credeva che questa si riferisse a qualche divieto relativo alla figura del monarca, attribuendo il significato sbagliato alla parola *pid* (che può avere due significati, a seconda del tono: divieto oppure nascondere), e alla parola *phra*, che nel proverbio thailandese è riferito alla statua del Buddha, mentre l'uomo credeva si trattasse di un riferimento al re.

Secondo Bohm le zone del progetto erano un bacino elettorale dei partiti filotakhsiniani, che in questa zona avevano comprato molti voti e avevano incitato i Lua alla partecipazione a manifestazioni pubbliche delle Magliette Rosse come quelle che periodicamente si tenevano nello stadio del capoluogo provinciale, ma il Kamnan non si è sentito di esprimersi a riguardo e ha preferito cambiare argomento durante l'intervista.

La circostanza del viaggio con Bohm (fine del settembre 2009) mi aveva anche permesso di far visita ad alcuni dei villaggi e di vedere all'opera alcuni operatori di OKST, anch'essi cooptati dal progetto, intenti a mappare il territorio, organizzare assemblee, conteggiare case, bestiame, campi, appezzamenti di foresta. Sono rimasta colpita quando una collaboratrice di Bohm, anch'essa volontaria di OKST confluita nel progetto e incaricata di facilitare il dialogo con i locali, quando le ho chiesto come procedesse il lavoro mi ha subito confidato a bassa voce: “questa gente è matta (*ba*) [toccandosi la tempia con l'indice], a loro non interessa del progetto, non vogliono partecipare e si vanno a nascondere”.

Negli ultimi giorni della mia permanenza a Nan ho chiesto a Bohm e Aeng di OKST cosa pensassero delle prevedibili resistenze dei Lua al progetto e per la prima volta li ho sentiti argomentare questa problematica utilizzando, come non avevano mai fatto in mia presenza, gli stessi stereotipi che invece avevano spesso cercato di evitare, diversamente da Somkit, e dagli stessi non Lua (o ex-Lua) di Ban Don Klang, quando parlavano con me: “i Lua sono sempre stati così. Sono pigri e se c'è un problema sul territorio loro non lo affrontano, non si danno da fare. Ma scappano, cambiano luogo, e se ne vanno sempre più lontano, dentro la foresta.”



L'equipe di attivisti di OKST accampata presso un villaggio Lua nella prima fase di PTLP (Chaloem Phrakiet ottobre 2009). In fondo a destra posano Bohm (maglietta azzurra) e il *kamnan* Mongkol (camicia rosa).

5.3.3. Terrazzare e riforestare nel nome della monarchia, ovvero tingere di giallo le "rosse" colline di Nan.

La realizzazione del progetto Pid Thong Lang Phra prevedeva una serie di iniziative volte a cambiare completamente il paesaggio di Nan. Per i Lua coinvolti nel progetto l'idea di apportare mutamenti così radicali a quelli che considerano il loro territorio rappresenta il rischio di una rottura radicale con il passato, ma anche con gli equilibri pratici e immaginari del loro cosmo socio-ambientale, che come si è visto difficilmente e solo a prezzo della rimozione della propria identità etnica e culturale, trova saldature con le visioni egemoni dell'ordine ambientale.

Le trasformazioni ambientali veicolate dal progetto riguardavano interventi strutturali di ampia portata, tra cui lo spostamento del letto di alcuni torrenti, la costruzione di dighe di controllo, la piantumazione di nuovi alberi, il terrazzamento di chilometri di pendii; tutte tecniche aliene alla tradizione locale. La vendibilità eco-turistica dei nuovi paesaggi realizzati con l'intento di migliorare la gestione delle risorse naturali era uno degli obiettivi principali del progetto ed era considerata una conseguenza positiva, che avrebbe permesso ai locali di avere nuovi impieghi nel nascente settore turistico.

Dunque, anche se durante gli eventi nell'ufficio cittadino di PTLP venivano generalmente discusse problematiche tecniche (quanti e quali sementi, animali e appezzamenti fornire ai contadini Lua, quali reti locali attivare, quali tecnologie implementare e dove, come aggirare le resistenze dei locali al progetto), era ancora una volta la proiezione di filmati e fotografie di come il paesaggio di Nan si presentava e di come avrebbe dovuto diventare ad occupare in modo preponderante la scena. Ad esempio, qualche giorno prima che Bohm mi invitasse a Khun Nan per intervistare il *kamnan* Mongkol, l'attivista aveva organizzato ad un incontro tra le autorità locali e i dirigenti della Fondazione Chai Patthana responsabili del progetto per mostrare ai funzionari locali le virtù paesaggistiche dei terrazzamenti. Per circa un'ora sono state mostrate fotografie dei terrazzamenti in Cina, Vietnam, Indonesia e Filippine, dove questa tecnica è in uso da centinaia di anni. I titoli colorati di questi collage trasmettevano messaggi tanto ridondanti quanto significativi: "Terrazzamenti risicoli (*na khan bandai*) come in Indonesia", "Si può fare anche a Khun-Nan?", "Ecco come diventerà Khun Nan", "Se facciamo così arriveranno molti turisti!" "Ecco un esempio dalle Filippine", "Bisogna copiare le cose buone".



Una delle centinaia di diapositive proiettate durante uno degli eventi di presentazione del progetto PTLP a Nan nell'ottobre 2009. La didascalia recita: "Se facciamo così verranno molti turisti"

La bellezza del paesaggio disegnato e prefigurato dai tecnici di PTLP per Nan poteva da sola giustificare il progetto perché la sola vendita del nuovo paesaggio avrebbe garantito, secondo i responsabili di PTLP, un enorme flusso di denaro proveniente dal turismo. Uno dei più illustri esponenti dell'Assemblea della Società Civile, l'ex-senatore Buniong Uongrakmiton, che era seduto al mio fianco durante questa ennesima manifestazione delle prassi di spettacolarizzazione ambientale così comuni a Nan, mi disse confidenzialmente: "In Vietnam ogni anno guadagnano l'equivalente di milioni di *baht* con i turisti che vanno a vedere le loro terrazze, e noi vogliamo che nei prossimi anni la stessa cosa avvenga a Nan". E ancora: "I Lua si oppongono alle trasformazioni del territorio che verranno portate dal progetto perché credono che gli spiriti del luogo si ribelleranno e si vendicheranno contro di loro. Se verrai alla prossima riunione dell'Assemblea della Società Civile ti spieghiamo come aggireremo questo ostacolo."

All'assemblea, che si è tenuta una settimana dopo, all'inizio di ottobre, presso un ufficio dell'ospedale di Nan, sono venuta a conoscenza del fatto che il progetto era affiancato da una squadra di analisti esperti di comunicazione e di processi culturali, che era stata incaricata di indagare i riti e i costumi della cultura locale. Questo gruppo, con il sostegno del *kamnan* Mongkol, di Bohm e di altri cooperanti, aveva progettato di coinvolgere i capi dei quindici villaggi del distretto di Chaloem Prakiet per organizzare un grande rituale *lieng phi*⁸⁷ per ingraziarsi egli spiriti delle montagne, della foresta, dei fiumi e chiedere loro il permesso per la realizzazione del progetto.

Due giorni prima di lasciare definitivamente il paese ho partecipato alla cerimonia con Somruey di Joko ed altre due giornaliste di Bangkok, anche se purtroppo non ho avuto modo di intervistare i registi della cerimonia e capire come questa sia stata effettivamente organizzata.

L'importante innovazione del rituale, ad ogni modo, era data dal fatto che il *lieng phi* generalmente si celebra al livello di unità domestica o al massimo di villaggio e mai prima di quel momento questa cerimonia, basata sul sacrificio di capi di bestiame da

⁸⁷ Un rito Lua che conosce varianti analoghe anche nell'universo culturale *m'uang* del nord, intrisa, come si è detto, di culti animisti pre-buddisti, e consiste nel sacrificare capi di bestiame per ingraziarsi gli spiriti di un luogo, che secondo le credenze locali possono abitare (e dunque venire identificati con) particolari spazi ed elementi del paesaggio: l'acqua di un torrente, un albero particolarmente antico, anfratti e grotte, avvallamenti e promontori e così via. Il termine *lieng*, utilizzato anche presso le comunità Lua di Nan, in thailandese significa letteralmente "nutrire, alimentare, dare un pasto".

parte degli sciamani locali, aveva chiamato in causa in modo corale gli spiriti della natura e le comunità Lua di un intero distretto. E non era nemmeno mai accaduto che un rituale quasi quotidiano, tutto sommato abbastanza banale e che trova molte corrispondenze nei rituali brhmanici della valle, attirasse sulle colline remote di Chaloem Phrakiet politici, cooperanti, militari, giornalisti e video-maker da varie città del nord e del centro del paese. Mediante PTLP, insomma, i burocrati e i tecnici legati alla monarchia cercavano di imporre le proprie visioni e prevenire le resistenze dei beneficiari del progetto per mezzo di una grande messa in scena allestita per rendere effettiva ed esplicita la complicità dei Lua al progetto: una spettacolarizzazione, che date le circostanze, ha potuto prendersi molte licenze poetiche e rituali. Il progetto PTLP si preparava dunque a veicolare una nuova morale e una nuova estetica del paesaggio - quello dei terrazzamenti - inesorabilmente destinata a divenire dominante sulle colline coltivate dai Lua.

Il ruolo di Bohm nell'orchestrare la messa in scena del *lieng phi* sulle colline di Khun Nan, e dunque la disponibilità di uno dei più radicali esponenti della rete di HMN a partecipare alle visioni egemoni dell'ordine ambientale, si scontrava con le perplessità e la riluttanza di Somruey, leader moderato presidente di Joko e della stessa HMN.

Somruey, esperto di risicoltura e di sementi, era anch'egli stato arruolato dai funzionari di Doi Tung e PTLP a far parte dell'Assemblea della Società Civile ma era molto più cauto di Bohm e di altri cooperanti sulle possibilità di successo dei terrazzamenti. Ho potuto captare il posizionamento di Somruey nella grande messa in scena ambientale di PTLP durante il viaggio che ci ha portati a Chaloem Phrakiet per assistere al rituale *lieng phii* alla fine dell'ottobre 2009.



Giovani Lua membri della banda di rappresentanza del distretto di Chaloem Phrakiet suonano in chiusura della cerimonia *lieng phi*, celebrata per placare gli spiriti del territorio minacciati dal progetto PTLP.

Durante il viaggio in macchina dall'ospedale di Nan, dove ci eravamo dati appuntamento, Somruey ha preferito parlare in inglese, perché il suo collega non capisse quel che dicevamo: il suo collega era un medico totalmente votato alla causa della monarchia e delle Magliette Gialle, il movimento filo-manarchico anti-takhsiniano. Il presidente di HMN in quella circostanza mi confessò di essersi sentito messo in minoranza dai più alti dirigenti del progetto e dai membri dell'Assemblea della Società Civile che erano del tutto convinti dell'efficacia di PTLP. Somruey sosteneva, al contrario dei suoi colleghi dell'Assemblea, che la realizzazione dei terrazzamenti avrebbe richiesto anni e il suolo sarebbe stato improduttivo per almeno 6-10 anni prima di ricominciare a dare frutti. Poiché la sicurezza alimentare della gente del posto dipendeva normalmente dal raccolto annuale di riso glutinoso coltivato sui pendii, tale trasformazione avrebbe potuto causare per anni l'impossibilità di coprire il fabbisogno alimentare della popolazione locale. Una minaccia molto seria, che non solo avrebbe potuto determinare il fallimento del progetto, ma anche aggravare lo stato di degenza delle popolazioni Lua in quell'area.

