



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
(ordinamento ex D.M. 270/2004)
in Antropologia culturale, etnologia,
entolinguistica

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Tra il feltro e i mattoni: un gioco
Etnografia dello spazio domestico e del
mutamento sociale nel *sum* di Hanbogd,
Mongolia meridionale.

Relatore

Prof. Gianluca Ligi

Correlatori

Prof. Stefano Beggiora

Prof. Glauco Sanga

Laureando

Nicola Imoli

Matricola 822200

Anno Accademico

2014 / 2015

a Mariano Bruni.

Indice

Tipo di traslitterazione utilizzata e note fonetiche.....	7
Introduzione.....	9
CAPITOLO I	
Tabula rasa capitalizzata	15
1.1 Geografia dell'Altopiano Mongolo	16
1.2 Ulan Bator: tra grattacieli, ger e nubi di carbone.....	28
1.3 Vocali maschili, vocali femminili e "canti lunghi".....	32
1.4 Petroglifi, Unni e gli imperi della steppa.....	41
1.5 La figura di Gengis Khan, il suo lascito e l'epoca Qing	46
1.6 Il Novecento mongolo e le sue due rivoluzioni.....	53
CAPITOLO II	
Paesaggi di pascoli, paesaggi di miniere	61
2.1 «I lus sono dappertutto».....	63
2.2 I pastori e gli animali.....	80
2.3 Nomadi in uno spazio striato	89
2.4 Il sum di Hanbogd e la Collina Turchese.....	99
CAPITOLO III	
La ger: legno, feltro e un modulo fotovoltaico.....	115
3.1 Come studiare le abitazioni?	118
3.2 «Queste sue trabacche alcune si disfanno...».....	134
3.3 Montare una ger nell'abitato di Hanbogd	147
3.4 Suddivisioni senza muri.....	158
3.5 Dalle norme alle pratiche	168

CAPITOLO IV

Tra le tende col garage e i soldi dei ninja.....	179
4.1 Culuun togloom, tra riproduzione e mutamento	183
4.2 «...altre non si possono disfare».....	194
4.3 Nuovi lavori nel sum di Hanbogd.....	206
4.4 I ninja.....	215
Considerazioni conclusive.....	227
Bibliografia	233
Sitografia	247

Tipo di traslitterazione utilizzata e note fonetiche

Per la traslitterazione (segnalata dall'utilizzo del corsivo) dei termini in mongolo *halh* ho scelto di utilizzare un sistema basato sui segni dell'alfabeto cirillico che privilegia l'utilizzo di un solo segno: le affricate **Ч** [tʰ], **З** [ts] e **Ж** [tʃ] sono state rese rispettivamente con "c", "z" e "j"; per **Х**, pronunciata [x] in contesto vocalico non faringale "femminile" e [χ] quando occorre con vocali faringali "maschili", è stato utilizzato il segno "h", preferito allo spesso utilizzato "kh". Ho deciso di lasciare quest'ultimo solo per la parola "khan", già diffusa in italiano con questa grafia. L'utilizzo di due segni è stato necessario per la resa della fricativa **Ш** [ʃ] "sh" e dell'affricata **Ц** [tʃʰ] "ts". Ho traslitterato i dittonghi in **-Й** [i] facendo seguire alla prima vocale il segno "i" in modo da utilizzare "y" solo per **Ы** [ɪ] e per i dittonghi **Я** "ya", **Е** "ye", **Ё** "yo", **Ю** "yu". Il segno **Ь**, indicante la palatalizzazione della consonante precedente, sarà qui indicato da un apice " ' ".

Al contrario di quanto farebbe pensare l'utilizzo degli specifici simboli dell'alfabeto cirillico, il mongolo presenta plosive sonore solo in posizione velare e uvulare: **Г** qui traslitterata "g" e pronunciata [g] o [ɣ] a seconda del contesto vocalico non faringale o faringale; negli altri luoghi di articolazione il contrasto è piuttosto tra sorde (pre o post) aspirate: **Т** "t" [tʰ], **П** "p" [pʰ] e le affricate **Ц** [tʃʰ] e **Ч** [tʰʃ]; e sorde non aspirate: **Д** "d" [t], **Б** "b" [p] e le affricate **З** [ts] e **Ж** [tʃ].

La traslitterazione “*l*” di *ᠯ* rappresenta la liquida laterale fricativa [ɮ], non essendo presente in mongolo la laterale [l]. Quando è in posizione iniziale in alcuni prestiti dal tibetano è pronunciata invece come laterale sorda [ɮ̥].

La pronuncia di **H** “*n*” [n], in finale di sillaba viene resa con [ŋ] quando occorre assieme a vocali non faringali e [ŋ] in parole con vocali faringali.

Per quanto riguarda la pronuncia e la traslitterazione dei suoni vocalici e la loro suddivisione in “maschili” e “femminili” si veda la sezione dedicata all’armonia vocalica (terzo paragrafo del primo capitolo). Per un’analisi più completa della fonologia del mongolo si rimanda al relativo lavoro di Svantesson (Svantesson, Tsendina et al., 2005).

Introduzione

È l'8 luglio, sono all'aeroporto Marco Polo di Venezia, il punto di partenza di ogni mio viaggio. Sto per ritornare in Mongolia dopo una pausa di un paio di mesi passati in Italia per scrivere e presentare il progetto di ricerca. Sento che dovrei essere eccitato, felice di partire, ma non è così. Il morale è basso. La Summer School sull'economia mineraria organizzata dall'Università Nazionale della Mongolia (MUIS) che avrei dovuto frequentare non è partita all'ultimo momento a causa del basso numero di iscrizioni; sarò quindi anche senza un alloggio. La coda per il check-in avanza lentamente ma me ne accorgo appena, completamente immerso in una cupa nube di pensieri. Mi chiedo con quale legittimità andrò a svolgere la ricerca in un paese di cui so così poco. Dovrò comunicare in una lingua che ancora non padroneggio a sufficienza. Dubito delle mie basi di antropologia, non mi sento in grado di affrontare il compito che mi si profila davanti. La fila avanza. Le domande dello steward di terra di Aeroflot mi riportano alla realtà che mi circonda. Esibisco il passaporto, mostro il visto mongolo e il permesso di soggiorno. Mi chiede per quale motivo mi stia recando in Mongolia. «Sono uno studente di antropologia, vado a fare ricerca per la tesi». «In Mongolia??! Puoi andare a fare ricerca in ogni tipo di paradiso tropicale e tu scegli la Mongolia? Cosa ti spinge ad andare in Mongolia?». Gli scoppio a ridere in faccia. Una risata isterica che non riesco a trattenere, che mi spaventa un po', e che lo lascia allibito.

La Mongolia non è stata il sogno di una vita. Ci sono persone che si sentono da sempre legate a doppio filo a un luogo, a un paese. Investono tempo ed energie per cercare di scoprirlo, di carpirne ogni dettaglio. Si nutrono dei suoi prodotti culturali -

musica, film, arte, letteratura - sin da giovani. Ma quel giorno in aeroporto mi rendo conto che non è così, non in quel momento, non per me.

