

# LA SPIRITUALITÀ IN UN MONDO NOMADE

## Tra usi della terra, tabù culturali e negoziazioni

Nadia BREDA

(Università degli Studi di Firenze)

È stato detto molte volte che agli antropologi di ritorno dal campo si chiedono spesso aneddoti esotici e che da loro ci si aspetta il racconto di esperienze liminali. Se dovessi raccontare la mia esperienza più significativa, sarebbe quella in cui ho imparato qualcosa riguardo a pietre e sassi in Mongolia.

Avevo raccolto alcune pietre durante un viaggio nella Mongolia settentrionale,<sup>1</sup> ma gli interlocutori mongoli, che erano con noi e la nostra guida mongola mi hanno ripreso seriamente e mi hanno chiesto di rimettere le pietre al loro posto, “perché una pietra soffre 300 anni se la sposti”. Più tardi, presa dal senso di colpa, chiederò allo sciamano se posso tenere alcune delle pietre che avevo precedentemente raccolto, e lui mi dirà di sì, ma solo per questa volta, la prossima volta si dovranno fare le cose in modo diverso, dovrò chiedere e ringraziare. E infatti, la volta successiva per raccogliere alcuni sassi offrii alla terra e ai suoi abitanti le risorse che avevo in zaino, biscotti e cioccolato.

Questa esperienza, unita alle mie precedenti ricerche sul rapporto tra spiritualità e materia, affrontando la difficile teorizzazione della spiritualità nelle agricolture alternative,<sup>2</sup> mi ha ispirata a studiare il rapporto della spiritualità con la gestione della terra in

---

<sup>1</sup> Il mio lavoro sul campo si è concentrato nella Mongolia nord-orientale, nell'*aimag* (Provincia) di Dornod, presso famiglie di allevatori buriati, che “nomadizzano”, addomesticano i cavalli e partecipano alla vita del grande Parco Naturale Internazionale della Dauria. Cfr. Nadia BREDA, Sabrina TOSI CAMBINI, *A Site and Its Narratives: the Mongol Daguur under the Lens of the “Fortress Conservation”*, Nomadic People, IISNC, Ulaanbaatar 2024; ID., *Wetlands in Mongolia. An emerging theme for an anthropological approach*, in D. Rossi, D. Antonucci, M. Clemente, D. Torri (Eds.), *Traditions, Translations and Transitions in the Cultural History of Tibet, the Himalayas and Mongolia*, ISMEO, “Serie Orientale Roma” (New Series), Roma 2024, pp. 63-85.

<sup>2</sup> Cfr. Nadia BREDA, *Par-delà matière et esprit. Parcours cosmologiques et scientifiques dans la théorie et les pratiques de l'anthroposophie*, in J. Foyer, A. Choné, V. Boisvert (Eds.), *Les esprit scientifiques*.

Mongolia, un Paese caratterizzato dal “nomadismo”,<sup>3</sup> e dunque da un rapporto con la Terra “senza coltivazione”, “senza agricoltura”. Le virgolette sono d’obbligo: che la Mongolia sia un Paese senza agricoltura, di steppe e vallate incontaminate su cui scorrazzano pastori e greggi, è uno stereotipo. Come vedremo, cercherò di decostruirlo. Resta il fatto che la spiritualità in un mondo nomade come quello della Mongolia ha caratteri così peculiari che quando il nomadismo in qualche modo si ferma, si inverte, si differenzia, prevedendo la coltivazione della terra, o lo scavo delle miniere, o la fondazione dei manufatti, e quindi una alterazione dell’uso della terra, la spiritualità assume una sfumatura fortemente conflittuale, che è ciò che cercherò di descrivere in questo testo.

Rivendicato pubblicamente, sostenuto retoricamente in iniziative istituzionali e persino citato dall’UNESCO come parte del patrimonio mongolo, il divieto di scavare la terra è uno dei tabù (*tseer*) proposto a sostegno dell’esistenza di “tradizioni mongole” (*Mongol ulamjla*) di lunga data, ritenute particolarmente efficaci nel preservare la natura. Il punto qui non è proteggere il suolo come risorsa, come fanno le leggi recentemente introdotte in Mongolia, ma piuttosto la terra nella sua dimensione cosmologica. Da ciò nasce una sorta di danza con l’invisibile, che permette costantemente di comprendere e valutare ciò che può o non può essere fatto, tra umani e non umani.<sup>4</sup>

A questo divieto si accorderebbe la pastorizia nomade, in contrapposizione all’agricoltura sedentaria, che spingerebbe i Mongoli a “scivolare sulla terra” senza lasciare tracce.

Si tratta, con questo tabù dello scavare la terra, di un tratto culturale minimale, che rischia di diventare uno stereotipo buono per i turisti o per le retoriche politiche e che necessita ancora di indagini etnografiche approfondite, che mi prefiggo. Di sicuro esso

---

*Savoirs et croyances dans les agricultures alternatives*, UGA Editions, Université Grenoble Alpes, Grenoble 2022, pp. 73-98.

<sup>3</sup> Cfr. Charlotte MARCHINA, *Nomad’s land: Éleveurs, animaux et paysage chez les peuples mongols*, Zones Sensibles, Paris 2019.

<sup>4</sup> Cfr. Gregory DÉLAPLACE, *A Concern for the Invisible: Dwelling with Sensitive Horses and Vanishing Graves in Mongolia*, “Journal of Ethnology and Folkloristics”, 17, 1, 2023, pp. 133–155; Caroline HUMPHREY, Marina MONGUSH, B. TELENGID, *Attitudes to nature in Mongolia and Tuva: a preliminary report*, “Nomadic Peoples”, 1993, 33, pp. 51-61; Caroline Upton, *Living off the Land: Nature and Nomadism in Mongolia / Vivre de la terre : nature et nomadisme en Mongolie*, “Geoforum”, 41, 2010, pp. 865-874.

è un tratto di grande efficacia culturale, tanto da provocare ferite e conflitti quando viene ignorato.

Mi addenterò in esso attraverso alcuni giri lunghi etnografici nella società e nella cultura mongola, per ragionare sulle condizioni di negoziabilità del tabù e sulle politiche che gestiscono il conflitto intorno a questa interdizione.

\*

La Mongolia è stata un paese “feudale” probabilmente fin dal periodo medievale dell’impero mongolo e anche sotto la dominazione cinese Qing dei secoli 1600 e 1700, fino alla sua indipendenza all’inizio del XX secolo (1921).<sup>5</sup> Era suddivisa in 100 unità amministrative chiamate *hoshuu*, nelle quali le terre dei pascoli erano proprietà dell’imperatore cinese Manchu ma governate da un principe, al quale l’imperatore garantiva i diritti sulla terra,<sup>6</sup> la gente comune era legata al suo *hoshuu* di residenza, che non poteva lasciare. I principi ma anche i monasteri possedevano il bestiame, e il surplus dei prodotti era destinato all’esportazione in Cina. I pastori possedevano del bestiame per la loro sussistenza. I principi locali e il clero dei pochi monasteri regolavano le allocazioni della terra e i movimenti stagionali.

A partire dall’indipendenza del 1921 la Mongolia vive una settantina d’anni di socialismo in stretta alleanza con lo stato sovietico, fino al 1990. Il sistema economico precedente viene abolito. La terra viene dichiarata di proprietà pubblica, e il sistema di nomadizzazione viene regolato non più *top-down* ma dal sistema locale: in una prima fase dalla cooperazione informale tra *hot ail* (un piccolo gruppo di famiglie che vivono in accampamenti vicini e compiono gli spostamenti insieme), poi negli anni ‘30 inizierà un programma di collettivizzazione che si consoliderà dopo molte proteste negli anni ‘50. I pastori diventano operai salariati della pastorizia. Viene avviata la

---

<sup>5</sup> Per una contestualizzazione storica della Mongolia, si vedano per esempio Christopher P. ATWOOD, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Facts on File Ed., New York 2004; Charles R. BAWDEN, *The Modern History of Mongolia*, Routledge, London & New York 2005; Michal BIRAN, Hodong KIM, *The Cambridge History of the Mongol Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2023; David A. SNEATH, Christopher KAPLONSKI (Eds), *The History of Mongolia*, Brill, Leiden 2010; Elizabeth ENDICOTT, *A History of Land Use in Mongolia. From the Thirteenth century to the present*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

<sup>6</sup> Cfr. Raffael HIMMELSBACH, *Collaborative pasture management: a solution for grassland degradation in Mongolia?*, in J. Dierkes (Ed.), *Change in democratic Mongolia: social relations, health, mobile pastoralism, and mining*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 165-193, in particolare pp. 173 e seguenti.

collettivizzazione del lavoro, del bestiame, dell'impresa di pastoralismo. Vengono formati i collettivi chiamati *negdel* e i piani quinquennali di gestione del bestiame e della terra. Ove possibile viene imposta la coltivazione della terra, con l'assistenza dello Stato che fornisce (o favorisce) macchinari come trattori e falciatrici, veterinari e supporti di alimentazione e di legname, scolarizzazione, i mezzi per lo spostamento, pozzi, integrazioni di alimentazione nei periodi di ricorrenti catastrofi ambientali (gli *dzud*). Gli animali appartengono al *negdel* e il surplus viene esportato in Unione Sovietica. Lo stesso *negdel* pianifica l'uso dei pascoli e i movimenti stagionali.