Il presidente di HMN durante il colloquio svoltosi in macchina mentre recavamo a Khun Nan passando per la strada che attraversa il Parco Nazionale del Doi Phu Kha, mi ha detto di aver espresso i suoi dubbi più volte ai dirigenti del progetto. Ma Disnadda Diskul in persona, l'aristocratico consigliere dei sovrani e direttore del progetto, gli aveva intimato che mettersi contro il progetto significava mettersi contro il bene della popolazione di Nan. Somruey era molto frustrato dalla situazione e cercava conferme alla sua teoria e infatti la sera prima della cerimonia *lieng phi*, dopo il nostro viaggio in auto, con Somruey e le giornaliste di Bangkok abbiamo soggiornato presso il progetto regio di Ban Sa Juk (sottodistretto di Khun Nan, distretto di Chaloem Prakiet) e denominato in modo analogo al progetto di Ban Nam Ri, ovvero "Stazione per l'agricoltura secondo la visione della monarchia". Questo progetto era sorto intorno al 2000 e dal 2009 come anche gli altri progetti regi della zona, e tra questi anche Phu Payak e Phu Faa, il Centro di Ban Sa Juk doveva servire come base operativa per l'opera di terrazzamenti previsto nell'ambito di PTLP.

L'aristocratico che dirigeva il progetto aveva indetto una serata in onore di PTLP, in attesa dell'importante rito che si sarebbe svolto il giorno dopo a pochi chilometri da Ban Sa Juk. Ci siamo seduti al tavolo con lui e sorseggiando vino italiano – un fatto imbarazzante se si pensa che in quell'area isolata tra le colline i contadini hanno seri problemi di malnutrizione - abbiamo parlato tutta sera dei terrazzamenti. Durante la serata venivano proiettate alle nostre spalle immagini di terrazzamenti indonesiani e una piccola orchestra intratteneva gli ospiti, in prevalenza funzionari e cooperanti di città.

L'aristocratico sosteneva, come Somruey, che non si poteva pretendere di realizzare terrazzamenti su vasta scala in pochi anni. Lui stesso poteva testimoniare, riferendosi ovviamente al progetto di cui era responsabile, il fatto che la produttività delle terrazze ha inizio dopo molti anni dalla loro realizzazione, e che dunque è necessario lasciare aree di foresta alle coltivazioni rotazionali, e procedere con ritmi compatibili a quelli dei cicli agricoli seguiti dai contadini locali. Anche secondo l'aristocratico era altamente probabile che i Lua si sarebbero opposti al progetto.

Le resistenze al progetto PTLP, che i funzionari hanno cercato di prevenire realizzando una versione modificata ed estesa del rituale *lieng phi*, è un fatto che Somruey ha spontaneamente affrontato durante i nostri ultimi colloqui. In conclusione, allora, voglio tornare brevemente al momento del viaggio in macchina verso Khun Nan. Secondo Somruey, che per parlare della questione ha

volontariamente citato l'antropologo James Scott (1985), quelle che i Lua utilizzeranno per resistere al progetto saranno "armi dei deboli": fughe, furti, pettegolezzi, sabotaggi, boicottaggi.

Mi chiedo che cosa accadrà alle popolazioni Lua di Nan adesso che i *khon mueang*, dopo aver occupato le loro valli e averli respinti sulle colline nell'antica fase di colonizzazione, arriveranno sulle colline per portare anche lassù i valori del *mueang*. Dove andranno? Dove scapperanno questa volta se togliamo loro le colline?

Alla fine della nostra intensa conversazione, mentre il suo collega si svegliava dal pisolino ho chiesto a Somruey se le elite aristocratiche e militari, attraverso la rapida e opportunistica implementazione di PTLP, intendessero costruire di una rete di alleanze capaci di far presa sul territorio e di influenzare gli orizzonti politici ed elettorali della "rossa" Nan in senso conservatore. Somruey, con l'occhio fisso nello specchietto per controllare che il suo collega dormisse ancora e on ci stesse ascoltando, ha infine compiuto il gesto inchinarsi e togliersi il cappello per complimentarsi scherzosamente della mia "intuizione" e ha troncato così la nostra discussione che cominciava a toccare tasti dolenti del violento confronto politico in atto negli anni della mia ricerca.

Confermando le allusioni dell'attivista Pang e di Cake, a cui ho fatto riferimento prima, anche Somruey era convinto che la finalità soggiacenti all'implementazione di un progetto di così vasta portata fossero di natura politica più che ambientale e umanitaria. La cooptazione della rete di HMN e dei leader di villaggio nel bacino settentrionale del Nan permetterà infatti la creazione di una nuova struttura burocratica capillare di orientamento filo-monarchico e conservatore in aree dominate dalle Magliette Rosse di Takhsin.

Lo spettacolo ambientale di PTLP nel perseguire gli obiettivi politici e propagandistici della monarchia, potrebbe tuttavia danneggiare seriamente la vita economica dei *chao khao* che coltivano le colline del bacino settentrionale.

Riflessioni conclusive

La rielaborazione del messaggio eco-buddista da parte del re è una manifestazione delle derive conservatrici connesse al processo di sedimentazione dell'ideologia eco-buddista in Thailandia. La potenza dell'eco-propaganda monarchica, ovvero alla rapida pubblicizzazione e diffusione dell'ideologia della Economia della Sufficienza e dei progetti eterotopici e spettacolari di bio-agricoltura nelle aree rurali del regno, ha fatto

sì che presto l'ambientalismo monarchico fagocitasse gli ambientalismo locali, sorti ben prima che il re abbracciasse certi principi.

Questo processo a Nan risulta evidente se si pone lo sguardo sulle dinamiche storiche di reciproca compenetrazione tra le iniziative degli attivisti professionisti presentati nei precedenti capitoli e quella dei progetti di agricoltura sostenibile ideati dalla monarchia e sorti nella provincia proprio durante l'era takhsiniana.

La tesi centrale di questo capitolo è che alcuni dei soggetti che nei precedenti capitoli ho teso a descrivere come autori delle iniziative a sfondo ambientale a Nan sono gradualmente divenuti personaggi centrali dei nuovi spettacoli ambientali messi in scena dalla monarchia nelle aree rurali. Molti di questi attivisti sono apertamente anti-takhsiniani e l'humus culturale generato dalle pratiche eco-buddiste a cui si ispirano ha costituito un fertile terreno ideologico in cui far germogliare le forme paesaggistiche, culturali ed ideologiche favorite dalla monarchia.

Il nuovo orizzonte culturale che emerge dalla cooptazione degli ambientalismo scaturiti dalla classe media anti-takhsiniana non è un prodotto casuale dell'eco-propaganda monarchica, ma costituisce una strategia politica vera e propria che si serve della spettacolarizzazione ambientale come prassi programmatica di selezione ed estinzione culturale e politica.

Stefano Boni (2011) descrive così, in termini generali, questo tipo di processo:

L'umanità ha prodotto culture caratterizzate da una variabilità impressionante e imprevedibile. Una mutevolezza che l'immaginario delle singole culture ha avuto una notevole difficoltà non solo a comprendere ma anche ad accettare. Le possibilità culturali sono state spesso non solo tacciate di inefficacia, bruttezza, scomodità e immoralità, ma anche considerate al di fuori di un agire propriamente umano. Nell'ottica di chi vive un certo circuito culturale, altre opzioni, praticate abitualmente in altri contesti, possono apparire impossibili, o addirittura inimmaginabili (...). La cultura, ovvero i modelli di condotta e valori prevalenti, si afferma attraverso un continuo processo di estinzione di alternative, quelle che Remotti (2000:55-57) chiama possibilità scartate. Bauman ha notato che la progettazione e costruzione dell'ordine moderno ha generato *prodotti* di scarto, vite di scarto: aggiungerei che anche numerose prassi culturali sono state rese di *scarto*, ovvero reiette, ripudiate, respinte e rifiutate.(...) Il processo mediante cui si scartano certe possibilità si fonda sul mantenimento dell'omogeneità e sull'inibizione della diversità, in pratica incoraggiando il conformismo (...) Ciò che c'è, la cultura come complesso di disposizioni collettive relativamente omogenee, si mantiene attraverso un continuo culturicidio, ovvero la terminazione di prassi sociali e pensieri discordanti, in teoria praticabili ma resi indesiderabili mediante forme di sanzione violenta, legislativa, amministrativa, finanziaria o mediante processi di devalorizzazione dell'alternativa, rappresentata come indegna, ripugnante, faticosa.(Boni, 2011: 36-37)(corsivo nel testo).

Le prassi di rappresentazione ambientale attuate dalle élite aristocratiche e dalle classi medie urbane in nome del protagonismo ecologista della monarchia costituiscono una copertura e un mascheramento utili a giustificare l'intensificata presenza dei poteri conservatori sul territorio. Il "culturicidio" delle comunità Lua implicato nelle prassi di sviluppo rurale di PTLP, nei suoi riti e nei suoi spettacoli, costituisce sia un effetto della proiezione dei canoni estetici della mueang sui paesaggi brutti e difficili del bacino settentrionale del Nan, sia la premessa la domesticazione politica ed elettorale delle minoranze etniche nella stagione politica a venire (successiva al decennio 2000-2010). Si presume infatti, come anche emerge dall'analisi dei posizionamenti assunti dagli attivisti del network di HMN alla vigilia dell'implementazione del progetto, che tale domesticazione nel futuro prossimo della provincia e per tutta la durata del progetto, verrà favorita dall'intenso flusso di denaro che dal 2009 ha cominciato a riversarsi nelle tasche di alcuni attivisti e leader di villaggio particolarmente disposti – visti i vantaggi materiali e al prestigio connessi alla partecipazione al progetto - a recitare nella nuova messa in scena ambientalista della monarchia e a creare nuovi avamposti cripto-reazionari nei territori "eterotopici" del bacino del fiume Nan.



Il paesaggio "brutto" e "sbagliato" dei Lua di Khun Nan (Chaloem Phrakiet) prima di venire "corretto" dai terrazzamenti previsti dal progetto PTLP.