Eppure, mettendo in moto la memoria, ricostruendo ricordi, affiora qualcosa. Il ricordo di un fascino ingenuo, carico di esotismo, per un paese che per me ragazzino significava Gengis Khan, la sua campagna di conquista conosciuta tramite videogiochi di strategia militare, le steppe punteggiate di yurte e tanti, tanti cavalli. Passa qualche anno e scopro che questa terra di pastori e lama buddhisti è stato il secondo paese al mondo ad abbracciare il comunismo, meno di due anni dopo la nascita dell'Unione Sovietica. Gli studi universitari, da arabista, mi offrirono un altro punto di vista: con la presa di Baghdad i mongoli furono il colpo di grazia assestato a ciò che rimaneva del califfato abbaside, i distruttori della Casa della Sapienza, la Bayt al-Hikma, gli unici in grado di conquistare Alamūt degli Assassini. E infine l'album dei C.S.I. da cui traggio il titolo del primo capitolo, *Tabula rasa elettrificata*, i temi di cui tratta, le atmosfere che evoca, il post-socialismo. Tanti piccoli frammenti che non riuscivo a incastrare tra loro. Crescono l'attrazione e la curiosità.

L'interesse più profondo per la Mongolia, non più limitato a stereotipi e "orientalismi", lo devo alla professoressa Elisabetta Ragagnin, che mi ha trasmesso il desiderio di avvicinarmi a questo paese, ai suoi abitanti e alla lingua mongola. Con maggiore consapevolezza, iniziai quindi a cercare più informazioni, a leggere libri e articoli, reportage e inchieste. Fu così che venni a sapere delle grandi trasformazioni in corso nella Mongolia post-socialista, delle scelte economiche ultra-liberiste dettate dai creditori (la "terapia d'urto" del libero mercato), delle grandi compagnie minerarie, dei ninja, degli ambientalisti a cavallo armati di arco e frecce per salvare il fiume Ongi.

Ma non ero soddisfatto. La gran parte dei film, dei servizi fotografici e degli articoli che riuscivo a reperire dipingono la Mongolia in due modi diametralmente opposti: o è il paradiso di steppa verde, incontaminato, da attraversare a cavallo, abitato da pastori che vivono da secoli isolati dal resto del mondo o è una terra grigia, inquinata dal fumo di carbone dei quartieri di ger, dalle miniere e dal mercurio usato dai ninja. Penso a servizi fotografici¹, solitamente in bianco e nero, che ritraggono solo volti stanchi, provati da una vita troppo dura. La Mongolia è davvero un paese bipolare? È reale questo iato tra la “(post)modernità” e la popolazione di pastori fuori dal tempo su cui è imposta?

Questi sono i quesiti che mi spinsero a scegliere la Mongolia come area di ricerca. Mi resi conto che tramite gli strumenti forniti dall’antropologia, affiancati a una ricerca di tipo storico, economico e linguistico, sarei riuscito - o almeno avrei potuto provare - a ridurre la distanza tra queste opposte rappresentazioni, a decostruirle tramite l’incontro “faccia a faccia” con le persone, a capire i punti di continuità e quelli di rottura.

Dopo aver letto dell’impatto che il complesso minerario di Oyu Tolgoi sta avendo sui pastori del sum di Hanbogd in cui esso si trova, decisi che a seguito del periodo di studio della lingua mongola a Ulan Bator avrei svolto là la mia attività di ricerca. Una volta sul posto realizzai che l’analisi delle abitazioni e dei rapporti col paesaggio potevano rappresentare un’ottima via d’accesso alla comprensione dei mutamenti che cercavo di afferrare e decisi quindi di focalizzare l’attenzione sui temi dell’antropologia dello spazio e della casa.

¹ Un ottimo esempio di questo genere di rappresentazioni è *Mongolie. L’eldorado n’existe pas*, pubblicato da Le Monde, si rimanda alla sitografia.

Il gioco del *culuun togloom* è il filo che lega tutte queste tematiche: il suo studio mi ha permesso di connettere il mutamento sociale, i ruoli domestici, l'organizzazione spaziale dello spazio domestico e le modalità di trasmissione dei saperi.

Ero ben conscio del mio posizionamento nei confronti delle problematiche presenti nell'area in esame e fui molto trasparente in merito alle mie opinioni con tutte le persone con cui entrai in contatto. Questo mi garantì un'ottima accoglienza da parte delle famiglie presso cui ero ospite e da parte di quelle che visitai nel corso della mia permanenza nel *sum* ma allo stesso tempo, vista la velocità con cui circolano le notizie in un abitato relativamente piccolo, fu il motivo per cui, dopo settimane di temporeggiamento e molte email via via sempre più fredde, non mi fu consentito di visitare il complesso minerario.

Diversi fattori contribuirono alla scelta di non basare la mia ricerca sulle interviste registrate - sebbene ne abbia comunque effettuate alcune - e di preferire l'annotazione sul diario di campo di frasi, concetti e idee raccolti durante lo svolgimento delle attività più varie. I più importanti sono l'associazione che in molti facevano tra l'intervista registrata, il contesto più formale, e la compagnia mineraria che in passato ha commissionato alcune ricerche; la mia imperfetta conoscenza della lingua mongola; l'impossibilità di interrompere una persona anziana - come erano gran parte dei miei interlocutori - una volta che ha iniziato a parlare per porre delle domande più specifiche senza sembrare maleducato; la convinzione che le informazioni più interessanti sono quelle che ho raccolto durante conversazioni "spontanee", originate dalle attività che si stavano svolgendo in quel momento e dal luogo in cui esse avevano luogo.

L'accoglienza e la disponibilità dimostrate da tutte le persone che mi hanno ospitato nel *sum* di Hanbogd, in particolare dalle famiglie di Battsengel e Namsrai, sono state la premessa necessaria allo svolgimento della mia ricerca. Questa non sarebbe stata però possibile senza il costante aiuto di Battsengel, più di tutti prezioso e indispensabile. Ringrazio poi tutte le professoressa della scuola di mongolo, specialmente Urnaa, Serüünee e Odnoo, per la loro competenza e pazienza; Sambuu e Soko, tra le mie studentesse di italiano, per l'aiuto a trascrivere le interviste, la compagnia e le informazioni; tutti i professori del corso di antropologia e i compagni di corso, specie gli "antropologi violenti", che mi hanno avvicinato a questa disciplina spesso fin troppo autocritica ma dalle enormi potenzialità. E infine grazie a tutti gli amici e i parenti che mi hanno sostenuto e che hanno sopportato i miei infiniti monologhi sui temi della mia tesi e sulla Mongolia, paese che ad un tratto, non so bene quando, mi sono reso conto di amare.