Con la caduta dell'impero sovietico, dal 1990 la Mongolia subisce una terapia d'urto neoliberista, una transizione da *State Socialism* a economia di mercato, caratterizzata da sfrenata competizione per un miglior accesso o per il controllo delle risorse naturali e dei territori della nomadizzazione tra una miriade di *competitors*: compagnie minerarie, agenzie di conservazione della natura, governo centrale e governi locali, donatori esterni, grandi agenzie internazionali (FMI, Asian Development Bank, etc.), organizzazioni governative e non, fino a bracconieri e turisti.

Nel 1991-1994, con lo scioglimento dei collettivi socialisti (*negdel*), il bestiame viene privatizzato, mentre il dibattito sulle forme di privatizzazione della terra, che resta di proprietà collettiva, acquisisce ampie dimensioni e conflittualità ed è tuttora in corso.<sup>7</sup> La Mongolia conosce da allora una grave situazione di crisi economica, di indebitamento dello Stato, di crescita delle disuguaglianze, di vuoto rimasto inevaso, a cui tentano di far fronte gli informali usi coordinati della terra e le antiche alleanze tra *hot ail*. I governatori locali dei *Sum* e dei *Bag* acquisiscono importanti ruoli di gestione dei pascoli e hanno il compito di sviluppare i piani di gestione della terra coltivata. La legge introduce la possibilità di rendere privata la proprietà dei siti invernali (*ovvoljoo*), concedendo anche un pezzo di terra (mezzo ettaro) per la produzione di ortaggi.

La Mongolia conta oggi un terzo della popolazione che pratica il pastoralismo nomade, e pare uno dei pochi Stati al mondo in cui il nomadismo è rivendicato politicamente dalla nazione intera come cifra identitaria, anziché essere assimilato come la solita frangia minoritaria più o meno mal tollerata.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Sull'uso della terra in Mongolia cfr. ad esempio David A. SNEATH, *Land Use, the Environment and Development in Post-socialist Mongolia*, "Oxford Development Studies", 31, 4, 2003, pp. 441-459.

<sup>8</sup> Afferma Bumochir: «Therefore, compared to many states with agricultural, sedentary and urban histories, it is not a surprise that this state and its rulers are constructing its unique civilisation based

Il pastoralismo nomade, tema studiato da moltissimo tempo, e di cui è impossibile qui rendere conto di tutte le teorie che lo hanno descritto, è definito da David Sneath come *sociotechnical system* (2018: 90),<sup>9</sup> un sistema di attività che legano insieme tecniche e oggetti materiali con la coordinazione sociale del lavoro, una integrazione di sociale e di materiale (tra cui fondamentale è il regime di proprietà o di gestione e uso della terra collettiva nel caso della Mongolia); un sistema sociotecnico comprende una serie di tecniche e strumenti specifici sviluppati dai pastori (per es. la *ger*, abitazione tradizionale tipo tenda tronco-conica, e l'*otor*, intensificazione del foraggiamento degli animali da pascolo prima dell'inverno) e di conoscenze che riflettono

a much wider range of human experience, including the technical constraints on production imposed by an 'environmental' externality – be that conceived of in spiritual or in materialistic terms.<sup>10</sup>

Questa concezione sociotecnica del nomadismo ci permette di uscire, seguendo anche Orhon Myadar,<sup>11</sup> dalla visione romanticizzata che vede la Mongolia come una terra sterminata e senza confini, uno spazio interamente «liscio»<sup>12</sup> all'interno del quale i pastori nomadi si muoverebbero liberamente o peggio, secondo lo stereotipo dei nomadi come di coloro che «inseguono acqua e erba».<sup>13</sup> I percorsi di mobilità intrapresi dai pastori sono invece oggi, come in passato, il frutto storico della coesistenza e

---

on 'nomadic' and 'pastoral' identity» (Dulam BUMOCHIR, *The Afterlife of Nomadism: Pastoralism, Environmentalism, Civilization and Identity in Mongolia and China*, in A. Ahearn, T. Sternberg, A. Hahn (Eds.), *Pastoralist Livelihoods in Asian Drylands. Environment, Governance and Risk*, The White Horse Press, Winwick 2017, p. 35). Myadar sostiene però che questa sia una *Mongolian-produced self-fiction* dello Stato, una retorica per manipolare il turista fugace, donatori esterni e visitatori più accurati, un mito che allo stesso tempo glorifica e blasfema l'identità nomade (cfr. Orhon MYADAR, *Imaginary Nomads: Deconstructing the Representation of Mongolia as a Land of Nomads*, "Inner Asia", 13, 2, 2011, pp. 335-362).

<sup>9</sup> David A. SNEATH, *Mongolia Remade. Post-socialist National Culture, Political Economy, and Cosmopolitics*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2018, p. 90.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>11</sup> MYADAR, *Imaginary Nomads*.

<sup>12</sup> Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli 2017 [1980], pp. 510, 592.

<sup>13</sup> Si tratta di uno stereotipo, riportato per esempio da Owen Lattimore, secondo il quale per secoli i cinesi avrebbero descritto i loro vicini nomadi mongoli come «people always on the move, wandering, and 'following grass and water'», in Owen LATTIMORE, *Nomads and Commissars: Mongolia Revisited*, Oxford University Press, New York 1962.

della sovrapposizione tra istituzioni formali e informali per la gestione delle risorse comuni.

Stépanoff e colleghi usano il concetto di *nomadisme* per indicare un «usage mobile du monde»: «Le système nomade est une association flexible entre des groupes humains mobiles, des animaux (bétail ou gibier) et des itinéraires de longueur et de stabilité variables»;<sup>14</sup> si tratta di un modo di vita mobile «marqué par un lien paradoxal à l'espace fait d'une conjonction de maîtrise et de retraite, ou se vérifie un "laisser peu de traces que possible, une absence d'appropriation individuelle de l'environnement"».<sup>15</sup>

In un *mode de vie nomade*, quindi, la mancata coltivazione dei campi è considerata (per es. da Carole Ferret) come un sintomo/epifenomeno del nomadismo: «Le mode d'habitat mobile est le critère essentiel du nomadisme, tandis que d'autres caractéristiques n'en sont que des symptômes, comme le fait de vivre dans une maison transportable ou de ne pas cultiver de champs».<sup>16</sup> Scrive sempre Ferret: «il est nécessaire de passer au gérondif (en nomadisant), afin de comprendre le monde nomade. En fait, il ne s'agit pas de dire qui est le nomade, mais de décrire comment on devient nomade, de passer de l'identité à la pratique de la nomadisation».<sup>17</sup>

Proprio come il “nomadismo attraverso il fare”, anche il *tabù* che sto cercando di analizzare si crea *tabuizzando*, il divieto si crea proibendo, nella pratica, nella diffusione, nella contrattazione o nella negazione del divieto. In contesti diversi, presenta anche una sorta di gradiente, dallo scivolare sulla terra allo scavare la terra: se spostare una pietra la fa soffrire, l'attività mineraria estrattiva è un'attività che ha conseguenze sociali ben più profonde.

Tutte le ricerche sul nomadismo dimostrano che questo sistema «in itself can also be a sophisticated technology».<sup>18</sup> Vengono valutati dai nomadi molti elementi per gestire il loro sistema di permanenze e movimenti: la presenza di parenti nelle vicinanze o di predatori dei greggi come il lupo, la vicinanza alla città, la robustezza dei loro

---

<sup>14</sup> Charles STEPANOFF, Carole FERRET, Gaëlle LACAZE, Julien THOREZ (Eds.), *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, Arman Colin, Paris 2013, p. 21.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>17</sup> Carole FERRET, *Introduction en nomadisant*, “Cahiers d'anthropologie sociale”, 21, 2, 2020, p. 13.