CONCLUSIONI

In uno dei suoi ultimi contributi teorici Clifford Geertz sostiene che: “Una delle più inquietanti conclusioni cui lo studio dei nuovi stati e dei loro problemi mi ha portato è che tale studio si rivela più efficace nell’esposizione dei problemi che non nella scoperta delle loro soluzioni.(...) (Geertz, 2001:38). L’antropologo americano osserva con sarcasmo che gli antropologi, in fondo, si comportano nei confronti dei propri oggetti di indagine come fa Lucy nei confronti del suo amico Charlie Brown in una striscia di *Peanuts* riportata dallo stesso Geertz:

(...).Lucy dice [a Charlie Brown]: “Sai qual è il tuo problema Charlie Brown? Il tuo problema è che tu sei tu.”. Dopo una muta valutazione della forza di questa osservazione, Charlie chiede: “Bene, che cosa ci posso fare?”. E Lucy replica: “Io non do consigli. Indico solo le radici del problema”.(Geertz, 2001: 38)

Il disagio sperimentato dagli antropologi così sensibili alle contraddizioni su cui si fondano le società studiate e così impotenti nel risolverle, è il sentimento dominante con cui mi accingo a scrivere queste pagine conclusive. In Thailandia ho avuto la sensazione che i problemi fossero fin troppo chiari a molti degli attori coinvolti nei processi di sviluppo rurale e conservazione ambientale, e che le soluzioni sperimentate dai simbiotici progetti di monarchia, stato e imprese e quelle intraprese dagli attivisti e dai contadini in molti casi non facessero che rendere più complessi i problemi, risolvendoli parzialmente, temporaneamente e nascondendone di continuo le radici profonde, che ho provato in certi casi a dissotterrare. Le soluzioni ai problemi ambientali e di sviluppo nella Thailandia rurale, infatti, in molti casi fanno parte del problema. Anche quelle studiate a tavolino con l’aiuto di “manager della cultura” come spesso vengono definiti localmente sociologi e antropologi applicati coinvolti nei progetti.

Uno dei compiti a cui questa tesi assolve è quello di discutere le implicazioni culturali delle “soluzioni ambientali” adottate nella provincia di Nan e spiegare perché alcune di queste ,in prospettiva, siano più efficaci di altre nel fluidificare e trasformare conflitti apparentemente endemici e strutturali nella società thailandese. Il presente lavoro di tesi, infatti, costituisce il tentativo di esplorare, puntualizzare e mettere alla prova la bontà della metafora debordiana dello spettacolo per la descrizione e

comprensione dei conflitti socio-ambientali. Nel portare alla luce la dialettica tra le diverse parti in gioco nella provincia di Nan ho trovato utile condurre la mia attenzione sul modo in cui attori sociali diversamente posizionati partecipano alle pratiche della rappresentazione paesaggistica e ambientale e sui risvolti politici soggiacenti a tali pratiche.

La metafora analitica dello spettacolo permette sia di riflettere sulla creazione di spazi di conciliazione e risoluzione del conflitto, sia sulle ombre del conflitto stesso, sul suo ripiegarsi e riproporsi al di là dei provvisori e spettacolari tentativi risolutivi. In Thailandia gli eventi-spettacoli, le eterotopie e i protagonismi ambientali sono dispositivi culturali capaci di generare innovazione sociale e soluzioni alternative alla gestione centralizzata e unilaterale delle risorse nei contesti locali. E' però importante tenere presente che gli spazi della conciliazione aperti dalle pratiche di spettacolarizzazione dell'ambiente e del paesaggio, come mostrato da eventi eco-buddisti come il *buad paa* o i raduni ambientalisti descritti nel Terzo e nel Quarto Capitolo, tendono ad enfatizzare alcuni aspetti del conflitto – come l'importanza di restituire alle comunità i consuetudinari diritti di gestione delle risorse, o l'aggressività dello stato e del mercato nell'appropriazione delle stesse – mentre, allo stesso tempo, minimizzano su altri elementi, come la volontà dei contadini di prender parte alla società dei consumi, o l'importanza dell'affiliazione etnica nella competizione per le risorse.

Nonostante i tentativi di concertazione pacifica e di collaborazione tra le diverse parti in gioco, e come effetto dell'ampio riverbero e copertura mediatica di molte iniziative di stampo ambientalista, vi sono aspetti del conflitto che rimangono spesso irrisolti. Questi ultimi vengono distorti oppure espunti dalla scena pur caratterizzando il conflitto stesso in profondità. Lo spettacolo ambientale nazionale, risultante dall'accumulazione di una miriade di rappresentazioni paesaggistiche e ambientali legate alle dinamiche di sviluppo rurale e di conservazione delle risorse naturali, infatti, non si basa solo sulla messa in scena delle possibili soluzioni dei conflitti ambientali intorno alla foresta, alla terra o alle risorse d'acqua, ma anche su frequenti rimozioni di elementi del conflitto stesso. Il persistere di molteplici retroscena, come possono anche essere definite queste rimozioni, dietro gli scenari ambientali ipotizzati ed implementati *tout court* dalle varie agenzie interessate alla gestione delle risorse nella provincia di Nan (siano queste le ONG, le comunità di villaggio, le organizzazioni monarchiche o quelle dei monaci ambientalisti) coincide con il

persistere delle tensioni tra le parti in gioco. I retroscena, si potrebbe arrivare a sostenere, sono lo spazio stesso del conflitto e dall'analisi del contesto nell'area di Nan si evince in modo netto che tali retroscena, ideologici e pratici, possiedono almeno tre dimensioni tra loro interrelate. Una dimensione morale, relativa al conflitto tra interessi economici e imperativi conservazionisti. Una dimensione politica, concernente la polarizzazione tra forze riformiste e forze conservatrici. Ed infine una dimensione etno-storica, riguardante la memoria del comunismo e il ruolo dei *chao khao* nella guerriglia.

Il conflitto tra imperativi ecologici e imperativi economici

Uno dei conflitti strutturali su cui si fondano tutti i dibattiti sull'ambiente nel mondo contemporaneo è quello tra imperativo economico e imperativo ecologico.

Gli spettacoli ambientali registrati a Nan sono caratterizzati dal prevalere di rappresentazioni pubbliche dell'ordine ambientale che esprimono soluzioni e buone pratiche ambientaliste (spesso centrate sulla gestione forestale e su primato morale della conservazione degli alberi, quella che seguendo la riflessione di Andrew Walker ho definito "arboreizzazione dell'immaginario ambientale") offuscando allo stesso tempo l'esistenza di interessi economici privati dietro alle diverse concezioni dell'ordine ambientale e all'immagine ambientalista delle varie agenzie in gioco. Questo vale sia per le agenzie produttrici di immaginari ambientali egemoni (Secondo, Terzo, quarto, Quinto Capitolo) che per quelle subalterne identificate qui con le classi di lavoratori rurali t'ai e non t'ai (Primo Capitolo).

Quando l'interesse economico di qualcuno degli agenti sulle risorse locali e sul territorio diventa troppo esplicito, questo fatto è suscettibile di aggravare il conflitto sulle risorse, o quanto meno di complicarlo. Il caso del tempio eco-buddista di Ban Don Klang (Primo Capitolo) è esemplare: il "gioco delle parti" e la tensione tra visioni egemoni e subalterne qui era manifesta nelle critiche mosse agli abitanti da parte del monaco ambientalista Somkit. Quest'ultimo infatti accusava i Lua di non essere in grado di applicare i principi eco-buddisti alla gestione delle aree circostanti il villaggio perché troppo interessati ai vantaggi economici che potevano derivare dalle attività promosse nel nuovo tempio. Il mio studio, tuttavia, ha mostrato come a Ban Don Klang, villaggio abitato da una comunità profondamente disintegrata e segnata dalle politiche di dislocamento del governo, un nuovo "senso di comunità" ripartisse proprio dalla condivisione dei mezzi di produzione, dalla realizzazione di un

profitto per la collettività e dalla definizione di obiettivi economici condivisi, più ancora che dalla costruzione del paesaggio eco-buddista immaginato da Somkit. I contadini sostenitori dell'ex-premier Takhsin come quelli di Ban Don Klang sono molto meno "aviditi", "inconsapevoli" e "ignoranti" di quanto non credano i monaci, i funzionari e cooperanti esponenti delle élite urbane conservatrici. Ma sono anche infinitamente meno "ecologisti" di quanto secondo questi ultimi dovrebbero essere perché a orientare le scelte ecologiche dei lavoratori rurali è l'opportunità economica e non la difesa del territorio nel suo insieme.

Lo scontro tra imperativo ecologico e interesse economico degli attori sociali coinvolti in dispute e progettualità ambientali domina i retroscena degli spettacoli ambientali costituendosi quasi sempre come spazio del conflitto, non solo tra gruppi dominanti e gruppi subalterni, ma anche tra gruppi e progettualità ambientali egemoni, come le possibili tensioni tra cooperanti, imprenditori, burocrati e funzionari posti a dirigere e coordinare iniziative socio-ambientali nell'area provinciale. Una conferma di ciò è data da un altro eclatante esempio, riguardante gli esiti provvisori del progetto di riforestazione e terrazzamenti denominato Pid Thong Lang Phra (PTLP) illustrato nel Quinto Capitolo e di cui credo sia fondamentale parlare in queste ultime pagine.

Nel marzo 2010, infatti, Bohm, l'attivista della ONG OKST ideatore e coordinatore del progetto PTLP, ha abbandonato volontariamente il suo incarico. Ho avuto quest'informazione dallo stesso Bohm e da Pang, l'attivista del Joko Center, in occasione del mio ultimo viaggio a Nan, nell'agosto 2011. Le dimissioni di Bohm erano dovute al fatto che un grosso imprenditore implicato nel commercio di legname e di orientamento conservatore, aveva assunto l'incarico di direttore del progetto stesso e Bohm non credeva affatto che costui avesse la competenza adeguata per la missione. Anzi. Bohm era convinto che la decisione dei funzionari del ORDPB (Office of Royal Development Project Board) di concedere a un privato la direzione dei lavori, avesse a che fare con l'interesse economico sulle risorse boschive locali.

Da un certo momento in poi, inoltre, Bohm, da cui doveva dipendere il coordinamento e la complicità dei Lua al progetto, ha cominciato ad esser criticato dai dirigenti di PTLP. Questo è avvenuto perché, come ha ammesso l'attivista del Joko Center Pang, che conosceva la situazione di Bohm e gli era apertamente solidale, "di fronte ai Lua Bohm si comportava in un modo e diceva certe cose, e di fronte ai manager del progetto ne diceva altre". Bohm, secondo Pang, voleva difendere gli interesserei Lua

e del loro ambiente: l'attivista di OKST, pur essendo stato tra i più entusiasti promotori del progetto, dopo aver compreso le mire dei funzionari dell'ORDPB, non riusciva e non era più intenzionato a gestire la comunicazione tra i leader dei villaggi di ex-combattenti Lua e i funzionari di PTLP. Nell'agosto 2011 Bohm, amareggiato per la vicenda, era tornato a lavorare ventiquattro ore su ventiquattro come volontario per la gente dei villaggi in disputa con i Parchi Nazionali locali. E per principio aveva rinunciato al privilegio economico ottenuto recitando una parte nello spettacolo della monarchia.