CAPITOLO I

Tabula rasa capitalizzata

Una variazione della luminosità mi fa aprire gli occhi. Il corpo è indolenzito dalle poche ore di sonno su un sedile troppo scomodo, la gola è secca a causa dell'aria condizionata. Mi serve un istante per rendermi conto di dove sono. È il 27 febbraio 2014 e sto per raggiungere Ulan Bator per la prima volta. La sosta all'aeroporto di Istanbul, lo scalo tecnico a Bishkek e il continuo piagnisteo di alcuni bambini che viaggiano sull'ultimo volo hanno contribuito a tenermi sveglio per la gran parte del tragitto. Non accolgo quindi con favore le prime luci dell'alba, che mi risvegliano dal breve sonno tanto desiderato. Il fastidio dura però solo alcuni secondi: il tempo di abituare gli occhi alla luce pallida e di rivolgere lo sguardo sul territorio incorniciato dal piccolo finestrino dell'aeroplano. A terra la luce del sole si riflette su un paesaggio bianco, un velo candido di neve disteso sulla steppa, squarciato a tratti dai crinali bruni delle montagne. Nessuna città, nessuna strada, nessuna foresta. Alla mia sinistra siede una donna sulla quarantina. I capelli, corvini come i suoi occhi, sono legati a formare una lunga treccia che scivola sul vestito color perla a ogni movimento del capo. Deve essere già sveglia da un po', nota l'interesse con cui osservo il paesaggio e quando incrociamo lo sguardo sorride e mi dice una sola parola: "Монгол¹", Mongolia.

¹ *Mongol*, termine che in mongolo si può riferire ai mongoli (монгол хүмүүс *mongol хүмүүс*), alla lingua mongola (монгол хэл *mongol hel*) e alla Mongolia (Монгол улс *Mongol uls*).

1.1 Geografia dell'Altopiano Mongolo



Fig. 1 Mappa fisica della Mongolia. Fonte: NASA World Wind

La Mongolia (Монгол Улс *Mongol Uls*) ha un territorio di 1.564.000² km² - approssimativamente la stessa superficie di Germania, Francia, Spagna e Portogallo messi assieme - compreso tra 41° 35'' / 52° 06'' nord, le latitudini di Roma e Londra, e 87° 47'' / 119° 57'' est, che osservato dall'alto sembra disabitato. La densità abitativa

² Salvo diversa indicazione i dati relativi a territorio e popolazione, aggiornati al 2014, provengono dall'Ufficio Nazionale di Statistica (Үндэсний Статистикийн Хороо - *Ündesnii Statistikiin Хороо*), si rimanda alla sitografia.

di circa 1,9 abitanti per chilometro quadrato rende la Mongolia il paese meno densamente popolato al mondo e, considerato che quasi la metà dei circa 3.000.000 di abitanti risiede nella capitale Ulan Bator, non stupisce che si possa viaggiare per ore sulle poche strade asfaltate del paese senza incontrare nessuno.

Dal punto di vista geo-morfologico il territorio, posto a un'altitudine media di 1.580 m sul livello del mare, è costituito dall'Altopiano mongolo. Questo scende dalla catena dell'Altai (Алтайн нуруу *Altain nuruu*), frutto della collisione della placca indiana con quella asiatica e situata nella parte nord occidentale del paese, verso le zone meno elevate del sud-est. Il punto più elevato (4374 m) è il Picco Hüiten (Хүйтэн оргил *Hüiten orgil*), parte dei monti Altai e situato nell'estremo ovest del paese, al confine tra Mongolia, Russia e Cina. Oltre all'Altai vi sono altre due catene montuose meno elevate: i Monti Hangai (Хангайн нуруу *Hangain nuruu*) del centro della Mongolia e i Monti Hentii (Хэнтийн нуруу *Hentiin nuruu*) a nord est di Ulan Bator. Di questi ultimi fa parte il *Burhan Haldun* (Бурхан Халдун, 2445 m), considerata la montagna più sacra del paese per volontà di Gengis Khan dopo che egli, al tempo ancora Temüjin, vi si rifugiò inseguito da tre uomini Merkit e avendo così salva la vita:

“[...] Il Burqan-qaldun mi ha difeso come uno scudo la vita, una vita simile a quella di una rondine. Provai un terrore grande. Inchiniamoci dunque ogni mattino salendo carponi su per questo monte, e innalziamo preghiere ogni mattino. Possano intendermi i posterì dei posterì!” Così dicendo rivolse il viso al sole, si appese la cintura al collo, si appese il berretto al braccio con una cordicella e

denudandosi il petto s'inclinò nove volte dinanzi al sole facendo una preghiera con l'aspersione (Kozin 2009: 76).

Altra montagna considerata sacra in tutta la Mongolia è il *Bogd Han uul* (Богд Хан уул, 2261 m), che domina da sud la capitale. Il parco in cui si trova è un sito protetto sin dal 1783 per ordine del governo mongolo locale al tempo sottoposto alla dinastia Qing.

Il sistema idrografico permette di suddividere i corsi d'acqua in tre categorie determinate dalla loro direzione: verso settentrione per sfociare nel mar Glaciale Artico; verso l'Oceano Pacifico a est; verso i deserti e le depressioni dell'Asia Centrale a sud. Il maggior numero di fiumi è concentrato nel nord della Mongolia: tra questi i più importanti sono il Selenga (СЭЛЭНГЭ МӨРӨН *Selenge mörön*) e l'Orhon (Орхон гол *Orhon gol*) che confluiscono in prossimità del confine con la Repubblica di Buriazia prima di immettersi nel lago Bajkal, e vari affluenti minori dello Yenisei, situati nella zona vicina al confine con la Repubblica di Tuva. Tra i fiumi che scorrono in direzione del Pacifico va ricordato l'Onon (Онон гол *Onon gol*) lungo il corso del quale, stando alla Storia segreta dei Mongoli, sarebbe nato Gengis Khan:

Mentre Yesügei-Bagatur sbaragliava i Tatars che avevano come capo Temüjin-Üge e Qori-Buqa, e Höelün-Üjin, incinta, si trovava a Deligün-Boldag del fiume Onon, precisamente allora nacque Cinggis-Qagan. Al momento del parto egli nacque tenendo in mano un grumo di sangue rappreso che assomigliava a un aliosso. E si disse: "è nato mentre veniva catturato Temüjin-Üge dei Tatars", e fu così che gli si pose nome di Temüjin (Kozin 2009: 56).

Anche alla luce della scarsità di acqua superficiale del paese non sorprende che numerosi fiumi, in particolare nelle zone meridionali del paese, siano considerati sacri e, come vale per altri elementi del territorio, siano oggetto di particolari prescrizioni e divieti di cui tratterò nel terzo capitolo.

I maggiori laghi del paese, d'acqua dolce e salata, sono situati a nord-ovest, nella Depressione dei Grandi Laghi (Их нууруудын хотгор *Ih nuuruudyn hotgor*). Tra quelli salati il più vasto è il lago Uvs (Увс нуур *Uvs nuur*), la cui punta a nord-est bagna il territorio della Repubblica di Tuva. Il più grande bacino per volume d'acqua è tuttavia il lago Hövsgöl (Хөвсгөл нуур *Hövsgöl nuur*), chiamato la "sorella minore" del lago Bajkal, che con un volume di 480,7 km³ contiene il 70% dell'acqua dolce della Mongolia. È situato nella zona di transizione tra la steppa e la taiga di larici in prossimità del confine con la Buriazia e l'età di più di due milioni di anni lo rende uno dei laghi più antichi al mondo.