<sup>18</sup> Caroline HUMPHREY, David A. SNEATH, *The end of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*, Duke University Press, Durham 1999, p. 305.

animali, la loro resistenza, la composizione percentuale nel gregge dei 5 animali tradizionali, la presenza di acqua e sorgenti, la qualità della neve, il riparo dai venti, i micro rilievi del terreno, la possibilità di incendi nelle steppe, etc.. Caratteristica è la flessibilità nell'adattamento all'ambiente nel quale i nomadi sono pienamente interconnessi, *inter-lassés*, intrecciati. La spiritualità non è assente da tutto questo processo.

Dobbiamo rimandare a grandi studiose come Roberte Hamayon e Caroline Humphrey e insieme a loro a una miriade di studiosi di tutto il mondo, per una visione completa della complessa struttura cosmologica che accompagna questi sistemi socio-tecnici, per la quale si è parlato di animismo e di *prospettivismo*,<sup>19</sup> molto risonante anche con molteplici elementi di ontologia analogista. Si tratta di una spiritualità i cui elementi principali sono ancora oggi la pratica di venerazione degli spiriti che risiedono sia nel paesaggio (montagne soprattutto) sia negli innumerevoli *oboo*,<sup>20</sup> e che prevede la presenza dello shamanesimo. È una spiritualità composta<sup>21</sup> con frammenti presi da shamanesimo e da buddismo, due sistemi che si sono combattuti e giustapposti a partire dal 1600, ma che convivono in un sincretismo religioso positivamente accettato in Mongolia, nel quale il concetto di equilibrio delle risorse e delle energie è fondamentale.

Ichinkhorloo parla di pastori come di “custodi”, di forte senso di *custodianship* delle risorse naturali spesso collegato al sistema di credenze spirituali e sociali: “if a *nutag* herder hunted more wild animals than he was allocated (blessed with) from these *nutag* master, there would be punishment or revenge (social discrimination)”.<sup>22</sup> Il criterio principale di questa *custodianship* è quello di non danneggiare o degradare il naturale processo di crescita e di sostenibilità delle risorse: se il signore del *nutag* (luogo di cui si è originari, *native land*) concede le risorse, l'individuo appartenente a quel *nutag* può prelevarle, mostrando però responsabilità e protezione per il suo *nutag*.

<sup>19</sup> Cfr. Morten A. PEDERSEN, *Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies*. “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 7, 3, 2001, pp. 411-27.

<sup>20</sup> Gli *ovoo* [*oboo*], caratteristici monticcioli in pietra, luoghi di culto venerati in Mongolia, considerati rifugio degli spiriti del luogo, sono un marcatore territoriale, un luogo di sacrificio per le divinità locali, di riproduzione simbolica del clan e di rafforzamento delle strutture sociali patrilineari.

<sup>21</sup> Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.

<sup>22</sup> Byambabaatar ICHINKHORLOO, *Environment as Commodity and Shield: Reshaping Herders' Collective Identity in Mongolia*, in A. Ahearn, T. Sternberg, A. Hahn (Eds.), *Pastoralist Livelihoods in Asian Drylands. Environment, Governance and Risk*, The White Horse Press, Winwick 2017, p. 63.

L'eccesso di predazione delle risorse è quindi severamente punito, come dimostrano le testimonianze raccolte da Nicola Imoli:

Battsengel mi raccontò che a Hanbogd abitava un vecchio che un tempo era stato un famoso lottatore. Una volta, invece che prendere l'acqua dal fiume e lavarsi più lontano come si dovrebbe fare, immerse le gambe e si lavò nell'*Urtyn gol* e da quel momento cammina appena. [...] Oltre al lottatore diventato zoppo per essersi lavato nel fiume sacro mi avevano raccontato anche di un cacciatore che nella sua vita aveva ucciso moltissime volpi per arricchirsi vendendone le pelli. Una notte una volpe rabbiosa entrò nella sua *ger* e lo morse alla gola, causandone la morte.<sup>23</sup>

Questo esempio ci ricorda in maniera del tutto sovrapponibile l'inizio di *Par-delà nature et culture* di Philippe Descola,<sup>24</sup> che esordisce proprio con un cacciatore *Achuar* dell'Amazzonia punito per aver ucciso una quantità enorme e ingiustificata di scimmie solo perché aveva ottenuto un nuovo fucile dai bianchi.

Nella terra della Mongolia risiedono i *gazryn èzèd*, i “signori della terra”,<sup>25</sup> elementi invisibili del paesaggio e geni locali,<sup>26</sup> spiriti dotati di *agency*, che si posizionano negli *oboo*,<sup>27</sup> permeano i punti fondamentali del paesaggio; essi chiedono agli umani di scusarsi per la loro presenza, di essere venerati e di dialogare con loro; impongono una serie di rituali, divieti e comportamenti da osservare, per richiedere e ottenere risorse materiali e immateriali dalla terra. Lasciare tracce sul terreno della terra equivale a disegnarle in faccia, quindi per non irritare lo spirito della terra è importante cancellare subito i segni. Nei musei della Mongolia si possono vedere le scarpe tradizionali

<sup>23</sup> Nicola IMOLI, *Tra il feltro e i mattoni: un gioco. Etnografia dello spazio domestico e del mutamento sociale nel sum di Hanbogd, Mongolia meridionale*, Tesi di Laurea Magistrale, Università di Venezia, Venezia 2015, p. 112.

<sup>24</sup> Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.

<sup>25</sup> Caroline HUMPHREY, Urgunge ONON, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*, Oxford University Press, Oxford–New York 1996, pp. 76-118; Laetitia MERLI, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie postcommuniste*, SEMS, EPHE, Paris 2010, pp. 221-233.

<sup>26</sup> STEPANOFF, FERRET, LACAZE, THOREZ, *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, p. 106.

<sup>27</sup> Cfr. Benedikte V. LINDSKOG, *Ritual offerings to ovoos among nomadic Halh herders of west-central Mongolia*, “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 47, 2016, pp. 9-29; Aurore DUMONT, *Sacred Land Cairns and Shamanic Burial Sites on the Sino-Russo-Mongolian Borderlands*, “Asian Ethnicity”, 25, 1, 2023, pp. 1-20; ID., *Community, faith and politics. The ovoos of the Shinehen Buryats throughout the 20th century*, “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 52, 2021, pp. 1-28.

mongole con la punta rivolta verso l'alto perché non devono graffiare la terra, e durante il mio lavoro sul campo avevo visto il bucato steso sull'erba ad asciugare per non dover piantare pali e fili, così come i pali di sostegno della *ger* dei nostri ospiti non erano fissati nel terreno, ma solo appoggiati. L'antropologa Lia Zola in Siberia, nella regione dell'Amour, incontra una sepoltura di sciamano posta tra i rami degli alberi, una sepoltura in altitudine riservata agli sciamani. In altre ricerche antropologiche si descrive la sepoltura tradizionale mongola come sepoltura sopra il terreno, con il corpo solo appoggiato sulla terra,<sup>28</sup> come vedremo successivamente. Ancora Nicola Imoli, che ha svolto un'ampia etnografia nel *sum* di Hanbogd, Mongolia meridionale, riporta un esempio eloquente di come – attraverso la metafora analogica della terra come volto della divinità – ogni scavo della terra viene subito cancellato. Egli racconta che un suo interlocutore decide di tracciare sulla sabbia il percorso da seguire e poi cancella in fretta la mappa disegnata. Alcuni giorni dopo Battsengel (l'ospite mongolo con cui abita) cancella con la stessa celerità la mappa che aveva disegnato sulla sabbia del cortile di casa sua per illustrargli la deviazione del fiume Undai, perché nella terra risiedono i *gazryn ezen* (“signori della terra”) e lasciare tracce per terra equivale a disegnare loro in faccia; così, per non farli arrabbiare, è importante cancellare subito quanto disegnato.

Tutti questi micro-dettagli sono sia tecnici che simbolici, secondo l'insegnamento di Philippe Descola di non separare le due dimensioni, e ci parlano dell'interdizione a non scavare la terra, o, come lo stesso Descola lo ha definito, nei suoi seminari al Collège de France, *glisser sur terre*,<sup>29</sup> in perfetto accordo con la pratica del nomadismo.

\*

Vorrei ora ribaltare le cose, mostrando che il sistema del nomadismo in realtà comprende invece benissimo anche l'agricoltura e altre forme di scavo e penetrazione della terra. Vediamo qualche documentazione.