L'uscita di scena di Bohm dallo spettacolo ambientale allestito dalle forze conservatrici mostra come proprio sentimenti come la lealtà alla causa socio-ambientale possano portare alcuni attori sociali a non voler fingere e a preferire stare fuori dalla scena, piuttosto che aderire ai copioni imposti da "autori" poco onesti, guidati da interessi privati. Nella mia visione, aderente alle riflessioni di Andrew Walker (2004), maggiori chiarezza e coraggio nel portare sulla scena l'interesse economico degli attori sociali coinvolti nei dibattiti ambientali aiuterebbero a prevenire incomprensioni su cui si fonda il fallimento e l'inconcludenza di molte iniziative a stampo socio-ambientale nell'area nord-tailandese.

La polarizzazione tra riformisti e conservatori

Veniamo alla rimozione delle radici politiche del conflitto. La comprensione dei conflitti ambientali locali e delle cause della loro cronicità è connessa alla trasformazione delle sensibilità politiche dei locali. Due decenni dopo la fine della Guerra Fredda la memoria del comunismo è diventata un tabù per tutti gli attori coinvolti nei conflitti ambientali della provincia. Questo dato politico deve far riflettere su come la rimozione del comunismo sia stata metabolizzata sul piano ideologico dagli attori sociali che sono stati testimoni di quella fase storica, la cui memoria, come più volte mostrato nella tesi, è ancora viva – sottoforma di un progressismo diffuso- sia nelle iniziative dei cooperanti che nelle visioni politiche dei contadini che vivono nell'area collinare di Nan.

I primi, infatti, hanno spesso sostituito ai propri ideali socialisti le ideologie di stampo eco-buddista (compresa l'Economia della Sufficienza) e le teorie progressiste avanzate in seno al dibattito scientifico sui *commons*. I contadini invece hanno trovato nelle politiche populiste di Takhsin il rifugio ideologico nella fase post-comunista. Nell'ultimo decenni, le classi di lavoratori rurali, e tra queste anche i contadini dei

gruppi etnici non-t'ai, hanno scorto nel movimento delle “magliette rosse” di Takhsin un'espressione compiuta della loro condizione e delle loro aspirazioni. Così, in un certo senso, Nan era “terra rossa” e tale è rimasta, nonostante i tentativi del governo, delle ONG e della monarchia di trasformarla in terra “verde”, o “gialla”.

Agli occhi della popolazione contadina del nord Takhsin è un quasi come un leader socialista, sebbene gli osservatori internazionali lo vedano piuttosto come un “Berlusconi d'Oriente” per via della sua politica corrotta e spregiudicata e dei suoi immensi capitali ottenuti investendo nel boom delle telecomunicazioni. Takhsin ha giocato in modo sottile con queste aspirazioni reclutando tra i suoi ministri e consiglieri anche alcuni intellettuali che in passato avevano militato nel movimento studentesco.

Gli spettacoli ambientali tendono a rimuovere e trascurano di mettere in scena la tensione latente tra forze riformiste e forze conservatrici, anche se come si è visto uno dei principali motori della macchina dello sviluppo e della conservazione ambientale della monarchia e del Sangha è la necessità di arginare l'iniziativa privata dei contadini e limitare le derive riformiste in quest'area servendosi dei network locale dei cooperanti. L'Economia della Sufficienza e i nuovi progetti della monarchia, ad esempio, possono essere letti come l'ennesimo tentativo di rimandare una riforma agraria che secondo i riformisti costituisce la premessa essenziale per la distribuzione delle immense ricchezze concentrate nelle mani della monarchia e per l'emancipazione economica dei contadini senza documenti né diritti ufficiali di possesso o usufrutto dei lotti coltivati. Questo, allo stesso tempo, non impedisce ai contadini takhsiniani di far “buon viso a cattivo gioco” e di sfruttare opportunisticamente i vantaggi economici connessi all'integrazione dei propri villaggi nei circuiti della cooperazione governativa e non goernativa.

A questo proposito va detto che il dibattito sui *commons* su cui si basa la campagna nazionale per le Foreste Comunitarie indirettamente manipolata dalla FAO rende opachi questi interessi politici e complica i conflitti interni alla società thailandese. La mia analisi suggerisce che i promotori di progetti ispirati alla gestione comunitaria delle risorse comuni a Nan sono soprattutto cooperanti di orientamento conservatore, mentre i beneficiari dei progetti attivati secondo questi criteri sono takhsiniani: ciò lascia intuire come i discorsi e le pratiche “progressiste” sui beni comuni dai contadini locali vengano considerate come interferenze all'iniziativa economica privata, esattamente come accade per le iniziative eco-buddiste e quelle relative alla

Economia della Sufficienza, a cui i contadini sono talvolta insofferenti. Nel distretto di Sanisuk il fatto di fondare una foresta comunitaria, la scelta di consacrarla con un cerimoniale *buad paa*, sono atti politici che implicano sia l'assoggettamento alle visioni egemoni che una loro manipolazione da parte dei coltivatori di mais.

A Nan la discrepanza tra il posizionamento politico della gran parte dei lavoratori rurali e quella dei burocrati statali o non governativi è cosa nota. Tuttavia questo conflitto rimane al di qua della scena e durante gli eventi ambientalisti, dove ci si chiede all'infinito perché i contadini non collaborino alla difesa dell'ambiente e come fare per far sì che vi partecipino, non si sfiora mai in modo esplicito la problematica politica soggiacente a tale tensione, il che contribuisce a rendere vani molti sforzi di cooperazione e vedere costantemente frustrate le rispettive aspirazioni.

In Thailandia mi è stato difficile parlare di politica negli anni della mia ricerca. Non solo il comunismo era un tabù, ma l'intera situazione politica corrente. Alcuni dei miei informatori tendevano a chiudere gli occhi e le orecchie sulla questione. Oppure a farseli chiudere, come recita un motto locale sull'omertà: *pid hu, pid tha*. Chiudere orecchie e occhi, far finta che qualcosa non accada è ciò che talvolta rende perversi gli spettacoli ambientali thailandesi. Ciò porta a pensare che all'opposto, una ri-politicizzazione dell'arena ambientale, ovvero la possibilità di mostrare sulla scena, di far sentire e vedere il posizionamento politico degli attori sociali e non solo delle loro buone intenzioni possa essere tanto anti-convenzionale quanto proficuo e possa condurre ad una più ampia democratizzazione dei dibattiti locali sulla gestione ambientale.

Conflitto etnico e memorie del comunismo

Per ciò che concerne la dimensione etno-storica su cui si fondano i processi contemporanei di sviluppo rurale a Nan, la ricerca ha messo in luce come la passata militanza e la simpatia per il comunismo, negli anni delle mie ricerche su campo, incidessero sulle performance e le iniziative di stampo ambientalista e alla costruzione delle soggettività ambientali dei locali.

L'esplicitazione della memoria comunista, ovvero la reintegrazione di questa memoria nelle progettualità delle comunità di ex-combattenti e nelle pratiche di concertazione degli attivisti ambientalisti, costituisce a mio avviso una chiave di volta inaspettata per la conquista di un ruolo attivo dei *khon mueang* gruppi etnici delle colline nella gestione decentrata delle risorse locali. Questo può valere anche per altre

province nord-tailandesi abitate da gruppi etnici e da *khon mueang* coinvolti nella guerriglia. Questa strategia può portare a singolari innovazioni, perchè dopo il crollo dell'utopia comunista tali gruppi, che oggi sostengono in buona parte le “magliette rosse”, hanno avuto poche occasioni per coagularsi e riconoscersi in una volontà politica comune e perché la memoria del comunismo in alcuni casi, come a Nan, costituisce un coesivo sociale sottovalutato da politici e cooperanti proprio a causa della criminalizzazione a cui le ideologie comuniste sono state sottoposte.

La temporaneità dei micro-conflitti relativi alle risorse di acqua, terra e foresta e la parzialità delle soluzioni di volta in volta implementate dalle agenzie di cui abbiamo discusso nella tesi costituiscono l'esatto opposto della guerriglia generalizzata degli anni Settanta, che separava nettamente le istituzioni dominanti dalla società civile e che però aveva permesso a molti di agire in funzione di un orizzonte condiviso. Le comunità etniche sparse sulle colline e gli abitanti delle valli non sono più unificati nella lotta contro le dittature militari, ma separati tra loro dall'intervento di reti capillari di funzionari, esperti, cooperanti, militari, monaci e così via. Mentre gli individui e le famiglie all'interno delle comunità è separata da ambizioni private, dall'interesse individuale ad accedere a standard di vita più elevati; ambizioni che la *takhsinomics* ha alimentato, contribuendo alla tendenziale parcellizzazione dell'iniziativa economica dei contadini, più che a una condivisione dei mezzi di produzione di stampo socialista come auspicato da molti durante la Guerra Fredda. I nuovi habitus politici ed economici, insomma, non sembrano favorire la partecipazione (tanto acclamata dai media, dagli accademici, dalle ONG più progressisti) delle comunità rurali nord-tailandesi alla gestione ambientale, e sembrano piuttosto andare nella direzione inversa.

La riattivazione delle reti di ex-studenti, militanti di partito, ex-combattenti maoisti ai fini della gestione ambientale decentrata costituisce un tentativo sensato di esplicitare e portar in scena alleanze sopite tra la città e la campagna, tra le valli e le colline. Ciò non significa riattivare un obiettivo politico, ma riconoscere l'urgenza di concepire “dal basso” e dall'”interno” ovvero dalla memoria dei locali, un orizzonte comune a favore della difesa del territorio e della vita economica dei lavoratori rurali. Questa impresa può portare a sorvolare sulla tendenziale separazione ideologica tra i lavoratori rurali e le squadre di funzionari e cooperanti urbani, alleviare il senso di emarginazione provato dalle comunità sorte dai dislocamenti operati dalla Terza Armata (responsabile per le operazioni militari nelle aree settentrionali). Un esempio

decisivo di ciò è costituito dall'illuminante intuizione di Bohm, che ha immaginato di sfruttare i network dei veterani della guerriglia per agire sincronicamente con attività auto-gestite dai singoli villaggi, sui precari equilibri idrologici dell'intero bacino del fiume Nan (Quinto Capitolo). Bohm si era accorto dell'importanza del network comunista a Nan (che si connette a una rete diffusa in tutto il nord e nell'Isan) e infatti l'idea di Bohm inizialmente ha entusiasmato sia i Lua, la cui identità è ancora fortemente ancorata al comunismo, che alcuni membri della società civile urbana che in passato avevano simpatizzato per la rivolta.

Credo che questo rappresenti il fronte più interessante per future ricerche nell'area. Per due decenni, dopo il *logging ban* e a seguito dell'intensificarsi delle progettualità ambientali nell'area provinciale a nessuno era venuto in mente che la conoscenza del territorio e l'alleanza tra diversi villaggi su cui si era fondata la guerriglia potesse essere strategicamente messe a servizio della tutela del territorio e della gestione decentrata delle risorse di foresta, acqua e terra. E' quello che sta cercando di fare il progetto PTLP manipolando in senso conservatore il network della Rete unita per lo siluro della cittadinanza thailandese, e sfruttando l'idea di Bohm. Ma è anche ciò che potrebbe caratterizzare il futuro "decentrato" della governance ambientale della Thailandia settentrionale, punteggiata da villaggi di *chao khao* discendenti da combattenti del PLAT.