A dispetto della latitudine paragonabile a quella di molte città europee, l'elevata altitudine e la lontananza da mari e oceani fanno sì che il clima mongolo sia di tipo continentale, molto secco e rigido. Le temperature medie giornaliere rimangono al di sotto dello zero da ottobre a marzo in gran parte delle regioni del paese e temperature notturne attorno ai -35°C sono la norma nei mesi invernali. Il permafrost discontinuo che ricopre la maggior parte del territorio rende complicata la costruzioni di edifici, strade e miniere. Durante le brevi estati si concentra la maggior parte delle precipitazioni, che comunque superano raramente i 400 mm

annui nelle regioni settentrionali e i 100-150 mm nel Gobi; le temperature diurne nei mesi più caldi si aggirano solitamente attorno ai 30°C con picchi di 40-45°C nelle zone meridionali.

Fenomeno impossibile da trascurare studiando l'allevamento in Mongolia è quello chiamato *zud*, termine mongolo che indica un inverno particolarmente rigido che causa grandi morie di bestiame. In Mongolia si distinguono diversi tipi di *zud*: nero (хар зуд *har zud*) caratterizzato da carenza di neve e conseguente siccità; bianco (цагаан зуд *tsagaan zud*) quando consistenti precipitazioni nevose impediscono al bestiame di nutrirsi dell'erba sottostante; freddo (хүйтэн зуд *hüiten zud*) in cui il bestiame muore per le temperature estremamente basse che si protraggono per più giorni consecutivi; di ferro (төмөр зуд *tömör zud*) la cui pioggia congelata ricopre i pascoli di ghiaccio. Le perdite di bestiame dovute agli *zud* possono in alcuni casi essere disastrose: la serie di tre *zud* consecutivi tra il 1999 e il 2002 causò la morte totale di circa 11 milioni di capi di bestiame, equivalente a un animale su tre. Molte famiglie delle regioni più colpite persero la totalità degli animali, fatto collegato all'improvviso incremento di minatori informali nel paese e alla crescita della popolazione residente nelle periferie della capitale.

La vegetazione dell'altopiano mongolo viene solitamente suddivisa in tre zone primarie: la taiga di montagna (тайга *taiga*), la steppa (хээр *heer*) e il deserto del Gobi. Tra queste vi sono delle zone intermedie: la steppa boscosa (хангай *hangai*) e la

steppa desertica. Nelle zone più elevate esistono anche delle zone di tundra alpina e subalpina, in particolare sull'Altai e sul Hangai.



Fig. 2 La taiga di larici alla propaggine meridionale del Lago Hövsgöl. Foto: N. Imoli (24/09/14)

La specie arborea principale delle zone di taiga (Fig. 2) è sicuramente il larice (шинэс *shines*, *Larix sibirica* e *L. dahurica*), a cui si affiancano la betulla (хус *hus*, *Betula*), il peccio (гацуур *gatsuur*, *Picea obovata*) e il pino siberiano (сибирийн нарс *sibiriin nars*, *Pinus sibirica*). Quest'ultimo in autunno fornisce i pinoli (нарсны самар *narsny samar*), che rappresentano una fonte di entrate non indifferente per le numerose famiglie che li raccolgono. Nei mesi di settembre e ottobre le vie della capitale sono invase da banchi presso i quali è possibile acquistarne sacchetti per l'equivalente di pochi centesimi di euro e lungo i bordi delle strade i mucchietti di gusci sono una costante. Degno di menzione è anche l'olivello spinoso (чацаргана *catsargana*, *Hippophaë rhamnoides*), i cui frutti sono usati per preparare succhi di frutta.

Il contenuto medio di vitamina C di 695 mg per 100 grammi di frutti³ lo rende un'insostituibile fonte di questo nutriente, in particolare a fronte della scarsità di frutta e verdura generalmente disponibili in Mongolia.

La steppa mongola, il principale ecosistema del paese, è dominata da diversi tipi di vegetali: хялгана (*hyalgana, Stipa baicalensis*), дэрс (*ders, Achnatherium splendens*), piante del genere *Koeleria*, *Cleistogenes squarrosa* e *Leymus chinensis* sono solo alcuni tra i principali.

Procedendo verso le zone di deserto la vegetazione diventa sempre più sparuta, le distese d'erba lasciano gradualmente posto a cespugli di èfedra (*Ephedra przewalskii*) e *Salsola passerina*, all'*Artemisia xerophytica*, *Artemisia frigida*, *Stipa krylovii*; in prossimità di corsi d'acqua superficiali o, più spesso, sotterranei si trovano anche *Haloxylon ammodendron*, olmi siberiani (хайлаас *hailaas, Ulmus pumila*) e тоорой *tooroi*, una varietà di pioppo (*Populus diversifolia*).

I pascoli mongoli, formati da più di 5000 specie di piante delle quali almeno 600 sono da foraggio, rappresentano oggi come in passato la base dell'attività economica più importante del paese: l'allevamento. La loro produttività varia di molto a secondo dell'area ecologica: si passa dai 3500-4000 chilogrammi per ettaro delle zone di steppa boscosa ai 375 chilogrammi per ettaro della steppa desertica.

I 3.543 chilometri del confine settentrionale dividono la Mongolia dalle repubbliche dell'Altaj, di Tuva, di Buriazia e dal Territorio della Transbajkalia. Il

³ Da comparare con i 50 mg contenuti in 100 grammi di limoni e arance e gli 85 mg forniti dai kiwi.

confine meridionale, lungo 4.710 chilometri, tocca invece la Regione autonoma uigura dello Xinjiang, la provincia di Gansu e la Regione autonoma della Mongolia Interna⁴. La Mongolia non confina direttamente con il Kazakistan, sebbene le estremità dei due paesi distino solo 37 chilometri. Non avendo uno sbocco sul mare, ogni connessione via terra passa necessariamente per i due grandi, e spesso ingombranti, vicini: la Federazione Russa a nord e la Repubblica Popolare Cinese a sud. Le principali vie d'accesso terrestri al paese sono quelle percorse dalla ferrovia transmongolica, che attraversa il paese da nord (passando per la città di Sühbaatar) a sud-est (fino al confine di Zamyn-Üüd, nella regione del Dorongov'), collegando la capitale buriata Ulan-Ude - punto di connessione con la linea transiberiana - al distretto di Jining in Mongolia Interna; oltre al già citato Zamyn-Üüd, gli altri principali punti di confine sono Gashuun Suhait e Shivee Hüren nella regione dell'Ömnögov', Bicigt nel Sühbaatar e Altanbulag nel Selenge.

⁴ Il nome Mongolia Interna (*Dotogadu Monggol* in mongolo e *Nèi Měnggǔ* in cinese) risale all'epoca della dinastia Qing (1636 - 1912). Nel 1947 il termine "Interna" venne sostituito in mongolo da *Өвөр* (*övör*), con il significato di "meridionale", "che sta davanti", mentre in cinese si continua ad utilizzare *Nèi Měnggǔ*.