---

<sup>28</sup> Solo il periodo sovietico obbligherà le sepolture con interrimento e con lapidi uguali per tutti. Oggi, nella fase post-sovietica, le sepolture riprendono ancora alcuni elementi simbolici della sepoltura che evita l'interrimento, ma non sono rari neanche gli episodi di sepolture con esposizione del corpo.

<sup>29</sup> Philippe DESCOLA, Seminario al Collège de France “*Les usages de la terre. Cosmopolitique(s) de la territorialité*”, 2016. <https://www.college-de-france.fr/agenda/cours/les-usages-de-la-terre-cosmopolitiques-de-la-territorialite/les-usages-de-la-terre-cosmopolitiques-de-la-territorialite-1-0>

David Sneath ci ricorda che emergono sempre più spesso evidenze archeologiche di uso agricolo della terra in Mongolia. Questo dato è molto importante, nel suo lavoro, per contrastare il modello di nomadismo come società economicamente limitata, basata sulla parentela e politicamente semplice, modello che è sempre più contestato, poiché invece il lavoro storico ha rivelato una grande complessità politica nel passato dell'Inner Asia, con evidenze archeologiche di agricoltura e di urbanizzazione.

L'archeologa Lisa Janz spiega che l'uso occasionale della coltivazione non è stato necessariamente respinto dai pastori nel nord-est asiatico. La prova della coltivazione su piccola scala come mezzo per integrare le diete dei pastori non è insolita nella documentazione archeologica. Anche l'agricoltura su larga scala è nota per essere stata impiegata periodicamente dagli Stati della regione. Ciò che distingue la resistenza ideologica all'agricoltura nel XX secolo dall'adozione periodica dell'agricoltura è la natura volontaria delle pratiche agricole in periodi precedenti. Scrive Liza Janz:

Despite the long historical and archaeological record of interaction between Mongol herders and Chinese agriculturalists, pastoralists in Mongolia and Inner Mongolia have resisted pressure to adopt subsistence economies dependant on the cultivation of plant foods. While some evidence suggests that many of these steppe regions are more ecologically suited to herding than farming, their northern frontiers have proven to be agriculturally viable. Therefore, the persistent resistance to sedentary agricultural modes of production should be traced to long-standing cultural values at odds with sedentism and agricultural toils. By considering several lines of evidence, including environmental limitations and the constraints of pastoralist land-use, Mongol resistance to the adoption of cultivation is seen as having been driven by the development of ideological systems incompatible with the adoption of agriculture.<sup>30</sup>

Scrive Janz che alla resistenza all'agricoltura ha contribuito senza dubbio la rivalità di lunga data tra pastori e agricoltori nel nord-est asiatico. Ma anche i vincoli ambientali hanno limitato la portata della pratica agraria nel nord-est asiatico:

the 'reclamation' of pasture lands for cultivation has caused severe economic handicaps among pastoralists. Inevitably, the shallow topsoil on most of these steppe land pastures in Inner Mongolia is quickly eroded and depleted, leaving the land not only unsuitable for agriculture, but devoid of appropriate and adequate vegetation for pasture [...]. Despite the periodic employment of crop cultivation throughout the prehistory and history of the Northeast Asian steppes, inhabitants in this region have also repeatedly abandoned such

---

<sup>30</sup> Lisa JANZ, *Pastoralism and Ideological Resistance to Agriculture in Northeast Asia: from Prehistoric to Modern Times*, "Arizona Anthropologist", 18, 2007, p. 28.

methods. [...] As examples from the 20<sup>th</sup> century illustrate, pastoral life in Northeast Asia is both a means of economic security and a cultural concept of extreme importance to an extremely fierce and historically powerful minority people living on the edge of a vast agrarian empire.<sup>31</sup>

Nel classico libro di Humphrey e Sneath *The End of Nomadism?*, gli autori hanno identificato alcuni esempi interessanti di agricoltura sostenibile in Mongolia:

We note that agriculture, as it is now organised in many regions, presents a major threat to sustainable land-use. As the experience of Buryatia shows, the application of a Russian agro-industrial strategy using deep ploughing and chemical fertilisers appears to have created very serious damage to much of the thin steppe soils. Attempts to reverse this by irrigation, planting wind-breaks, etc., have not been widely successful. In general it is doubtful if an agricultural policy based upon intensive land-use and heavy agricultural machinery is sustainable in much of this region. By contrast, Erdenebaatar describes pre-revolutionary ('traditional') agricultural practices in Uvs (Mongolia) that represent an alternative, and historically more durable, approach to crop cultivation. Land was tilled in rotation, allowing much of the agricultural land to remain fallow. The fields were worked using animal-drawn ploughs, and manured with dung from the associated herds of livestock.

Another mode, specifically for intensive hay-production, was the 'traditional' Buryat *utug*, the use of riverine lands to make irrigated and manured fields producing lush fodder grasses. It may be possible in the future to develop small-scale cultivation along similar principles, with groups of households carrying out farming activities using smaller light-weight machinery, and reviving earlier techniques of irrigation. This could be carried out alongside the extensive grain-crop agriculture which is sustainable in certain parts of Buryatia, Tuva and north Mongolia, while unproductive and damaged ploughed areas are returned to pasture.<sup>32</sup>

Se abbiamo pensato alla Mongolia solo come a un Paese di nomadi che non hanno agricoltura, dobbiamo ora considerare che invece l'agricoltura l'hanno sempre sperimentata, e che l'hanno usata secondo i loro dettami spirituali (sostenibilità e responsabilità) e quindi in forma rispettosa dell'ambiente nomade, non industrializzata né razionalizzata come quella che si cerca di imporgli oggi dall'esterno. Era un'agricoltura basata sulle loro conoscenze tecniche e sulle esperienze spirituali che informano questa esperienza di rapporto con la terra.

Il loro rapporto con la terra non è inesistente o di ignoranza come di nomadi che non sanno coltivare, ma è un rapporto di rispetto e di reciprocità con la terra e con

---

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 47-48.

<sup>32</sup> HUMPHREY, SNEATH, *The end of Nomadism?*, p. 47.

tutti i suoi non-umani, gli spiriti in particolare. La spiritualità accompagna queste scelte e conferma che l'utilizzazione non agricola è migliore di una utilizzazione agricola industrializzata.<sup>33</sup>

\*

Molti studiosi stanno dimostrando come oggi si proponga ancora una pressione dall'esterno verso un rapporto con la terra che non sia quello della nomadizzazione, fino a nuove spinte verso l'agricoltura industrializzata, imposta dall'alto ancora una volta, e indirizzata secondo un'ideologia naturalistica informata dall'Occidente. Sono noti molti esempi di imposizione dell'agricoltura convenzionale, quell'agricoltura espressione del naturalismo nelle tecniche e nei linguaggi che con essa si esprimono,<sup>34</sup> nelle spinte alla meccanizzazione, all'autonomizzazione, all'ibridazione dei semi, all'uso di irrigazione e di serre di plastica, ispirata ad efficienza capitalistica, espansione della coltivazione, modernizzazione, produttività, e ad elevare le capacità di sviluppo aziendale. Per esempio, recentemente, la FAO Mongolia ha avviato progetti in ambito agricolo, impiegando esperti e tecnici cinesi in Mongolia, dove hanno trasferito le loro conoscenze. La FAO afferma che in tre anni hanno introdotto 11 nuove tecnologie, 42 nuove varietà di foraggi e 80 attrezzature agricole, hanno organizzato 67 corsi di formazione e formato 4.700 persone. Il dispiegamento del linguaggio naturalistico di ispirazione occidentale è molto evidente, e notevole è il ricorso all'esportazione di tecnologia a suo sostegno. Per chi come me da vari anni frequenta sul campo in Mongolia i mondi dei pastori nomadi, ispirata all'antropologia della natura di Descola, un tale dispiegamento di tecnologia appare chiaramente un dispositivo di rettifica delle frontiere ontologiche, attraverso il passaggio tecnico ad un'agricoltura dispiegata con mezzi, linguaggi, tecniche e simboli del tutto attribuibili alla più profonda ontologia naturalistica che porta al dominio sulla risorsa-terra, senza alcuna considerazione della spiritualità.

Ma non è solo l'agricoltura meccanizzata, nei mondi nomadi, a rompere il sistema.