Il caso dei Lua è esemplare. Questo gruppo, nella provincia di Nan, è vittima di uno stigma etnico radicato nel senso comune dei locali ancora più di quanto non sia la memoria della fase comunista. Ma se c'è stato un momento in cui la gente delle valli e quella delle colline si è sentita unita, una fase della secolare relazione tra Lua e *khon mueang* in cui erano i primi a trainare i secondi verso la rivoluzione e non i secondi a governare i primi, questa fase è stata quella comunista. Tra i Lua sia gli anziani che i più giovani si sentono ancora fedeli a questo credo politico. Come ha fatto notare il *kamnan* Mongkol (Quinto Capitolo): "I Lua sono comunisti, non c'è un Lua che non lo sia".

Mi è parso evidente, come allo stesso Bohm, che la rivalutazione storica di quel momento e delle particolari visioni del territorio a cui quel momento era legato fa parte di un percorso di riscatto storico che molti Lua vorrebbero intraprendere ma che non sanno come mettere in scena e che anzi sono costretti a rimuovere come anche devono rimuovere la loro identità Lua per sentirsi davvero parte della moderna

nazione thailandese e per essere degni di prender parte agli spettacoli ambientali egemoni.

La rimozione della storia è anche una rimozione della propria identità etnica, che i Lua tendono a nascondere, e di cui si vergognano. Un'ultima riflessione, dunque non riguarda solo il recupero della memoria comunista - a cui corrisponde il recupero di particolari visioni del territorio, della divisione del lavoro e delle tecniche di gestione ambientale - ma concerne anche la necessità che il conflitto ambientale venga in parte etnicizzato e dunque risolto mediante la riabilitazione dell'immagine dei Lua, che i membri di questo gruppo etnico considerano ormai come uno stigma e tendono rimuovere.

Visioni politiche del paesaggio

Molti conflitti ambientali nell'area del bacino settentrionale del fiume Nan si ripetono perché, come per Charlie Brown, il problema dei Lua è che questi sono Lua.

Dopo mesi di osservazione sono giunta alla conclusione che il problema di Charlie Brown è che sia veramente difficile essere Charlie Brown in un mondo dominato da molte Lucy, capaci di esprimersi sulla vera natura dei "problemi". Vedere le radici del problema permette sempre, a chi concepisce "il pensare come atto morale" (Geertz, 2010), di dare anche, seppur umilmente e in modo provvisorio, qualche consiglio. E' quello che ho tentato di fare suggerendo che i conflitti sull'ambiente possano integrare sulla scena elementi come l'interesse economico, quello politico e l'identità etno-storica dei gruppi coinvolti, diversamente da quanto si tende a fare nei contesti oggetto della mia indagine.

Credo che la risoluzione delle tensioni strutturali che conducono alla scarsa complicità dei Lua alle progettualità ambientali dei gruppi egemoni, a mio avviso, possa passare per una ri-etnicizzazione del conflitto. Fino a quando i Lua saranno costretti a mostrare di essere come i *khon mueang* non saranno loro a partecipare alla gestione del delicato ambiente del bacino del fiume Nan, ma ombre degli stessi Lua proiettate sotto gli occhi del pubblico del *mueang*, ombre estremamente vulnerabili e incostanti. Il lavoro sull'immagine di questo gruppo etnico potrebbe essere facilitata se loro avessero modo di riprodurre e far circolare le proprie visioni dell'ordine ambientale, come è permesso ad altre agenzie immaginari ambientali, in modo non diverso da quanto sperimentato dai Karen cristiani descritti da Abigail Pesses (2005, 2010). In questa logica, ad esempio, le nuove progettualità ambientali anziché

espungere dal paesaggio i *patchwork* di foresta forgiati dalle tecniche taglia e brucia dovrebbero imparare a leggerli con gli occhi dei Lua, e valorizzarli almeno parzialmente, senza sostituirli del tutto con nuove soluzioni paesaggistiche ed ecologiche. Ri-etnicizzare il discorso sull'ambientale a Nan non significa fomentare tensioni etniche ma ripartire dal riconoscimento del rapporto di identità tra i Lua e il territorio da essi abitato. Solo così è possibile ottenere da questi un rado di collaborazione compatibile con la realizzazione di progetti per la gestione delle risorse naturali locali, che resta fortemente nelle mani dello stato e in quelle degli imprenditori privati.

Partire, come fanno molti progetti, dall'idea che i paesaggi segnati dalla tecnica del debbio siano "brutti", "difficili" e "sbagliati" rappresenta uno dei più radicati presupposti dell'intervento ambientale a Nan. Questi paesaggi "brutti" e "scomodi" sono i Lua stessi, e credo che le tecnologie della comunicazione rappresentino una risorsa necessaria alla sopravvivenza di questi paesaggi e dei loro produttori. I territori dei Lua vanno ri-mappati dagli stessi Lua, re-immaginati e raccontati, esibiti e valorizzati, trattati come se fossero belli e unici, come se fossero leggibili, comprensibili e apprezzabili anche dagli occhi di turisti, stranieri, abitanti delle città. Chi, a Nan, si preoccupa e si opera perché tali scenari ambientali vengano presto corretti, e sono la gran parte degli attori sociali presentati nella tesi, si appresta a intervenire in modo chirurgico sulla socialità e la vita quotidiana dei membri di questo gruppo etnico.

Come scrive Luisa Bonesio:

"se dunque per definizione il paesaggio è una località culturale, la manomissione della sua identità formale e simbolica avrà come conseguenza non solo lo stravolgimento dei valori estetici e naturalistici, ma costituirà anche una lesione del sistema di identificazione culturale, in quanto attribuzione e sottolineatura di significati simbolici tramite i quali è possibile riconoscere la coappartenenza essenziale tra una determinata forma di cultura e l'insieme geografico-ambientale in cui ha impresso il proprio stile: quello che Spengler chiamava il "Paesaggio materno" di una cultura. Se ogni popolazione nascendo in un paesaggio e in una lingua contrassegna in modo originario le forme del proprio luogo naturale, così da poter legittimamente parlare di uno stile del paesaggio è evidente che l'alterazione del rapporto di equilibrio con l'ambiente o un intervento dissonante con l'espressività naturale del luogo (ciò che classifichiamo come degrado, o aggressione dei valori paesaggistici) lungi dal potersi confinare nel campo marginale dell'estetico, concerne le stesse condizioni dell'identità culturale dell'insieme e dei singoli. (Bonesio, 1997: 61-62).

Studiare le visioni e le pratiche di rappresentazione del paesaggio guardando ad esse come ad un insieme disomogeneo di spettacoli ambientali permette sia riflettere sui

mutamenti storici e sulle specificità dei rapporti tra un insieme culturale e l'ambiente che lo circonda, sia sul fatto che gli usi contestuali dell'immaginario paesaggistico rendono operative particolari ideologie della natura e della gestione del territorio, e si combinano a tecnologie di assoggettamento della popolazione. Tali specificità e usi, quindi, riflettono tendenzialmente interessi di natura economica e politica.

Lo studio del paesaggio come produzione culturale mi ha dunque portata a tracciare i rapporti strutturali tra l'invisibile e il visibile, tra il risultato estetico apparente ed i processi politici, economici e culturali che hanno reso visibile questo stesso risultato attraverso le forme del paesaggio. A confronto con le forme mature del capitalismo, nella società globale dello spettacolo prefigurata da Debord, anche il paesaggio è merce che si è fatta immagine e come immagine deve essere gestito da chiunque abbia interessi politici ed economici sul territorio, e dunque anche dai Lua.

BIBLIOGRAFIA

N.B. I nomi degli autori thailandesi sono qui riportati secondo il sistema di citazione thailandese, ovvero apponendo il nome prima del cognome. Secondo lo stesso sistema all'interno del testo gli autori thailandesi vengono citati indicando il nome proprio e l'anno, senza il cognome.

AA.VV.,(2007), *Thailand Report on Human Development. Sufficiency Economy and Human Development*, UNDP, Bangkok

AA. VV ,(2007), *A new philosophy in a global world. Sufficiency Economy. 100 interviews with Business Professionals*, Thai Chamber of Commerce, Bangkok.

AA.VV., (1989) *Culture and environment in Thailand. A symposium of the Siam Society*, The Siam Society, Bangkok.

AA.VV., (1996), *Enciclopedia della filosofia e delle scienze umane*, Istituto Geografico De Agostini, Novara.

AA.VV., (1994), *L'Internazionale Situazionista (1958-1969)*, Nautilus, Torino.

AA.VV., (2000), *Raingan pon kanuikro puen thi puea uang neutangkanpatthana krongan patthana puea khuam man khong puen thi lumnam nan*, (Rapporto sui risultati della ricerca per disporre soluzioni e progetti di sviluppo per la stabilità del territorio nel bacino del fiume Nan), *Samnak uichai le patthana kan keset, mueang nan* (Ufficio per la ricerca e lo sviluppo rurale), Nan.

AA.VV. (2008), *Anusan satan phu payak* (monumento in memoria di Phu Payak), Rongpingtonkamon, Bangkok.

AA.VV. (2009), *Kanpatthana kob uon ogkan chumchon changuat nan* (Sviluppo delle organizzazioni popolari nella provincia di Nan), CODI (Community Organization Development Institute, Sezione Regione Settentrionale), Bangkok.

Abélès M. (2001), *Politica, gioco di spazi*, Meltemi Editore, Roma.

Agrawal A., (2005), *Environmentality. Technologies of Government and the Making of Subjects*, Duke University Press, Durham, London.

Anan Ganjanapan, (2000), *Local Control of Land and Forest: Cultural Dimensions of Resource Management in Northern Thailand.*, Regional Center for Social Science and Sustainable Development (RCSD), Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University, Chiang Mai.

Anan Ganjanapan, (2008) *Multiplicity of Community Forestry as Knowledge Space in the Northern Thai Highlands*, Working Paper Series No.35., Afrasian Centre for Peace and Development Studies, Ryukoku University.

Aroonrut Wichienkeo, (2000), "The Lua of Lanna. A study from Lanna archives", *Tai Culture*, vol.5, n.2, pp.132-139.

Bandy J., (1996), "Managing the Other of Nature: Sustainability, Spectacle, and Global Regimes of Capital in Eco-tourism", *Public Culture*, Spring 1996, n.8(3): 539-566.

Bello W., Cunningham S., Li K.P., (1999), *A Siamese Tragedy: Development and Disintegration in Modern Thailand*, Zed Books, London.

Bello W. (2008), "Manufacturing a global food crisis", in *Global Asia*, vol.3 num.2, pp.15-25.

Benchapun Ekhasing, Gypmantisiri P. Thong-ngam K., Grudloyma P., (2004), *Maize in Thailand: Production Systems, Constraints, and Research Priorities*, Mexico, D.F.: CIMMYT.