Fig. 3 Una strada asfaltata nei pressi di Zuunmod. Foto: N. Imoli (12/04/14)

La rete stradale del paese è una delle cartine tornasole che consentono di quantificare i rapidi cambiamenti in atto negli ultimi anni: nonostante alcuni capoluoghi regionali non siano ancora connessi alla capitale per mezzo di strade asfaltate, il chilometraggio coperto da queste è cresciuto dai 2600 km del 2007 ai 6500 km del 2014. Uno sguardo più attento alle condizioni delle strade svela però un altro lato dell'amministrazione statale: la combinazione di condizioni climatiche avverse, corruzione diffusa nelle gare di appalto e la frequente pratica di ridurre lo spessore dell'asfalto per l'arricchimento personale di alcuni funzionari, fa sì che il manto che riveste gran parte delle strade sia un continuo di buche, spesso anche molto

profonde, e toppe di asfalto⁵. La bassa qualità di gran parte delle strade, spesso semplici tracce che tagliano la steppa e il deserto, e l'assenza di collegamenti che non passino per la capitale rendono gli spostamenti interni molto lenti e chi può permetterselo, in particolare tra gli abitanti delle regioni più remote, preferisce spostarsi in aereo. In aggiunta alle corriere e ai minivan un diffuso mezzo di trasporto è costituito dalle auto dei privati.

Durante i primi giorni della mia permanenza a Hanbogd ero incuriosito dalla voce gracchiante diffusa da altoparlanti che faceva da sottofondo costante alle mie passeggiate per l'abitato. Non riuscendo a capire il senso di molti degli annunci, nei quali intuivo solo numeri e nomi di città, venne in mio aiuto Battsengel, il padre della famiglia presso cui ero ospite. Questi mi spiegò che in assenza di Internet quello è il modo mediante il quale gli abitanti della zona pubblicano gli annunci: offerte di carne o altri prodotti alimentari in vendita o, più frequentemente, avvisi riguardanti automobili in partenza per Dalanzadgad, il capoluogo dell'Ömnögov', o Ulan Bator. Chiunque necessiti di andare in quella direzione non deve fare altro che chiamare il numero di telefono recitato alla fine dell'annuncio e, una volta che i posti sono tutti occupati, l'automobile parte. "Интернет хэрэггүй!"⁶, "Non c'è bisogno di Internet!".

⁵ Si veda a tal proposito, ad esempio, l'articolo in sitografia pubblicato il 03/04/15 da The UB Post intitolato *Yesterday's roads, tomorrow's sores*, all'interno del quale è riportata una storia che era stata raccontata anche a me da un tassista abusivo di Ulan Bator: «There was even a story of a Japanese tourist asking a taxi driver, "Are the people who made these horrible roads in jail?" to which the driver replied, "No, they're in the parliament.» «C'è anche la storia di un turista giapponese che chiese a un tassista: "Le persone che hanno costruito queste strade orribili sono in prigione?" al che l'autista rispose: "No, sono in parlamento.»

⁶ *Intyernyet bereggüi!*

Il termine italiano “mongolo” può dar luogo ad ambiguità in quanto si riferisce sia a un cittadino della Repubblica Mongola sia a un rappresentante dell’etnonimo vero e proprio. In Mongolia infatti al 97% di cittadini appartenenti ai vari gruppi mongoli (tra i quali i halh rappresentano l’86%, seguiti da oirati e buriati) si affiancano popolazioni di lingua turca (principalmente kazaki e tuvani), russi, cinesi, coreani e statunitensi.

Non è semplice tracciare un profilo netto delle religioni presenti nel paese: la linea di demarcazione tra pratiche e credenze riconducibili al buddhismo e alla sfera dello sciamanismo tende spesso a essere sfumata. Visto che tratterò questo tema e le criticità relative al termine “sciamanismo” più dettagliatamente nel corso del terzo capitolo mi limiterò a riportare qui solo i nudi dati raccolti per il censimento del 2010. Questi vedono il buddhismo come prima religione del paese (53%), seguito da un’alta percentuale di persone che si dichiarano atee (38,6%), musulmane (3%, quasi tutti kazaki), da chi si identifica nello sciamanismo (2,9%) e da cristiani (2,1%). L’alta percentuale di buddhisti nel paese testimonia la rinascita⁷ che questa religione ha avuto nel paese a seguito del 1990, anno in cui terminò l’opposizione dello Stato (Fig. 4).

⁷ A questo proposito si veda però il contributo di Karénina Kollmar-Paulenz (2003), la quale mette in guardia dal leggere come sorprendente la rinascita buddhista degli ultimi vent’anni. Nonostante prima del 1990 in tutto il paese ci fosse un solo monastero attivo, quello di Gandantegcinlen a Ulan Bator, la religione è sempre stata praticata di nascosto da una parte consistente della popolazione, tra cui numerosi esponenti del Partito.



Fig. 4 Rovine del tempio di Tsagaan Tolgoi, nel *sum* di Hanbogd, distrutto in epoca socialista. Foto: N. Imoli (04/09/14)



Fig. 5 Suddivisione amministrativa della Mongolia. (Atwood 2004: 371)

Dal punto di vista amministrativo la Mongolia è una repubblica semipresidenziale composta da 21 regioni (аймар, *aimag*), suddivise in 329 distretti

(сум, *sum*) a loro volta formati da più бар, *bag*. È pratica comune riferirsi alle città capoluogo dei vari *aimag* con il nome della regione stessa, ad esempio Өмнөговь *Ömnögov'* (Gobi meridionale) al posto di Даланзадгад *Dalanzadgad*, nome della città vera e propria. L'unica vera metropoli del paese, sede del governo, di gran parte delle attività economiche e delle maggiori università del paese è la capitale Ulan Bator.

1.2 Ulan Bator: tra grattacieli, *ger* e nubi di carbone

Vivo a Ulan Bator da alcune settimane ma ancora fatico a trovare pratiche etichette con cui catalogare il tutto. E' una perenne tensione tra estremi (che poi estremi non sono non esistendo un asse su cui disporli): tra i -25° C esterni e i +25° C all'interno di qualsiasi edificio; tra le auto con le svastiche adesive⁸ (хас *has*) e i lama che camminano per le strade del quartiere dei templi; tra i vecchini in дээл *deel* con le gambe deformate da una vita a cavallo e le bellissime ragazze che incrociano il mio sguardo, truccate e vestite per imitare le popstar coreane; tra le gigantesche ciminiere delle centrali termiche che sputano fumo e le centinaia di auto ibride che circolano per le strade incentivate dal comune; tra le scarpe da centinaia di euro acquistate dalle donne più benestanti e le pozze di vomito ghiacciato su cui i loro tacchi scivolano; tra i locali frequentati da expat che non servono alcool («*we try to be*

⁸ La svastica è generalmente usata in Mongolia come protezione (хуяг *buyag*) del corpo dalle cose negative e dalle maledizioni (хараал *haraal*) che possono arrivare dagli otto punti cardinali. Al mercato di Ulan Bator si possono trovare decine di banchi che vendono braccialetti, anelli e pendenti da indossare con riprodotto questo simbolo. Negli ultimi anni è stata però ripresa dai numerosi gruppi neonazisti come Цагаан Хас *Tsagaan Has* (Svastica Bianca) che acquistano consensi sfruttando i sentimenti anticinesi diffusi tra la popolazione.

an healthy and friendly place for the community») e i cocci di bottiglie di vodka (архи архи) che la mattina schivo scendendo le scale del mio condominio, le porte sbattute dagli ubriachi che tornano a casa in piena notte, le grida delle loro mogli e dei bambini; tra il pomposo memoriale all'amicizia con i sovietici sulla collina Zaisan (Fig. 6) e le famiglie che giocano a far scoppiare dei palloncini lanciando freccette per vincere peluche sotto il mosaico che raffigura la vittoria delle truppe mongolo-sovietiche sui giapponesi a Halhyn gol nel '39. Focalizzarsi sui contrasti è forse l'unico modo per sfuggire a visioni semplicistiche che schiacciano ogni vita a uno stereotipo, sarà banale ma me ne rendo sempre più conto, esperendolo giorno per giorno. Non è certo un fenomeno che avviene solo qui, ma uscendo dalla propria realtà quotidiana è forse più facile notare "contraddizioni" che nei posti a cui sei abituato possono passare inosservate.