---

<sup>33</sup> In Buriazia, l'applicazione di una strategia agroindustriale russa che prevede l'aratura profonda, fertilizzanti chimici, macchinari agricoli pesanti, irrigazione, piantagione di frangivento, ecc., sembra aver causato danni molto gravi a gran parte del sottile terreno steppico (*ibid.*).

<sup>34</sup> FAO, *Improving agrifood systems in Mongolia: Working together for greater agricultural productivity*. Rome 2022. <https://doi.org/10.4060/cb9668en>

Anche il conservazionismo naturalistico, le *issues* dell'ambientalismo di ispirazione occidentale, e la *green governmentality* propongono di “usare meglio” la terra, paradossalmente proponendo di lavorarla (arandola e seminandola) per salvare la *nature sauvage*. Bumochir Dulam racconta che durante una sua ricerca tra i pastori Mongoli cinesi *Deed* della Qinghai Province, una minoranza etnica mongola in area a predominanza tibetana in Cina, chiese al suo interlocutore che cosa significasse una frase che aveva sentito pronunciare in una riunione: «Cosa significa che le greggi e i pastori stanno distruggendo la natura?» Il suo informatore ride e risponde:

Significa che i nostri animali mangiano erba e che noi cacciamo animali selvatici. Ma allora cosa dovrebbero mangiare in alternativa, gli animali? Il governo (cinese) ha detto che dobbiamo piantare prati/erba per sfamare il bestiame.<sup>35</sup>

Dulam sostiene che gli studiosi, i *policymakers* e le NGO locali e internazionali hanno prodotto un nuovo concetto di pastoralismo in queste ultime due decadi del XXI secolo, in Mongolia e in Cina: «the environmentalist approach to pastoralism has constructed an image of a harmful ‘unsustainable pastoralism’ with negative effects on pasture and natural resources».<sup>36</sup>

Sul campo, in Dornod, entro il Parco naturale della Dauria, Sabrina Tosi Cambini ed io abbiamo trovato la stessa situazione: l'intenzione del Parco di allontanare i nomadi. Lo stesso si può dire per la regione di Kovsgols, dove la caccia per i Duka/Tsaatan/Taiganà è stata vietata nella zona che ora è diventata Parco nazionale. Dunque, da est a ovest, ancora e ovunque, si ripete la contrapposizione ai nomadi, l'opposizione tra naturalismo e altre ontologie, che ha portato Dulam Bumochir a parlare di una visione negativa della pastorizia dopo la visione negativa del nomadismo: «I argue that the term ‘unsustainable pastoralism’ is the afterlife of the term ‘nomadism’».<sup>37</sup> Il pregiudizio continua. *Pastoralism* sta acquisendo la stessa negatività di *Nomadism*: la presunta arretratezza del nomadismo e la costruzione dell'insostenibilità (*Unsustainable Pastoralism*) si sta trasferendo sul pastoralismo, anche se questo parrebbe non valere per i politici dalla Mongolia, che si vantano delle loro origini nomadi e pastorali, perché la retorica nazionalista considera che lo stato nazionale della

<sup>35</sup> BUMOCHIR, *The Afterlife of Nomadism*, p. 18 (traduzione dell'autrice).

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 22.

Mongolia potrebbe essere l'unico stato costituito da una singola nazione la cui storia è stata interamente "nomade" e pastorale fino al ventesimo secolo.<sup>38</sup>

Il nomadismo è quindi oggi sotto i fuochi incrociati dello stato di accusa del suo stile di vita, della competizione per le risorse, della spinta alla loro mercificazione, della retorica di Stato e della contro-retorica dei naturalisti, della frammentazione della collettività sotto la spinta di soggettività sempre più neoliberiste e individualistiche, della frammentazione degli spazi (come per l'Amazzonia), di nuove forme di *enclosure* fisiche (attraverso strade, miniere, privatizzazione della terra) e di esclusione sociale, mentre gli indici della diseguaglianza sociale continuano ad alzarsi. Tutto questo, afferma Ichinkhorloo, non potrà che portare, se non gestito, a grossi ulteriori conflitti.<sup>39</sup>

Dal 1993 la Mongolia comincia ad aderire a varie convenzioni internazionali e sviluppa 27 programmi nazionali di politica ambientale. Tutto ciò porta a un boom di progetti di conservazione della natura, e allo stesso tempo ad una reazione ad essi: «Government conservation efforts are producing an anti-mining, resource-based and environmentally 'defensive' collective identity in Mongolia».<sup>40</sup> Un diverso ambientalismo spirituale, indigeno, pastorale (ma anche nazionalistico) si sta sforzando di contrapporsi alla costruzione naturalistica dei parchi e delle riserve, allo sviluppo delle miniere, all'avanzare della privatizzazione delle terre. In questa resistenza una parte molto importante è giocata dalla spiritualità, che si presenta con un nuovo fortissimo *revival* del sistema di credenze spirituali e delle usanze tradizionali. Torniamo quindi ad essa.

\*

Torniamo, in questo andirivieni, al tabù della rottura del terreno, dello scavare la terra, che ho voluto osservare. Riprendiamo a guardarlo da vicino ancora, nelle sue fratture e nella negoziazione continua a cui è sottoposto.

L'interdizione è ben documentata, le fonti sono molto frammentarie e a volte controverse, ma si può leggere lo spettacolare terzo capitolo del libro di Mette High dedicato agli *Angered Spirits* nelle miniere e dintorni, per farsi un'idea precisa del significato dell'interazione tra umani e non umani in Mongolia, spiriti compresi, e di come

---

<sup>38</sup> *Ivi*.

<sup>39</sup> ICHINKHORLOO, *Environment*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 43.

dalla continua contrattazione con gli invisibili esseri sorga la ‘cosmoeconomia’ caratterizzante le miniere. Qui, rabbia, vendetta o armonia tra umani e spiriti sono descritte con grande perizia.<sup>41</sup>

Io vorrei piuttosto riferirmi alle mie esperienze e sottolineare l’estensione dell’interdizione a scavare la terra, includendo anche altri ambiti oltre a quello terrestre, come la sepoltura e la gestione dei rifiuti.

In un’intervista, il mio interlocutore, D.A., mi ha spiegato che dopo la loro morte, i suoi nonni, nelle campagne della Mongolia nord-occidentale, non sono stati sepolti, ma, secondo un rituale tradizionale, sono stati trasportati su un carro trainato da cavalli fino alla cima di una collina, nella direzione indicata dallo sciamano come più appropriata, nel giorno più opportuno. I sobbalzi e l’inclinazione del carro durante la salita fino a un certo punto hanno causato la caduta del corpo, che è rimasto esposto in quel luogo che nessuno dei parenti conosceva o avrebbe dovuto conoscere. Persino il conducente del cavallo è stato obbligato a non voltarsi indietro e ha dovuto proseguire il suo viaggio, compiendo un lungo giro per tornare all’accampamento. Preghiere o pensieri per il defunto potevano essere offerti dai genitori nella direzione in cui il carro si era allontanato, ma il luogo preciso in cui il corpo del defunto veniva deposto nella terra non era noto ai genitori. In questo modo i nonni di D.A. venivano restituiti all’ambiente circostante e ai suoi animali, senza che la terra venisse scalfita. La morte di un essere umano non è seguita dalla sepoltura sottoterra, ma sulla terra. Si tratta di deporre il corpo nella steppa, dopo aver chiesto il permesso agli spiriti-maestri del luogo. Non si tratta di seppellire, ma di disperdersi, consumarsi e digerirsi nella terra, di essere divorati dagli animali, di scomparire, di essere assorbiti, di essere dispersi dagli elementi naturali (terra, vento, pioggia). Un approccio *laissez faire* alla natura, affidandosi ad essa mentre si nutre dei corpi umani.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Mette M. HIGH, *Fear and Fortune. Spirit Worlds and Emerging Economies in the Mongolian Gold Rush*, Cornell University Press, Ithaca 2017. Cfr. anche Craig R. JANES, Oyuntsetseg CHULUUNDORJ, *Making Disasters. Climate Change, Neoliberal Governance, and Livelihood Insecurity on the Mongolian Steppe*, SAR School for Advances Research Press, Santa Fe 2015; Antoine MAIRE, *La Mongolie en quête d’indépendance : une utilisation stratégique du développement minier*, L’Harmattan, Paris 2013.

<sup>42</sup> Sui rifiuti si veda Anna DUPUY, « *Il est interdit de nomadiser sans avoir nettoyé le campement de ses déchets* ». *Comment effacer ses traces d’occupation des lieux dans la steppe mongole ?*, “Cahiers d’anthropologie sociale”, 21, 2, 2020, p. 68.