Berno de Almeida A.W., (2012), *Mappe situazionali, conflitti e trasformazione delle categorie identitarie in Amazonia*, in Rossi A., Koensler A., (2012), *Comprendere il dissenso. Prospettive etnografiche sui movimenti sociali*, Morlacchi Editore.

Berque A., (1995), *Les raisons du paysage : de la Chine antique aux environnements de synthèse*, Éditions Hazan, Paris.

Bonesio L.,(1997), *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano.

Boni S., (2010), *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Elèuthera, Milano.

Bourdieu P., (2003[1972]), *Per una teoria della pratica - Con tre studi di etnologia kabila*, Collana Culture e Società, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Brown K., (2006), "Spectacle as Resistance: Performing Tree Ordination in Thailand", *The Journal of Religion and Theatre*, vol. 5, n.2, pp. 91-103.

Brosius P., (1999), "Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rain Forest", *American Anthropologist*, n. 101, vol.1, pp. 36-57.

Bruneau, M., (1980), *Recherches sur l'organisation de l'espace dans le Nord de la Thaïlande - Tome II.*, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille III, Lille.

Buddhadasa Bikkhu, (1986) *Dhammic Socialism*, Thai Inter-religious Commission for Development, Bangkok.

Buergin R., (2000), *Hill Tribes and Forests. Minority Policies and Resource Conflicts in Thailand*, SEFUT Working Paper n.7, Albert Ludwigs Universitaet, Freiburg.

Cavallaro C., (1992), *La pianificazione in Thailandia. Squilibri territoriali e problemi di sviluppo*, Sagep Editrice, Messina.

Chattip Narthsupa, (1991), "The *community culture* school of thought", in (a cura di) Manas Chitakasem, Turton A., (1991), *Thai construction of knowledge*, pp.118-141, SOAS, London.

Chatari Jaroensiri et. al., (a cura di) (2004), *Phrachachon Nan kap Kanjadkan Khuamru*, (I cittadini di Nan e l'organizzazione della conoscenza), SoKoSo (*sapaban songsreom kanjadkan khuamru pua sangkhom* – Dipartimento per il sostegno della formazione per la società), KMI, Bangkok.

Chattip Narthsupa, (2000[1980]), *The Thai Village Economy in the Past*, Silkworm Books, Chiang Mai.

Chatsumarn Kabilsingh, (1999), "Green Buddhism. Buddhist ethical concern for forests", *Thammasat Review*, vol.4, n.5, pp. 145-169.

Choltira Sathyawadhna, (1991), *The dispossessed. An Anthropological reconstruction of Lawa ethnohistory in the light of their relationship with the Tai*, Tesi di Dottorato, Australian National University, Canberra.

Choltira Sathyawadhna, (1987), *The Lua encounter with the Communist Party of Thailand*, Proceedings of the International Conference on Thai Studies, Bangkok.

Choltira Sathyawadhna, (2000), "The Lua of Nan. Past and present in confrontation with the Thai State", *Tai Culture*, vol.5, n.2, pp.140-155.

Condominas, G.,(1980), *L'espace social: à propos de l'Asie du Sud-Est*, Flammarion, Paris.

Contreras A.P., (2005), "The transformation of politics and the politics of transformation", in (a cura di) Cuasay P., Vaddhanaphuti C., (2005), *Commonplaces and comparisons remaking eco-political spaces in Southeast Asia*, Regional Center for Social Science and Sustainable Development (RCSD), Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University, Chiang Mai.

Cosgrove D., (1988), "Geography is Everywhere : Culture and Symbolism in Human Landscapes" in (a cura di) Oakes T., Price P. (2008), *The cultural geography reader*, pp.176-155, Routledge, Londra, New York.

Cosgrove D., (1990), *Realtà sociali e paesaggio simbolico*, Edizioni Unicopli, Milano.

- Danai Chanchaochai, (2000) *Strenght of the land. King Bhumibol Adulayadej. The New Kingship*, DMG Books, Bangkok.
- Cummings J.,(1998), *Thailandia, Lonely Planet* (Prima edizione italiana), EDT, Torino.
- Cummings J.,(2006), *Thailandia, Lonely Planet* (Sesta edizione italiana), EDT, Torino.
- Darlington S.M., (1995), “Monks Footsteps in the Night. An Unintentional Buddhist Revolution”. Articolo non pubblicato, conservato presso EFEO Library, Chiang Mai.
- Darlington S.M., (1998), “The ordination of a tree: *the Buddhist ecology movement in Thailand*”, in *Ethnology*, vol.37, n.1 Winter, pp.1-15.
- Darlington S.M., (2000), “Rethinking Buddhism and Development. The Emergence of the Environmentalist Monks in Thailand”, *Journal of Buddhist Ethics*, vol.7, pp.1-14.
- Darlington, S. M. (2003a), “Buddhism and Development: The Ecology Monks of Thailand”, in (a cura di), Queen C., Prebish C., Keown D., (2003), *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, pp. 96-109, RoutledgeCurzon, London.
- Darlington S.M. (2003b), “Practical Spirituality and Community Forests: Monks, Ritual and Radical Conservatism in Thailand” in (a cura di) Greenough P., Louenhaupt Tsing A., (2003), *Nature in the Global South. Environmental Projects in South and South east Asia*, pp.347-366, Duke University Press, Durham, London.
- Darlington S.M., (2005), *Ritual and risk. Environmental Buddhism in Practice*, testo della conferenza tenuta al convegno intitolato ‘*Buddhism and Ecology*’ svoltosi presso il Center for the Study of World Religion, Harvard Divinity School, Dongkuk University, 10 dicembre 2005.
- Debord, G., (1990 [1967]), *La Società dello Spettacolo*, Agalev Produzioni Indipendenti, Bologna.
- Delcore H.D. (2000), *Localizing Developement. Environment, Agriculture and Memory in Northern Thailand*. Tesi di Dottorato in Filosofia (Antropologia), Wisconsin-Madison University, UMI Microform n. 9983807, Bell & Howell, Ann Harbor Min.
- Delcore H.D., (2003), “Nongovernmental organizations and the work of memory in northern Thailand”, *American Ethnologist*, vol.30, n.1, February, pp. 61–84.

Delcore H.D, (2004), "Symbolic Politics or Generification? The Ambivalent Implications of Tree Ordinations in Thai Environmental Movement", *Journal of Political Ecology*, vol.11, pp.1-29.

Delcore H.D., (2008), "The Racial Distribution of Privilege in a Thai National Park", *Journal of South East Asian Studies*, vol.38, pp. 183-205.

Della Porta D. Diani M., (1997), *I movimenti sociali*, Nuova Italia Scientifica, Roma.

Demaine H., (1986), "Kanpatthana: Thai Views of Development," in (a cura di) Hobart M., H. Taylor R.H., *Context, Meaning, and Power in Southeast Asia.*, pp. 93-114, Cornell University Southeast Asia Program, Studies on Southeast Asia, Ithaca, New York.

Davis R., (1984), *Muang Metaphysics: A Study of Northern Thai Myth and Ritual*, Pandora, Studies in Thai Anthropology 1, Bangkok.

Edelman M. (1988), *Constructing the political spectacle*, University of Chicago Press, Chicago.

Evrard O., Godieneau Y.,(2004), "Planned resettlement, unexpected migrations and cultural trauma in Laos", in *Development and Change*, vol.35, num.5, pp.937-962.

Evrard O., (2005), *Is Taization Equivalent to Assimilation? Acculturation and perpetuation of ethnic boundaries in Northern Thailand and Laos*, Conferenza tenutasi l'8 novembre 2005 a Chiang Mai presso l'Alliance Francaise per il 268esimo meeting di Informal Northern Thai Group (INTG).

Evrard O., Leeprecha A., (2008), "Staging the nation, exploring the margins: Thai domestic tourism and its political implications in Northern Thailand", in (a cura di)(2008) Winter T., *Asia on Tour: Exploring the Rise of the Asian tourist*, pp. 239-252, Routledge, London, New York, 2008.

Fabietti U., (1998), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto univoco*, Carocci, Roma.

Ferguson J., (1990), *The anti-politics machine: "development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Forsyth T., (2002), "Environmental Social Movements in Thailand: a Critical Assessment", in *Asian Review (Popular Movements)*, Institute of Asian Studies Chulalongkorn University, vol.15, pp.106-127.

Forsyth T., Walker A., (2008), *Forest Guardians, Forest Destroyers. The Politics of Environmental Knowledge in Northern Thailand*, Silkworm Books, Chiang Mai.

Foucault M., (1994[1967]), *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, Mimesis, Milano.

- Foucault M., (2001[1967]), *Spazi altri: i luoghi delle eterotopie*, a cura di Salvo Vaccaro, Mimesis, Milano.
- Foucault M., (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione (Corso al Collège de France 1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M., (1976[1975]), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
- Gallissot R., (2001), “Stereotipo”, in Gallissot R., Dilani M., Rivera A.,(a cura di) (2001), *L'imbroglio etnico in quattordici parole chiave*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Geertz C., (1980), *Negara. The Theater-State in Nineteenth Century Bali*, Princeton University Press, Princeton.
- Geertz C.,(2001, *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna.
- Goffmann E., (1988[1967]), *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna.
- Goffman E., (2003), *Espressione e identità. Gioco, ruoli e teatralità*, Il Mulino, Bologna.
- Gabaude L., (1988), *Une herméneutique buddhique contemporaine de Thaïlande: Buddhadasa Bhikkhu*, EFEO, Paris.
- Gabaude L., (2010), “Note sur l' “ordination” sans ordre des arbres et des forets” , *Aséanie* (Centre d'Antropologie Sirindhorn, Bangkok), n.25, luglio, pp.91-125.
- Ginsburg F.D., Abu Lughod L., Larkin B.,(2002), “Introduction”, in (a cura di) (2002), Ginsburg F.D., Abu Lughod L., Larkin B., *Mediaworlds. Anthropology on a new terrain*, pp.1-36, University of California Press, Los Angeles, New York, London.
- Gramsci A. (2007), *Le Opere. Antologia a cura di Antonio Santucci*, Nuova iniziativa Editoriale 2007.
- Gosling, D., (2001), *Religion and Ecology in India and Southeast Asia*, Routledge London & New York.
- Green N., (1990), *The spectacle of Nature. Landscape and bourgeois culture in nineteenth century France*, Manchester University Press, Manchester.
- Greenough P., Lowenhaupt Tsing A., (2003) *Nature in the Global South. Environmental Projects in South and South east Asia*, Duke University Press, Durham & London.
- Gruzinski S. (1990), *La guerra delle immagini. Da Cristoforo Colombo a BladeRunner*, Sugarco, Milano.