Fig. 6 Ulan Bator vista dal memoriale di Zaisan. Foto: N. Imoli (08/03/14)

La capitale Ulan Bator, la cui popolazione contava 1.362.974 abitanti nel 2014, è la più grande città del paese ed è amministrata separatamente come municipalità indipendente. Si trova nella valle del fiume Tuul (Туул гол *Tuul gol*), alla confluenza tra questo e il fiume Selbe (Сэлбэ гол *Selbe gol*), nella parte centro settentrionale del territorio statale e, data la sua temperatura media annuale di -2,4°C è la capitale nazionale più fredda al mondo.

Sebbene la sua fondazione sia solitamente datata al 1639 come centro monastico buddhista mobile, bisogna aspettare sino al 1779 perché arrivi ad occupare stabilmente la posizione attuale e perché inizi a crescere una città attorno al monastero. I mercanti russi la chiamarono Uрга, dal termine mongolo *örgöö* (palazzo-tenda), mentre i mongoli usavano il nome *Ih hüree*, “grande monastero”. Dopo la rivoluzione del 1921 e l’avvento della Repubblica Popolare di Mongolia fu scelta come capitale e ribattezzata Улаанбаатар хот, *Ulaanbaatar hot*, nome composto dalle parole *улаан ulaan*, “rosso”, e *баатар baatar*, “eroe”; il termine *hot* significa invece città.



Fig. 7 Panorama di Ih Hüree dipinto nel 1912 dall'artista mongolo Jugder, conservato presso il Bogd khaan Palace Museum di Ulan Bator.

La popolazione di Ulan Bator è cresciuta esponenzialmente in seguito alla “rivoluzione democratica” del 1990 a causa di un massiccio inurbamento⁹ che ha riguardato principalmente i quartieri periferici della capitale costituiti da *ger*¹⁰. Questi quartieri, chiamati *гэр хороолол ger horoolol*, sono costituiti da piccoli lotti di una o più *ger* circondati da recinzioni in legno (*хамгаа hashaa*) alte circa due metri. Solitamente non dispongono di allacciamenti alla fornitura idrica e al sistema fognario. Questi quartieri contribuiscono, specialmente in inverno, a uno dei maggiori problemi della capitale: l'inquinamento dell'aria. Le semplici stufe a carbone usate per il riscaldamento e per la cottura dei cibi rilasciano nell'aria grandi quantitativi di agenti inquinanti e di polveri medie e sottili che, sommate a quelle

⁹ I residenti di Ulan Bator sono passati dai 586.228 del 1990 (che rappresentavano il 25,5% della popolazione del paese) ai 1.372.042 del 2013 (45,8%).

¹⁰ Il termine mongolo *гэр ger* indica il tipo di abitazione più diffuso nel paese, un tipo di tenda a base circolare utilizzata in tutta l'Asia centrale. In italiano è maggiormente conosciuta con il nome *yurta*, di origine turca e mediato dal russo. Un'analisi dettagliata della *ger* verrà fornita nel terzo capitolo.

prodotte dalle centrali a carbone che forniscono l'acqua calda al resto della città e dalle automobili, portano la media annuale di PM10 a livelli molto alti e pericolosi per la salute umana: 265 $\mu\text{g}/\text{m}^3$ secondo le stime per il 2006 effettuate da Sarath Guttikunda per un rapporto sull'analisi dell'inquinamento dell'aria di Ulan Bator¹¹ (Guttikunda 2007).

1.3 Vocali maschili, vocali femminili e "canti lunghi"

Il mongolo è la lingua nazionale della Mongolia, dove è parlata da circa 2,5 milioni di persone, a cui si aggiunge un numero di parlanti stimato attorno ai 2,7 milioni residenti fuori dai confini, in particolare nella regione autonoma cinese della Mongolia Interna (Өвөр Монгол, *Övör Mongol*). Parte della famiglia linguistica altaica¹², è una lingua di tipo agglutinante e presenta una sintassi di tipo soggetto – oggetto – verbo, SOV.

¹¹ Dati simili si possono riscontrare anche in uno studio pubblicato nel dicembre 2009 dal Dipartimento per lo Sviluppo Sostenibile della Banca Mondiale: *Air Pollution in Ulaanbaatar, Initial Assessment of Current Situation and Effects of Abatement Measures*, consultabile on-line, si veda la sitografia. I dati riportati da questa pubblicazione parlano di una media annuale di 279 $\mu\text{g}/\text{m}^3$ per il 2008, con picchi orari di 2300 $\mu\text{g}/\text{m}^3$ durante i mesi invernali. Le linee guida dell'OMS del 2005 in merito alle polveri medie raccomandano una media annuale inferiore ai 20 $\mu\text{g}/\text{m}^3$ e una giornaliera inferiore ai 50 $\mu\text{g}/\text{m}^3$.

¹² Si tenga presente che la famiglia altaica è oggetto di discussione tra i linguisti che si dividono tra i sostenitori di tale classificazione e quelli che preferiscono considerarla una "superfamiglia linguistica", un insieme di lingue indipendenti che hanno sviluppato fenomeni di convergenza a causa della prossimità areale. Tra le sottofamiglie comprese in tale denominazione si trovano le lingue mongoliche, turche, manciù-tunguse e, secondo alcuni linguisti, coreano e giapponese. Per una dettagliata analisi della questione si rimanda a (Rachewiltz e Rybatzki 2010: 348-356).