Oggigiorno, la sepoltura in Mongolia avviene tramite sepolture, una pratica imposta fin dal periodo sovietico, ma il sistema della “deposizione” senza sepoltura è talvolta ancora praticato e ha sicuramente lasciato tracce nella cultura mongola.<sup>43</sup> Sandrine Ruhlmann si chiede se i colori e i materiali utilizzati nelle sepolture contemporanee non derivino proprio antichi metodi di deposizione. Ruhlmann, ricordando le parole di Badamhatan che scriveva che «al momento della deposizione del corpo nella steppa, la pelle posta a terra veniva ricoperta di seta verde», si chiede se «il tessuto verde della bara potrebbe essere una replica di questa seta verde?»<sup>44</sup>

Con la comparsa dei cimiteri e delle sepolture sottoterra, si è manifestata anche la necessità di rimuovere i rifiuti dalle campagne. In passato, come i corpi dei defunti, i rifiuti venivano affidati alla terra e lasciati o depositati su di essa; poi, con intenzioni igieniche ed ecologiche, sono diventati qualcosa di inquietante, con cui persino gli spiriti della terra potevano arrabbiarsi.<sup>45</sup> Sembrava ridicolo, spiega Dupuy nella sua ricerca sui rifiuti, che gli spiriti potessero arrabbiarsi con i rifiuti nelle steppe, ma ora le prospettive sono cambiate e i rifiuti, come i corpi dei morti, devono scomparire. I nomadi della steppa spesso non hanno ancora accesso alla raccolta differenziata dei rifiuti, e quindi vengono nuovamente accusati di irritare gli spiriti della terra arrogandosi di “sporcarla” con la spazzatura.

Il divieto di “non scavare la terra” subisce quindi molte vicissitudini: si attenua, si rompe, ma può anche espandersi, coprendo nuovi campi d’azione umana. Gli spiriti sono veramente “agganciati” dagli umani e sono influenzati dalle vicissitudini umane, a cui si adattano, soccombono, si ribellano, rimproverano. La circolarità tra spiriti e umani, il superamento del dualismo spirito/materia,<sup>46</sup> è molto evidente in Mongolia quando osserviamo da vicino le vicissitudini di questo divieto.

---

<sup>43</sup> Cfr. DUMONT, *Sacred Land*; Caroline HUMPHREY, *Rituals of death as a context for understanding personal property in socialist Mongolia*, “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 8, 1, 2002, pp. 65-87.

<sup>44</sup> Sandrine RUHLMANN, « *L’enterrement chez les Mongols contemporains : le cercueil, la tombe et la yourte miniature du mort* », “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 40, 2009, p. 20, nota 15 (traduzione dell’autrice). Sul trattamento della morte, cfr. anche Gregory DÉLAPLACE, *L’invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Nord-Asie 1, SEMS, EPHE, Paris 2009.

<sup>45</sup> DUPUY, « *Il est interdit...* »

<sup>46</sup> BREDA, *Par-delà matière et esprit*.

Quindi, quando la terra viene scavata, cosa succede? La risposta sembra chiara: gli spiriti si arrabbiano! Tsetsentsolmon Baatarnaran e Maria-Katarina Lang spiegano che, secondo la loro ricerca, quando si scava sottoterra, gli spiriti si arrabbiano:

A causa della tradizionale credenza nella madre terra e negli spiriti locali, scavare nel terreno è riluttante perché rompe le viscere della terra. A seconda dello scopo e dell'entità dello scavo, che si tratti di costruzione, scavo archeologico o estrazione mineraria, vengono organizzati diversi rituali, da un semplice mantra (da parte di un laico) a un'intera sessione di monaci nel monastero. [...] Per l'estrazione mineraria, i rituali devono essere organizzati per persuadere, chiedere, calmare e offrire agli spiriti locali. Gli spiriti potrebbero diventare "furiosi" o persino "ubriachi" di fronte alle azioni umane.<sup>47</sup>

Agnès Birtalan dimostra nel suo articolo significativamente intitolato *Do Not Disturb My Ponds and Lakes, Do Not Injure My Swans* quanto il discorso degli sciamani sia chiaro, indicando agli umani i limiti e i divieti nei confronti della natura: non inquinare, non impoverire le risorse, non essere malevoli nei confronti della natura, non umiliare gli animali selvatici, altrimenti, ci saranno conseguenze terribili.<sup>48</sup>

Ed ecco dunque che gli interlocutori principali degli spiriti, i rappresentanti delle conoscenze spirituali locali, gli sciamani della Mongolia (e i lama buddisti) oggi svolgono una funzione politica di resistenza alla devastazione della terra. Scrive Tsetsebbatar Chulunbaatar nella sua ricerca sullo shamanesimo urbano nella capitale:

Il 10 febbraio del 2015 ha avuto luogo una manifestazione, che ha coinvolto oltre 100 sciamani, presso la piazza centrale della città di Ulaanbaatar, di fronte al Palazzo del Governo. Uno di loro era proprio il mio amico Berkh: essi hanno espresso la loro opposizione alla esplorazione mineraria Gatsuurt e allo sfruttamento nella montagna *Noyon*. Gli sciamani hanno detto che si collegheranno con il cielo e i loro antenati, per proteggere la montagna.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Tsetsentsolmon BAATARNARAN, Maria-Katharina LANG, *Are the spirits getting furious? Reactions and actions toward digging the ground*, in *IISNC-UNESCO Congress "Nomadic Ethics and Intercultural Dialogue" – Book of Abstracts*, Ulanbataar, 22-23 June 2023, p. 38 (traduzione dell'autrice). [https://ims.num.edu.mn/wp-content/uploads/2023/06/CONFERENCE-PROGRAM230613-3\\_compressed.pdf](https://ims.num.edu.mn/wp-content/uploads/2023/06/CONFERENCE-PROGRAM230613-3_compressed.pdf)

<sup>48</sup> Agnès BIRTALAN, *"Do Not Disturb My Ponds and Lakes, Do Not Injure My Swans."* *A Human Ecological Approach to Mongolian Shamanic Texts*, in B. Kellner-Heinkele, E.V. Boykova, B. Heuer (Eds.), *Man and Nature in Altaic World*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2012, pp. 24-36.

<sup>49</sup> Tsetsebaatar A. CHULUNBAATAR, *Lo sciamanesimo Khalkh e il senso della sua rinascita nella Mongolia contemporanea*. Tesi di Laurea Magistrale in Studi Geografici e Antropologici, Università

Berkh, lo sciamano urbano informatore di Tsetsebatat dice ancora:

Non riesco a vivere senza preoccuparmi: gli sciamani hanno grandi responsabilità, soprattutto in difesa della natura. Principalmente nella montagna Noyon, ove sono presenti le tombe dei nostri predecessori mongoli, spiriti di antenati, di paesaggio e di acqua. Dobbiamo proteggere la natura, è più importante anche dei nostri discendenti.<sup>50</sup>

Come conseguenza di tutti questi casi gli sciamani conducono le proteste anti-minerarie, e la rinascita della pratica sciamanica precedentemente soppressa è diventata parte integrante della vita quotidiana dopo il crollo del socialismo.

Si tratta quindi di rituali nuovi, ecologici o ecologizzati, che cercano di riconnettere gli umani con la natura, di partecipare alla costruzione di un sé *mesologico*, ritrovato, o semplicemente spirituale.

Si può dire quindi che le comunità di pastori legano il loro sistema sociotecnico a un sistema di spiritualità, che comprende divieti, possibilità, regole, dialogo con gli spiriti, mediazioni, contrattazioni, manipolazioni.

Gli sciamani diventano difensori di uno stile di vita nomade, davanti al Parlamento, e anche ambientalisti pastori indigeni, come ci mostra la storia dell'ambientalista Munkhbayar, descritta da Rebecca Empson.<sup>51</sup>

\*

Ho cercato di mostrare come il nomade plasma il suo mondo e il ruolo ineludibile della spiritualità in questa cosmovisione, come si evolve il rapporto tra spiritualità e sistema socio-tecnico del nomadismo e come cambia parallelamente all'evoluzione del nomadismo, fino ai giorni nostri.