- Hall S., (1997) (a cura di), *Representation: cultural representation and signifying practices*, Sage, London.
- Hall S, (1996[1986]), "On post-modernism and articulation. An interview with Stuart Hall", *Journal of Communication Inquiry*, vol.10, n.2, pp.45-60.
- Handelmann D., (1998[1990]), *Models and Mirrors. Toward an Anthropology of Public Events*, Berghahn Books, London, New York.
- Harris C.I., (1995) "An American appropriation of Buddhism", in Skoruski T. (a cura di), *Buddhist Forum, Working Papers 1994-1996*, , vol.4, pp.125-139, SOAS, London.
- Harvey D., (2005), *A brief history of neo-liberalism*, Oxford University Press, Oxford.
- Herzfeld M., (2006 [2000]) *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. Seid Editore.
- Hajer M., (1995), *The politics of environmental discourse*, Clarendon, Oxford.
- Hinton P. (1992), "Meetings as Rituals: Thai Officials, Western Consultants and Development Planning", in Wijeyewardene G.Chapman E.C. (a cura di) (1992), *Patterns and Illusions. Thai History and Thought. In Memory of Richard B.Davis*, The Australian National University, Canberra.
- Hirsch, P., Lohmann, L., (1989) "Contemporary politics of the environment in Thailand", in *Asian Survey*, vol.29, n. 4, pp. 439-451.
- Hirsch, P., (1993a), *Villages and Forests: Some Reflections on Community Resource Management in Thailand and Laos*, Abstract, pp 1-18, SOAS, London.
- Hirsch, P., (1993b), *Thailand and the New Geopolitics of Southeast Asia: Resource and Environmental Issues*, Abstract, pp. 1- 24, SOAS, London.
- Hirsch P., (1996) (a cura di), *Seeing Forests for Trees. Environment and environmentalism in Thailand* , Silkworm Books Chiang Mai.
- Howlett M., Raglon R., (1992), "Constructing the Environmental Spectacle: Green Advertisements and the Corporate Image, 1910-1990" in *Environmental History Review*, vol. 16, n. 4 (Winter, 1992), pp. 53-68.
- Hunsaker, B., (1996), "The Political Economy of Thai Deforestation" in (a cura di) (1996), Hunsaker, B. et al., *Loggers, Monks, Students and Entrepreneurs. Four Essays on Thailand*, DeKalb, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 1996, pp. 1-31.
- Hurst, P., (1990), *Rainforest Politics: Ecological Destruction in South-East Asia*, Abdul Majeed & Co., Kuala Lumpur.

- Jacobs N., (1971), "Max Weber, the Theory of Asian Society and the Study of Thailand", *The Sociological Quarterly*, vol.12 (Autumn), pp.525-530.
- Jones G., Garforth C. (1997), "The History, Development, and Future of Agricultural Extension", in Swanson B., Bentz R., Sofranko A., (a cura di), *Improving Agricultural Extension: A Reference Manual*. FAO. Rome
- Kamala Tiyavanich, (1997), *Forest Recollections. Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Silkworm Book, Chiang Mai.
- Kammerer C.A., (1988), "Of Labels and Laws: Thailand's resettlement and Repatriation Policies, in Cultural Survival Quarterly, Resettlement and Relocation Part 2, vol.12, num.4.
- Kemp J.H., (1971), "Legal and informal land tenures in Thailand", *Modern Asian Studies*, vol. 15, n. 1, pp.1-23.
- Kermel-Torres D., (a cura di) (2004), *ATLAS OF THAILAND. Spatial structures and development*, IRD/Silkworm Books, Chiang Mai.
- Keyes C.F., (1971), "Buddhism and National Integration in Thailand" *The Journal of Asian Studies*, vol. 30, n. 3 (May), pp. 551-567.
- Kilani M., (2001), "Comunità" in Gallissot R., Kilani M., Rivera A.,(a cura di) (2001), *L'imbroglio etnico in quattordici parole chiave*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Kunstaedter P., (a cura di)(2007), *Pesticides in Southeast Asia: Environmental, Biomedical, and Economic Uses and Effects*, Silkworm Books, Chiang Mai.
- Kemp J.,(1981), "Legal and informal land tenures in Thailand", [*Modern Asian Studies*](#), n.15, pp.1-23.
- Isager L., Ivarsson S., (2002), "Contesting Landscape in Thailand. Tree ordination as counter-territorialization", *Critical Asian Studies*, vol.34, n.3, pp.395-417.
- Lai F.,(2000), *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma.
- Laravera L., (2011), "La riconciliazione necessaria in Thailandia", *La Civiltà Cattolica*, III, quaderno 3870 (17 settembre 2011), pp. 531-540.
- Leblond, J.P., (2008), *The retreat of agricultural lands in Thailand*, ChATSEA, working Paper n.2, University of Montreal.
- Li T.M.,(2000), "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot", *Comparative Studies in Society and History*, vol.42, n.1: pp.149-179, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mahon M. (2004), "The Visible Evidence of Cultural Producers", *Annual Review of Anthropology*, vol.29, pp.467-492.

- Manoukian S., (a cura di) (2003), *Etno-grafie. Testi, oggetti, immagini*, Meltemi, Roma.
- Manas Chitakasem, Turton, A., (a cura di)(1991), *Thai Constructions of Knowledge*, SOAS, London.
- Marcus G.E., (1995), "Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, vol.24, pp.95-117.
- Marks, T.A., (2007), *Maoist People's War in Post-Vietnam Asia*, Studies in Insurgency and Terrorism n.1, White Lotus, Bangkok.
- Matras-Guin J., Taillard C. , (a cura di)(1992), *Habitations et habitat del l'Asie du Sud-est continentale. Pratiques et representations de l'espace*, L'Harmattan, Paris.
- Mc Kinnon K.I., (2004), *Locating ost-development subjects. Discourse of intervention and identification in the Highlands of Northern Thailand*, Tesi di laurea, Faculty of Philosophy, Australian National University Press.
- Missingham B.,(2003), *The Assembly of the Poor in Thailand. From local Struggles to National Protest Movement*, Silkworm Books Chiang Mai.
- Mubi Brighenti A.,(2008), "Visuale, visibile, etnografico", *Etnografia e ricerca qualitativa*, vol.1 (aprile), pp. 91-114, Il Mulino, Bologna.
- Gombrich, R., Obeyesekere G., (1988), *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*, Princeton University Press, Princeton.
- Pasuk Phongpaichit, Baker C., (2009), *Takhsin*, Silkworm Books, Chiang Mai.
- Peleggi M. (2002), *The Lords of things. The fashioning of the Siamese Monarchy's modern Image*, University of Hawaii Press, U.S.A.
- Pesses, A., (2004), *Les Karen: horizons d'une population frontiere. Mise en scène de l'indigénisme et écologie en Thaïlande*, Thèse de Doctorat et Anthropologie sociale et culturelle-Ethnologie Université Paris X-Nanterre.
- Pesses A., (2010), "Les rites derdination des arbres. Mise en scène de l'écologie indigène en Thaïlande", *Aseanie*, vol..25 (juin), pp.53-90.
- Peet R., Watts M., (a cura di)(1996), *Liberation ecologies. Environment, Development, Social Movements*, Routledge, London, New York.
- Peluso N.L., Vandergeest P., (2001), "Genealogy of the political forest and customary rights in Indonesia Malaysia and Thailand", *The Journal of Asian Studies*, vol. 60, n.3 , pp.761-812.
- Peluso N.L. (2005), "From Common Property Resources to territorializations: resource management in he Twenty-first century", in (a cura di) Cuasay P., Vaddhanaphuti C.,

(2005), *Commonplaces and comparisons remaking eco-political spaces in Southeast Asia*, pp.1-10, Regional Center for Social Science and Sustainable Development (RCSD), Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University, Chiang Mai.

Piasere L., (2002), *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma-Bari.

Pingkaew Laungsamsri, (2001), *Redefining Nature. Karen ecological knowledge and the Challenge to the modern conservation paradigm*, Silkworm Books, Chiang Mai.

Pirandello L. (1993[1921]), *Sei personaggi in cerca d'autore*, in Alessandro d'Amico (a cura di), *Maschere Nude*, vol. II, Mondadori, Milano.

Poulsen E., (a cura di) (2001), *Forest in culture, culture in forest. Perspectives from Northern Thailand*, Research Center on Forest and People in Thailand, Danish institute of Agricultural Sciences, Tjele.

Pramuan Seterat et al., (1989), "Strategies of corn production to extend hybrid corn farming, set up to relieve farmers who suffered from typhoon Gay attack in Chumpon province", in *Thailand National Corn and Sorghum Program Annual Report*, pp. 37-44, Kasetsart University, Bangkok.

Pye O. (2005), *Khor Jor Kor- Forest Politics in Thailand in Studies on Contemporary Thailand*, num. 14- White Lotus Editors, Bangkok.

Virada Somswasdi, Corrigan K., (a cura di) (2005), *A collection of articles on women in the Thai environmental movement*, Foundation for Women, Law and Rural Development (FORWARD) e Women's Studies Center, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.

Queens, C., King S.B, (1996), *Engaged Buddhism, Buddhist liberation movements in Asia*, 1996, State University of New York Press, Albany.

Rabbinge R. (2008), "Biofuels, a waste of space?", in *Arbor Vitae (Agriculture and Productivity. Conservation Imperatives)*, vol.37, p.5.

Remotti F., (2000), *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Bari.

Reynolds C. (a cura di) (2002[1991]), *National Identity and its Defenders. Thailand Today*, Silkworm Books, Chiang Mai.

Rigg J., (2003), *South East Asia. The human landscape of modernization and development*, Routledge, London, New York.

Rossi A., (2008a), "Mediascapes e attivismo culturale. L'incontro etnografico oltre la crisi della rappresentazione", in De Lauri A., Achilli L., (a cura di) (2008), *Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma.

Rossi A., (2008b), "*Phra Nak Anurak*. Politica, religione e ambiente nella Thailandia

contemporanea”, in *Quaderni Asiatici*, n°83, Settembre 2008 pp.135-156. ISIAO Milano.

Sanitsuda Ekachai, (1991), *Behind the Smile: Voices of Thailand*, The Development Support Committee, Bangkok.

Schmidt di Friedberg, M., (2004), *L'arca di Noè. Conservazionismo tra natura e cultura*, Giappichelli Editore, Torino.

Schar P.,(2004), “Agriculture”, in Kermel Torres D., (a cura di) (2004), *ATLAS OF THAILAND. Spatial structures and development*, pp.83-106, IRD/Silkworm Books, Chiang Mai.

Schumacher E.F., (1993[1973]), *Small is beautiful. A study of economics if people mattered*, Vintage, London.

Scott, J.C. (1998), *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven.

Scott J.C., (2009), *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven.

Scott J.C., (1985), *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, Westford.

Scott J.C. (2006[1990]), *Il dominio e l'arte della resistenza. I verbali segreti dietro la storia ufficiale*, Elèuthera, Milano.

Shalardchai Ramitanondh, (1989), “Forests and Deforestation in Thailand: a Pandisciplinary approach”, p.23-50, in AA.VV, (1989), *Culture and environment in Thailand. A symposium of the Siam Society*, The Siam Society, Bangkok

Stott P., (1991), “*Mu'ang and pa: elite views of nature in a changing Thailand*”, in Thai Constructions of Knowledge”, in Manas Chitakasem, Turton A., (a cura di) (1991), *Thai construction of knowledge*, pp.142-154, SOAS, London.