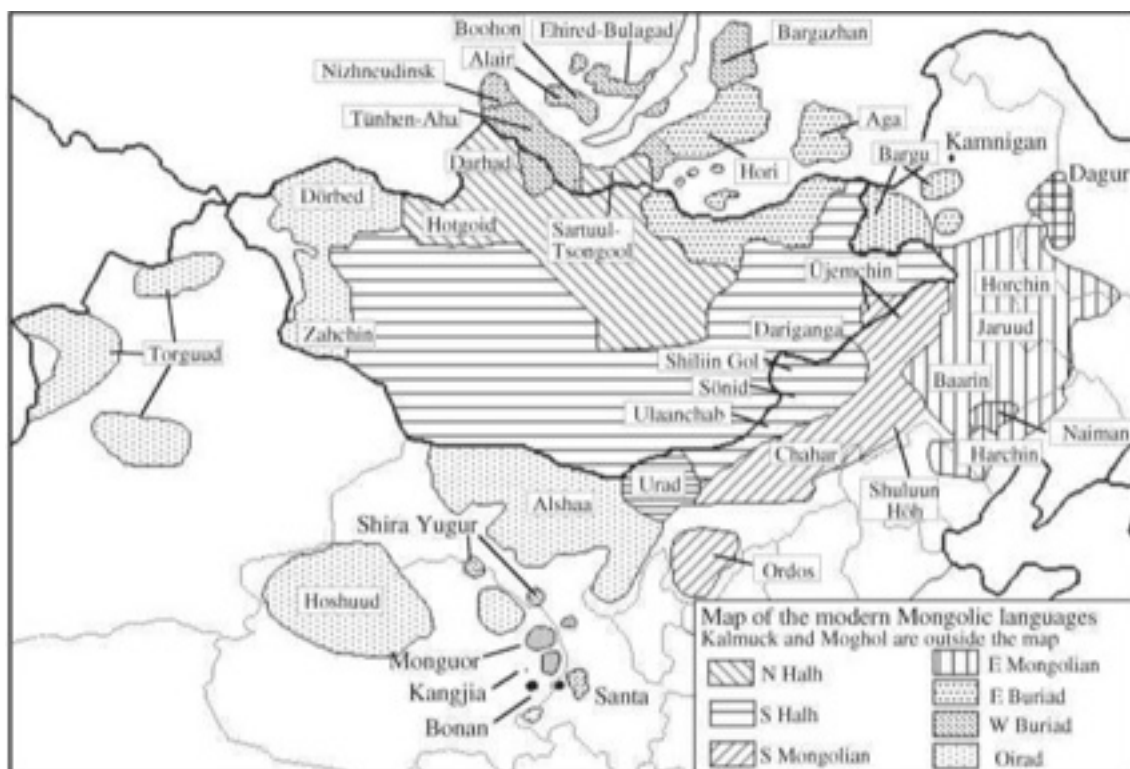


Fig. 8 Distribuzione delle lingue mongole. Sono escluse dalla mappa il calmuco e il moghol. (Svantesson, Tsendina et al. 2005: 141)

Il dialetto più diffuso in Mongolia è base dalla variante standardizzata, scritta oggi per mezzo dell'alfabeto cirillico, è il mongolo *xaɮx halh* (o *khalkha*). A fianco del *halh* vi sono numerosi dialetti, parti di un continuum che va dal calmuco-oirato a occidente fino al buriato, parlato in Mongolia settentrionale e nella Repubblica di Buriazia, parte della Federazione Russa.

Seguendo una prospettiva diacronica è possibile suddividere lo sviluppo delle lingue mongole in tre periodi principali: il mongolico antico, durato fino al XII/XIII secolo; il mongolico medio, fino alla fine del XVI secolo, lingua in cui è scritta la *Storia segreta dei mongoli*; il neo-mongolico, sotto il quale si classificano tra le altre il *halh*, le lingue buriate e oirate. Sebbene le differenze tra i vari periodi si possano

riscontrare anche dal punto di vista morfologico e sintattico, è soprattutto il piano fonetico che permette di caratterizzarli.

Anche il lessico è variato considerevolmente lungo il percorso storico della lingua, fenomeno dovuto alle grandi trasformazioni culturali e ai continui contatti con le popolazioni circostanti testimoniati dalla grande quantità di prestiti cinesi, indoeuropei (principalmente iranici), uiguri, sanscriti, tibetani (a cominciare dalla diffusione del buddhismo) e russi (Molomjamts e Csillaghy 1998: 8-20).

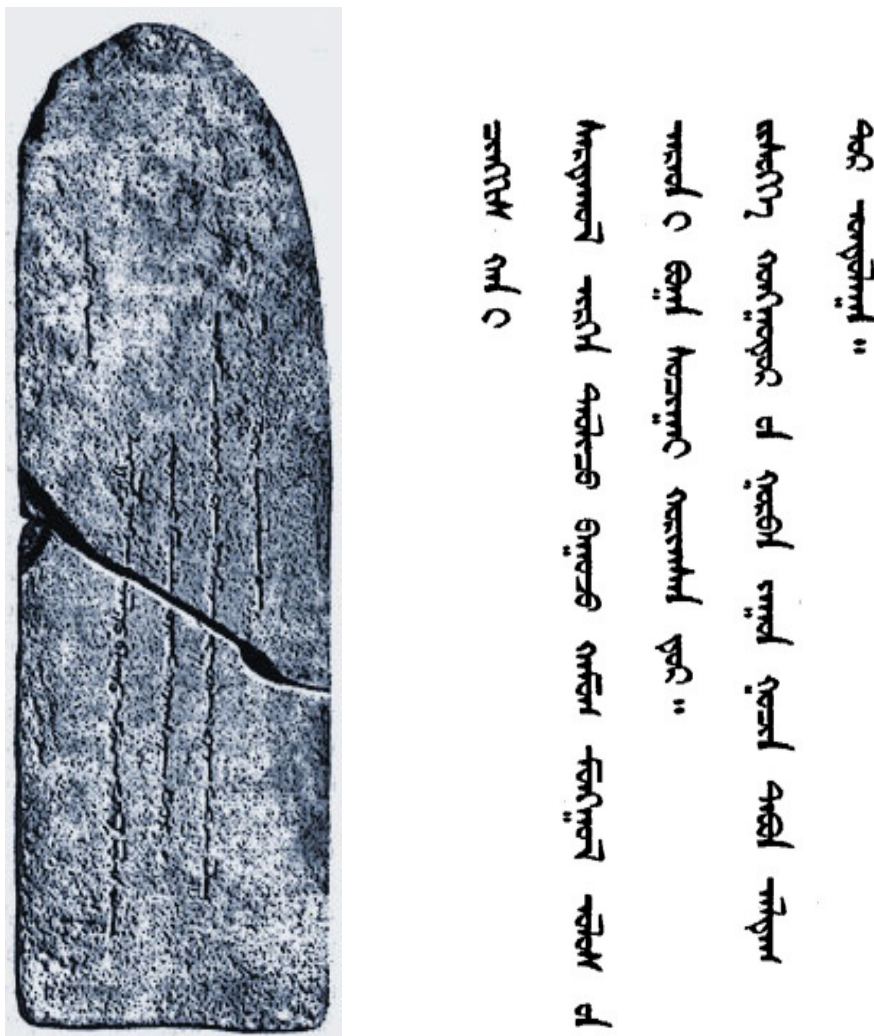


Fig. 9 La "Pietra di Gengis Khan" e la trascrizione del testo¹³.

¹³ L'immagine contenente la trascrizione è tratta dall'opera dello storico e studioso di sciamanismo buriato Dorži Banzarov dal titolo (in russo) "Ob'yasneniye mongol'skoi nadpisi na pamyatnikye knyazya Isunkye, plyemyannika Cingis-Hana" pubblicato nel 1851.