Nonostante queste esperienze e la tenacia della retorica con cui viene espresso e ripetuto, il tabù contro lo scavo viene spesso trasgredito: il divieto avrebbe dovuto

---

degli Studi di Firenze, Firenze 2016, p. 105. Cfr. anche Gregory DELAPLACE, Caroline HUMPHREY, *Qu'y a-t-il de nouveau dans le «néo-chamanisme»? Assemblages et identités flottantes à Ulaanbaatar*, in K. Buffetrille, J.-L. Lambert, N. Luca, A. de Sales (Eds.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire: Hommage à l'oeuvre de Roberte Hamayon*, SEMS, Paris 2013, pp. 87-108; Gregory DELAPLACE, Laurent LEGRAIN, *Being skillful. Wisely navigating an intensely heterogeneous cosmos in Mongolia / Être habile. Circuler avec sagesse dans un cosmos intensément hétérogène en Mongolie*, "Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines", 52, 2021, pp. 1-20.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>51</sup> Rebecca M. EMPSON, *Harnessing Fortune: Personhood, Memory and Place in Mongolia*, Oxford University Press, Oxford 2011

impedire l'attività mineraria, che tuttavia si sta intensificando in Mongolia. Prima di allora, avrebbe dovuto impedire la fondazione di città o lo scavo di tombe. Avrebbe dovuto impedire la creazione di solchi e quindi qualsiasi forma di agricoltura che richieda l'aratura, eppure questa viene effettivamente praticata.

Il tabù contro lo scavo viene quindi negoziato a seconda del luogo e delle circostanze, e a seconda delle diverse culture della Mongolia: cambia a seconda degli eventi politici ed economici, sia esterni che interni. Figure politiche, religiose, popolari o carismatiche, che rappresentino o meno le istituzioni, intervengono e gestiscono questo divieto.

Forze esogene e faglie ontologiche interne portano certamente alla sua trasgressione a livello di nucleo familiare così come a livello di regione.<sup>52</sup>

Sarà necessario un approfondimento etnografico che ci mostri come questa interdizione specificamente legata alla terra venga gestita localmente, individualmente o collettivamente in luoghi specifici. Abbiamo notizia infatti anche di preghiere dei Lama per i proprietari di miniera, nel tentativo di conciliare il conflitto. La negoziazione di questo tabù potrebbe mostrarci allora l'emergere di una concezione del nomadismo più evoluta, come per esempio ha fatto Délaplace con il suo esempio di nomadismo *hot* (*hot* significa città in mongolo), che prevede partecipazione al nomadismo anche quando non c'è movimento e si è fermi in città:

The term *hot*, in common parlance, means a city. And indeed, it is obvious that cities have for long, and might always have, been a modality of dwelling in one's *nutag*. When living in cities, Mongolian people follow different rules of dwelling and a different charter of relationship with land masters and other invisible things. One could oppose these two modes of dwelling as nomadic and sedentary, provided one admits that the sedentary mode has always been an option of the nomadic one. It has the disadvantage of suggesting that one is mobile and the other is fixed, which is decidedly not true, first because by always dwelling in the whole of their *nutag*, herder-hunters tend to paradoxically deny movement, and second because the particular way Mongol people dwell in cities, at least in the contemporary period, is not devoid of a particular kind of movement. Therefore, I would rather call both of the ways of dwelling nomadic, distinguishing the second as the *hot* modality of nomadism.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> DÉLAPLACE, *A Concern for the Invisible*.

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 146-7.

In questo testo abbiamo potuto intravedere alcuni esempi dispersi nei quali la spiritualità, espressa in particolare nell'interdizione, si relaziona con l'uso delle risorse e della terra.

Questa relazione ci mostra che se il nomadismo è un modello socio-tecnico, come Sneath ci dice, ancora più esso è un modello complesso co-evoluto socio-ecologico, qualcosa che s'apparenta al concetto di *biosocial becoming* di Ingold and Palsson, ovvero multispecie, dove tra le specie bisogna inserire anche gli esseri degli spiriti. La interpretazione ingoldiana del nomadismo mi sembra ben espressa da un dettaglio dalla ricerca sul campo riportato dalla mia collega antropologa Sabrina Tosi Cambini, che descrive il pastore Battur che guarda il cielo come figura centrale della sua etnografia e come perfetto rappresentante di un habitus olistico caratterizzato come detto all'inizio da flessibilità, relazione piena, interdipendenza:

Battur does not contemplate something (the sky, the sunset, etc.): he is a fundamental part of it, and vice versa, and in that state, he deeply *feels* his interdependence: he lives it intensely, makes it emerge and “touches” it.<sup>54</sup>

Tosi Cambini descrive quindi un sistema di visione dei legami, dell'*entanglement*, dell'interdipendenza, dell'olismo, tipici di una visione animistico-analogistica quale è quella tradizionale dei pastori nomadi mongoli. Approfondisce quindi Sabrina Tosi Cambini che

con i “nomadi”, quindi, sperimentiamo un mondo che è leggero nella materia, fatto di eventi e “entità” relazionali, e apprendimenti esperienziali come la presenza incarnata [...]. Sentire l'ambiente, così come i “nomadi” sono in grado di percepirlo, include sia una relazione che coinvolge tutti i sensi sia una molteplicità di relazioni emotive che ci relazionano con altri esseri (umani e non umani). [...] la loro capacità di mobilità riguarda non solo quella fisica ma anche quella immaginata, e sembra permanere come attitudine verso la notevole flessibilità intesa come capacità di muoversi rispetto ai cambiamenti. La mobilità dei “nomadi” prevede decisioni strategiche ma non – si potrebbe dire – “programmazioni” né tantomeno una sorta di “traiettoria” – come la definirebbe Appadurai – [...]. C'è in questo un valore “politico” proprio nel nomadismo, se riusciremo a comprenderlo nei suoi giusti termini.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Sabrina TOSI CAMBINI, *Moving from East Europe to Mongolia: Lessons from “Nomads” Relational Perspective of the World in a Time of Change*, in D. Rossi, D. Antonucci, M. Clemente, D. Torri (Eds.), *Traditions, Translations and Transitions in the Cultural History of Tibet, the Himalayas and Mongolia*, “Serie Orientale Roma” (Nuova Serie), ISMEO, Roma 2024.

<sup>55</sup> *Ivi* (traduzione dell'autrice).

Sebbene non si possa dire che la spiritualità odierna in Mongolia riproponga lo stesso identico sistema della spiritualità precedente i 70 anni di sistema sovietico, che non possono non aver apportato profonde modificazioni a tutti i livelli, possiamo vedere che per i nomadi gli umani “fanno camminare gli spiriti” nella loro stessa storia.<sup>56</sup> Li prendono dentro al loro mondo e li trasformano. Allo stesso tempo, gli spiriti sono sensibili alle vicende politiche ed ecologiche degli umani, reagiscono ad esse, allontanandosi, ribellandosi, ritornando, come fanno gli spiriti degli sciamani urbani nel distretto *ger* che attornia la capitale. La spiritualità mongola è sempre stata e ancora è cosmopolitica, una *multispecies relationship*, fatta di *agency* di umani e non umani riuniti in ‘*companion species*’, pienamente politici, storici, incarnati, che si influenzano e si trasformano a vicenda.

## Riferimenti bibliografici

Christopher P. ATWOOD, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Facts on File Ed., New York 2004.

Tsetsentsolmon BAATARNARAN, Maria-Katharina LANG, *Are the spirits getting furious? Reactions and actions toward digging the ground*, in *IISNC-UNESCO Congress “Nomadic Ethics and Intercultural Dialogue” – Book of Abstracts*, Ulanbataar, 22-23 June 2023, p. 38. [https://ims.num.edu.mn/wp-content/uploads/2023/06/CONFERENCE-PROGRAM230613-3\\_compressed.pdf](https://ims.num.edu.mn/wp-content/uploads/2023/06/CONFERENCE-PROGRAM230613-3_compressed.pdf)

Charles R. BAWDEN, *The Modern History of Mongolia*, Routledge, London & New York 2005.

Michal BIRAN, Hodong KIM, *The Cambridge History of the Mongol Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.

Agnès BIRTALAN, “*Do Not Disturb My Ponds and Lakes, Do Not Injure My Swans.*” *A Human Ecological Approach to Mongolian Shamanic Texts*, in B. Kellner-

---

<sup>56</sup> BREDÀ, *Par-delà matière et esprit*.

Heinkele, E.V. Boykova, B. Heuer (Eds.), *Man and Nature in Altaic World*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2012, pp. 24-36.

Nadia Breda, *Par-delà matière et esprit. Parcours cosmologiques et scientifiques dans la théorie et les pratiques de l'anthroposophie*, in J. Foyer, A. Choné, V. Boisvert (Eds.), *Les esprit scientifiques. Savoirs et croyances dans les agricultures alternatives*, UGA Editions, Université Grenoble Alpes, Grenoble 2022, pp. 73-98.