Suchira Payulpitak (1991), [*Buddhadasa's Movement: An Analysis of Its Origins, Development, and Social Impact*](#), Tesi di Dottorato, Facoltà di Sociologia, Universität Bielefeld.

Suchira Payulpitack, (1992), "Changing Provinces of Concern: A Case-Study of the Social Impact of the Buddhadasa Movement", *Sojourn*, 7, 1 (1992), p. 39-68.

Sureeratna Lakanavichian, (2001), *Forest Policy and History*, Research Center on Forest and People in Thailand, Working Paper n.9, in Poulsen E., (a cura di) (2001), *Forest in culture, culture in forest. Perspectives from Northern Thailand* Danish institute of Agricultural Sciences, Tjele,.

Suthiporn Chirapanda et al. (2009) (a cura di), *Status and potential for the development of biofuels and renewable rural energy. Thailand.*, Asian Development Bank, Mandaluyong City, Philippines.

Swearer D., (1999), "Center and periphery. Buddhism and politics in modern Thailand" in Harris I., (a cura di), *Buddhism and politics in 20th century Asia*, pp.194-228, Pinter, London.

Swearer D., (2006), "An assessment of Buddhist eco-philosophy", [*Harvard Theological Review*](#), bn.99, pp.123-137, Cambridge University Press.

Tannenbaum N., (2000), "Protest, Tree Ordination, and the Changing Context of Political Ritual", *Ethnology*, vol. 39, n. 2 (Spring, 2000), pp. 109-127.

Tambiah S.J. (1977), *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge University Press, Cambridge.

Tambiah S.J., (1995[1977]), "Il sistema politico galattico nel Sudest Asiatico", (traduzione di:"The galactic polity. The structures of traditional kingdoms in Southeast Asia", in (a cura di) Stanley Freed (1977), *Anthropology and the climate of opinion*, New York, New York Academy of Sciences, pp.69-97. Traduzione italiana in Tambiah S.J. (1995), *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna.

Tambiah S.J., (1995[1983]), "A reformulation of Geertz 's Conception of the Theater State", relazione presentata al trentunesimo Congresso Internazionale di Scienze Umane in Asia e Nord Africa, tenutosi a Tokio e a Kyoto, (1983). Traduzione italiana in Tambiah S.J. (1995), *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna

Tambiah S.J., (1984), *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge University Press, Cambridge.

Tambiah S.J., (1995), *Rituali e Cultura*, a cura di Luisa Leonini, Il Mulino, Bologna.

Tarrow S., (1998), *Power in movement: social movements and contentious politics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor J., (1993), *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.

Taylor, J. (1998), "Community Forests, Local Perspectives and the Environmental Politics of Land Use in Northeastern Thailand" in Magallanes, C., Iorns J., Hollick, M. (a cura di). *Land Conflicts in Southeast Asia Indigenous Peoples, Environment and International Law*, pp. 21-55, White Lotus, Bangkok.

Thongchai Winichakul, (1994), *Siam Mapped. History of the geo-body of a nation*, Silksworm Books, Chiang Mai.

Tsing A.L., (1999), “Becoming a Tribal Elder, and Other Green Development Fantasies”, in Li T.M., (a cura di) (1999), *Trasforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power and Production*, Harwood Academic Publisher, Netherlands.

Uit Thiengburanthurm, (2003), *Thai-English Dictionary*, Ruamsan, Bangkok.

Van der Ploeg J.D., (1993), “Potatoes and Knowledge.” In Hobart M. (1993), *An Anthropological Critique of Development*, pp.177-234, Routledge, London.

Yos Santasombat, (2003), *Biodiversity, local knowledge and sustainable development*, Regional Center for Social Science and Sustainable Development (RCSD), Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University, Chiang Mai.

Walker A., (2004), “Seeing farmers for the trees: Community forestry and the arborealisation of agriculture in northern Thailand”, *Asia Pacific Viewpoint*, vol.45, n.3, pp.311-324.

Walker A.,(2008), “Royal Sufficiency and Misinterpretation of Rural Livelihoods”, Relazione presentata al convegno *Thai Societies in a Transnationalized World, 10th Conference on Thai Studies*, Bangkok, 8-11 gennaio 2008.

Watts M.,(2001), “Petro-violence. Community, Extraction and the Political Ecology of a Mythic Commodity”, in Peluso N.L., Watts M. (a cura di) (2001), *Violent Environments*, pp.189-212, Cornell University Press, New York.

Wells M., Brandon K., (1992), *People and Parks: Linking Protected Area Management With Local Communities*, World Bank, Washington.

Wyatt D.K., (2003[1982]), *Thailand. A Short History*, Silkworm Books, Chiang Mai.

FONTI WEB

Firms to run new parks - Articolo non firmato dal sito del quotidiano *The Nation*, 22 agosto 2008, visionato nel maggio 2011.

http://www.nationmultimedia.com/2008/08/22/national/national_30081187.php

Economic Vision from CP's chairman, Dhanin Chiravanont – Dal sito della Charoen Pokphand Group, visionato nel maggio 2011

<http://www.cpthailand.com/CorporateCommunications/pageNewsroom/tabid/107/articleType/ArticleView/articleId/91/Default.aspx>

The Phu Fah Tea Initiative- Dalla sezione *Corporate Citizenship* del sito della Charoen Pokphand Group, visionato nel maggio 2011.

<http://www.cpthailand.com/tabid/237/Default.aspx>

The Roots of Thai Energy – Dal sito ufficiale della Petroleum Thailand (PTT), visionato nel maggio 2011

<http://www.pttplc.com/en/veltiver-grass-cultivation-project-roots-thai-energy.aspx>

CP Plans expansion in rubber industry (articolo di Walailak Keeratipatpong del 27 maggio 2009) , dal sito del quotidiano The Bangkok Post, visionato nel maggio 2011.
<http://www.bangkokpost.com/business/economics/17394/cp-plans-expansion-in-rubber-industry>

Biofuels: a crime against humanity, (articolo di Grant Ferrett del 27 ottobre 2007) dal sito della BBC, visionato nel maggio 2011
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/7065061.stm>,

Sito Ufficiale del Wat Pong Kham (provincia di Nan, distretto di Santisuk)
www.pongkham.org

Biografie ufficiali della famiglia reale thailandese - visionato nel giugno 2011
<http://kanchanapisek.or.th/biography/hmk.en.html>

“*The Visionary Monarch*” Sanitsuda Ekhachai - visionato nel luglio 2011
<http://www.bangkokpost.com/king2000/living.html>

Sito ufficiale della fondazione Thai Raks
<http://www.raksthai.org/eng/index.php>

Sito ufficiale del progetto regio di Doi Tung (Chiang Rai)
<http://www.doitung.org/>

ARTICOLI DA RIVISTE E QUOTIDIANI LOCALI

Sanitsuda Ekhachai, *Villagers cheated of their forests*, Bangkok Post, 21 novembre 2007.

Thin Nan, 1-15 ottobre e 16-31 ottobre 2008

Bangkok Post, inserto *Spectrum*, 15 aprile 2009

Sombat Rasakun, *Reviving the Fortunes of Nan*, The Bangkok Post, 5 aprile 2009

Chularat Saengpassa, *Inspiration on the hills*, The Nation, 15 luglio 2009

Anchalee Kongrut, *Stairway to heaven*, The Bangkok Post, 11 giugno 2009

ACRONIMI

N.B. Al fine di rendere più facilmente confrontabile il testo della tesi con la letteratura in lingua inglese sulla Thailandia, in generale ho preferito mantenere gli acronimi in lingua inglese e thailandese a cui, all'interno del testo, affianco anche la traduzione in italiano.

ARD Accelerated Rural Development

BAAC Bank of Agriculture and Cooperatives

CP Charoen Pokphand

CPT Communist Party of Thailand

CSR Corporate Social Responsibility

DANIDA

FAO Food and Agriculture Organization

FIO Forest Industry Organization

HMN Hug Mueang Nan

KJK Kor Jor Kor Project

MOEQP Ministerial Office of Environmental Quality Promotion

NCFN Nan Community Forest Network

NIC New Industrialized Countries

NEDB National Economic Development Board

NESDB National Economic and Social Development Board

NPD National Park Division

OBT Ongkan Borikhan Tambon (Organizzazione dei Servizi del Sottodistretto)

OGM Organismi Geneticamente Modificati

OKST Ongkan Sappaiakhon Thammachat le Kasettakhon Yang Yeum (abbr.)

ONG Organizzazione Non Governativa

ORDPB Office of Royal Development Projects Board

OTOP One Tambon One Product

PAD People Alliance for Democracy

PLAT Esercito di Liberazione Popolare di Thailandia (People Liberation Army of Thailand)

PTLP Pid Thong Lang Phra (Royal Project)

PTT Petroleum Thailand

RDPF Royal Development Project Foundation

RECOFTC Regional Community Forestry Training Center

RFD Royal Forestry Department

TAT Tourism Authority of Thailand

TKS Tanakahn Khasettakhon Sangkhon (Banca dell'Agricoltura)

UDD United Front for Democracy Against Dictatorship

WWF World Wildlife Fund

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare alcune delle molte persone senza i cui consigli e assistenza questo lavoro non sarebbe stato possibile:

Prof. Ugo Fabietti (Università Bicocca), Silvia Vignato (Università Bicocca), Prof. Louis Gabaude (EFEO Chiang Mai), Tao Mongkol, Kaeo Inthanon, Jacques Leider (Direttore EFEO Chiang Mai), il personale della biblioteca dell'EFEO di Chiang Mai e Bangkok, Claudia Mattalucci (Università Bicocca), Mauro Van Aken (Università Bicocca), Ivan Bargna (Università Bicocca), Silvia Barberani (Università Bicocca), Giuseppe Bolotta (Università Bicocca), Luca Rimoldi (Università Bicocca), il personale tecnico-amministrativo del Dipartimento di Scienze Umane per La Formazione "Riccardo Massa" (Università Bicocca), Piero Majocchi, Marina Abbà, Luigi Majocchi, Silvana Repossi, Cesare Repossi, Cecilia Rossignoli, Alexander Koensler (Università di Perugia), Olivier Evrard (Università di Parigi e Chiang Mai), Henry Delcore (Università di Fresno U.S.A.), Prof. Michael Herzfeld (Università di Harvard U.S.A.), Felicity Aulino (Università di Harvard), Claudio Sopranzetti (Università di Harvard), Oliver Pye (Università di Monaco), Julian Atkinson (RECOFTC-Bangkok), Malii (RECOFTC-Bangkok), Phi Bohm e Phi Aeng (OKST-Nan), Pang e Somruey (Joko Center – Nan), Jit, Lung Nan, Lung Wat, Nom, James, Diw e tutti gli amici di Ban Don Klang, Ajan Somkit, Phra Khru Pithak e molti altri che qui non nomino e a cui va la mia più sincera gratitudine.