Nadia Breda, *Wetlands in Mongolia. An emerging theme for an anthropological approach*, in D. Rossi, D. Antonucci, M. Clemente, D. Torri (Eds.), *Traditions, Translations and Transitions in the Cultural History of Tibet, the Himalayas and Mongolia*, ISMEO, “Serie Orientale Roma” (New Series), Roma 2024, pp. 63-85.

Nadia Breda, Sabrina Tosi Cambini, *A Site and Its Narratives: the Mongol Daguur under the Lens of the “Fortress Conservation”*, Nomadic People, IISNC, Ulaanbaatar 2024.

Dulam Bumochir, *The Afterlife of Nomadism: Pastoralism, Environmentalism, Civilization and Identity in Mongolia and China*, in A. Ahearn, T. Sternberg, A. Hahn (Eds.), *Pastoralist Livelihoods in Asian Drylands. Environment, Governance and Risk*, The White Horse Press, Winwick 2017, pp. 17-40.

Tsetsebaatar A. Chuluunbaatar, *Lo sciamanesimo Khalkh e il senso della sua rinascita nella Mongolia contemporanea*. Tesi di Laurea Magistrale in Studi Geografici e Antropologici, Università degli Studi di Firenze, Firenze 2016.

Gregory Delaplace, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Nord-Asie 1, SEMS, EPHE, Paris 2009.

Gregory Delaplace, *A Concern for the Invisible: Dwelling with Sensitive Horses and Vanishing Graves in Mongolia*, “Journal of Ethnology and Folkloristics”, 17, 1, 2023, pp. 133–155.

Gregory Delaplace, Caroline Humphrey, *Qu'y a-t-il de nouveau dans le «néo-chamanisme»? Assemblages et identités flottantes à Ulaanbaatar*, in K. Buffetrille, J.-L. Lambert, N. Luca, A. de Sales (Eds.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une*

*anthropologie du croire : Hommage à l'oeuvre de Roberte Hamayon*, SEMS, Paris 2013, pp. 87-108.

Gregory DÉLAPLACE, Laurent LEGRAIN, *Being skillful. Wisely navigating an intensely heterogeneous cosmos in Mongolia / Être habile. Circuler avec sagesse dans un cosmos intensément hétérogène en Mongolie*, “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 52, 2021, pp. 1-20.

Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli 2017 [1980].

Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.

Philippe DESCOLA, *Seminario al Collège de France “Les usages de la terre. Cosmopolitique(s) de la territorialité”*, 2016. <https://www.college-de-france.fr/agenda/cours/les-usages-de-la-terre-cosmopolitiques-de-la-territorialite/les-usages-de-la-terre-cosmopolitiques-de-la-territorialite-1-0>

Aurore DUMONT, *Community, faith and politics. The ovoos of the Shinehen Buryats throughout the 20<sup>th</sup> century*, “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 52, 2021, pp. 1-28.

Aurore DUMONT, *Sacred Land Cairns and Shamanic Burial Sites on the Sino-Russian Mongolian Borderlands*, “Asian Ethnicity”, 25, 1, 2023, pp. 1-20.

Anna DUPUY, « *Il est interdit de nomadiser sans avoir nettoyé le campement de ses déchets* ». *Comment effacer ses traces d'occupation des lieux dans la steppe mongole ?*, “Cahiers d'anthropologie sociale”, 21, 2, 2020, pp. 63-77.

Rebecca M. EMPSON, *Harnessing Fortune: Personhood, Memory and Place in Mongolia*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Elizabeth ENDICOTT, *A History of Land Use in Mongolia. From the Thirteenth century to the present*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

FAO, *Improving agrifood systems in Mongolia: Working together for greater agricultural productivity*. Rome 2022. <https://doi.org/10.4060/cb9668en>

- Carole FERRET, *Introduction en nomadisant*, “Cahiers d’anthropologie sociale”, 21, 2, 2020, pp. 9-22.
- Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.
- Mette M. HIGH, *Fear and Fortune. Spirit Worlds and Emerging Economies in the Mongolian Gold Rush*, Cornell University Press, Ithaca 2017.
- Raffael HIMMELSBACH, *Collaborative pasture management: a solution for grassland degradation in Mongolia?*, in J. Dierkes (Ed.), *Change in democratic Mongolia: social relations, health, mobile pastoralism, and mining*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 165-193.
- Caroline HUMPHREY, *Rituals of death as a context for understanding personal property in socialist Mongolia*, “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 8, 1, 2002, pp. 65-87.
- Caroline HUMPHREY, Urgunge ONON, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996.
- Caroline HUMPHREY, Marina MONGUSH, B. TELENGID, *Attitudes to nature in Mongolia and Tuva: a preliminary report*, “Nomadic Peoples”, 1993, 33, pp. 51-61.
- Caroline HUMPHREY, David A. SNEATH, *The end of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*, Duke University Press, Durham 1999.
- Byambabaatar ICHINKHORLOO, *Environment as Commodity and Shield: Reshaping Herders’ Collective Identity in Mongolia*, in A. Ahearn, T. Sternberg, A. Hahn (Eds.), *Pastoralist Livelihoods in Asian Drylands. Environment, Governance and Risk*, The White Horse Press, Winwick 2017, pp. 41-70.
- Nicola IMOLI, *Tra il feltro e i mattoni: un gioco. Etnografia dello spazio domestico e del mutamento sociale nel sum di Hanbogd, Mongolia meridionale*, Tesi di Laurea Magistrale, Università di Venezia, Venezia 2015.

- Craig R. JANES, Oyuntsetseg CHULUUNDORJ, *Making Disasters. Climate Change, Neoliberal Governance, and Livelihood Insecurity on the Mongolian Steppe*, SAR School for Advances Research Press, Santa Fe 2015.
- Lisa JANZ, *Pastoralism and Ideological Resistance to Agriculture in Northeast Asia: from Prehistoric to Modern Times*, “Arizona Anthropologist”, 18, 2007, pp. 28-52.
- Owen LATTIMORE, *Nomads and Commissars: Mongolia Revisited*, Oxford University Press, New York 1962.
- Benedikte V. LINDSKOG, *Ritual offerings to ovoos among nomadic Halh herders of west-central Mongolia*, “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 47, 2016, pp 9-29.
- Antoine MAIRE, *La Mongolie en quete d’indépendance : une utilisation stratégique du développement minier*, L’Harmattan, Paris 2013.
- Charlotte MARCHINA, *Nomad’s land: Éleveurs, animaux et paysage chez les peuples mongols*, Zones Sensibles, Paris 2019.
- Laetitia MERLI, *De l’ombre à la lumière, de l’individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie postcommuniste*, SEMS, EPHE, Paris 2010.
- Orhon MYADAR, *Imaginary Nomads: Deconstructing the Representation of Mongolia as a Land of Nomads*, “Inner Asia”, 13, 2, 2011, pp. 335-362.
- Morten A. PEDERSEN, *Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies*. “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 7, 3, 2001, pp. 411-27.
- Sandrine RUHLMANN, « *L’enterrement chez les Mongols contemporains : le cercueil, la tombe et la yourte miniature du mort* », “Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines”, 40, 2009, pp. 1-23.
- David A. SNEATH, *Land Use, the Environment and Development in Post-socialist Mongolia*, “Oxford Development Studies”, 31, 4, 2003, pp. 441-459.
- David A. SNEATH, *Mongolia Remade. Post-socialist National Culture, Political Economy, and Cosmopolitics*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2018.

David A. SNEATH, Christopher KAPLONSKI (Eds), *The History of Mongolia*, Brill, Leiden 2010.

Charles STEPANOFF, Carole FERRET, Gaëlle LACAZE, Julien THOREZ (Eds.), *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, Arman Colin, Paris 2013.

Sabrina TOSI CAMBINI, *Moving from East Europe to Mongolia: Lessons from “Nomads” Relational Perspective of the World in a Time of Change*, in D. Rossi, D. Antonucci, M. Clemente, D. Torri (Eds.), *Traditions, Translations and Transitions in the Cultural History of Tibet, the Himalayas and Mongolia*, “Serie Orientale Roma” (Nuova Serie), ISMEO, Roma 2024, pp. 315-332.

Caroline UPTON, *Living off the Land: Nature and Nomadism in Mongolia / Vivre de la terre : nature et nomadisme en Mongolie*, “Geoforum”, 41, 2010, pp. 865-874.