La prima testimonianza attestante l'uso scritto del mongolo risale al 1225, una lapide posta in onore di un nipote di Gengis Khan (Fig. 9)¹⁴. Il tipo di scrittura utilizzato è quello adottato nel 1204 da Gengis Khan: un adattamento verticale dell'alfabeto uiguro (a sua volta figlio di quello sogdiano) ancora oggi insegnato nelle scuole mongole¹⁵ e utilizzato in Mongolia Interna a fianco dei caratteri cinesi. Qubilai Khan promosse un nuovo tipo di scrittura, la 'Phags-pa o "scrittura quadrata", derivata da quella tibetana, che però cadde in disuso con il collasso della dinastia Yuan (1368). Nel 1686 il monaco buddhista, studioso e artista Zanabazar inventò il sistema di scrittura orizzontale Soyombo, simile al 'Phags-pa, il cui utilizzo fu tuttavia molto limitato. Il periodo tra il 1941 e il 1951 vede l'introduzione in Mongolia dell'alfabeto cirillico, che rimane tuttora il sistema di scrittura ufficiale e maggiormente diffuso.

Una delle caratteristiche che accomunano il mongolo *halh* ad altre lingue altaiche e uraliche è l'armonia vocalica, meccanismo di assimilazione progressiva che stabilisce quali vocali possono essere presenti in una parola e nei suoi affissi. Il fenomeno dell'armonia vocalica nel caso del mongolo *halh* restringe la co-occorrenza di vocali all'interno della stessa parola dividendole in due gruppi: le vocali faringali

¹⁴ Il testo della lapide, conosciuta sotto il nome di "Pietra di Gengis Khan" e conservata al Museo statale Ermitage di San Pietroburgo, recita: «*Cinggis qan-i sartaGul irgen daquliju baGuju xamuG monGol ulus un arad i Buqa Sociqai xurigsan tur Esunke QonGodorun Gurban jaGud Gucin tabun alda tur ontudlu Ga*» che può essere tradotto con «Mentre i mongoli stavano celebrando la vittoria di Gengis Khan sul popolo Sartuul a Buqa Sociqai, Esunke, nipote di Gengis, tirò una freccia lontano più di 335 *aldas*».

¹⁵ Dopo la fine dell'epoca socialista vi fu il tentativo di sostituire la grafia cirillica ripristinando l'utilizzo dell'alfabeto uiguro-mongolo verticale ma per ragioni di praticità in Mongolia il suo uso è limitato all'ambito accademico e a poche insegne.

(A “a” [a]; O “o” [ɔ]; Y “u” [ʊ]) e quelle non faringali (Y “ü” [u]; Θ “ö” [o]; Ɔ “e” [e]; И “i” [i]). La regola principale è che all’interno della stessa parola (e dei rispettivi affissi) non possono essere presenti vocali dei due gruppi con eccezione di И, considerata “neutra” quando non occorre in sillaba iniziale (Svantesson, Tsendina et al. 2005: 46).

È interessante notare come, da un punto di vista emico, i due gruppi di vocali siano definiti “maschile”, indicante quello che comprende le vocali posteriori/faringali, e “femminile”, contenente vocali anteriori/non faringali. Si tenga presente a questo proposito che uno dei tratti che il mongolo *halh* condivide con le altre lingue della sua famiglia linguistica è l’assenza del genere grammaticale¹⁶. Nel caso in cui la specificazione del genere naturale risulti necessaria la sua espressione ricade sulla scelta lessicale e a un ristretto numero di morfemi che fungono da segnale del genere femminile.

Manzelli (2006: 84) riporta l’utilizzo dell’armonia vocalica in manciù, altra lingua della famiglia altaica che ha avuto storicamente numerosi contatti con il mongolo e da cui ha anche preso il sistema di scrittura, per distinguere il genere naturale. Come nel caso del mongolo, anche in manciù le vocali posteriori sono associate a concetti “maschili” e specularmente nomi dal genere naturale femminile

¹⁶ Questa caratteristica delle lingue mongole contemporanee contrasta con la ricostruzione di un ipotetico proto-mongolico riportata in Janhunen (2003: 8-13). Diverse tracce della distinzione di genere sono riscontrabili nell’analisi della proto-lingua: tra queste si evidenzia la presenza di due suffissi denominali denotanti il genere femminile (**jün̄*, usato per il femminile di referenti umani, nomi di tribù e espressioni di età e **gcin* per animali di sesso femminile) che includono quindi il genere tra le categorie di derivazione. Manifestazioni di genere nel mongolico medio, come il numerale di genere femminile *jürin* “due”, sono riportate anche da Rybatzki (2003: 75-78).

presentano vocali anteriori. Gli esempi proposti da Manzelli (*haha* “uomo” vs. *hehe* “donna”; *amila* “gallo” vs. *emile* “gallina”; *arsalan* “leone” vs. *erselen* “leonessa”) mostrano per il manciù una situazione per la quale l’utilizzo dell’armonia vocalica nella distinzione di genere appare molto produttivo.

Sebbene in mongolo *halh* non si possa riscontrare un meccanismo paragonabile a quello del manciù, se si analizzano alcuni lessemi tratti dal lessico di parentela e, in misura maggiore, tra i termini riferiti agli animali comunemente allevati in Mongolia, si può notare come la presenza di vocali maschili e femminili si sovrapponga in molti casi al genere naturale dei referenti in questione, arrivando alla totalità se ci si sofferma alle etichette primarie degli animali adulti maschi e femmine.

	Iperonimo	Maschio	Femmina	Castrato	Cucciolo
Cavallo	адуу <i>aduu</i>	азарга <i>azarga</i>	гүү <i>güü</i>	морь <i>mor'</i>	унага <i>unaga</i>
Pecora	хонь <i>hon'</i>	хуц <i>huts</i>	эм хонь <i>em hon'</i>	ирэг <i>ireg</i>	хурга <i>hurga</i>
Cammello	тэмээ <i>temee</i>	буур <i>buur</i>	ингэ <i>inge</i>	ат <i>at</i>	ботго <i>botgo</i>
Bue	үхэр <i>üher</i>	бух <i>buh</i>	үнээ <i>ünee</i>	шар <i>shar</i>	тугал <i>tugal</i>
Capra	ямаа <i>yamaa</i>	ухна <i>uhna</i>	эм ямаа <i>em yamaa</i>	сэрх <i>serh</i>	ишиг <i>ishig</i>

Tab. 1 Termini indicanti gli animali da allevamento in mongolo *halh*.

Ai termini elencati nella Tab. 1 si aggiungono numerosi lessemi utilizzati per distinguere i cuccioli dei differenti animali a seconda dell'età (es. дөнж *dönj*, la giovenca di tre anni); per esplicitarne determinate qualità (es. агармаг *agarmag* usato per un cavallo particolarmente buono/veloce); per riferirsi contemporaneamente a animali di diversa specie ma accomunati da un tratto specifico (es. зүгэр *zusaḡ* che si riferisce a pecore e capre femmine di tre anni d'età). La buona copertura lessicale non deve stupire se si considera l'importanza che l'allevamento ha rivestito in passato, e continua ancora oggi a rivestire, nella società mongola.

Troviamo quindi la presenza indistinta di vocali dei due gruppi nei lessemi indicanti gli iperonimi, gli animali castrati e i cuccioli ma solo vocali non faringali/femminili per gli animali femmina e vocali faringali/maschili per i maschi. Tralasciando gli iperonimi, che ovviamente includono animali di entrambi i sessi, l'assenza del fenomeno nei termini che si riferiscono ai cuccioli può essere spiegato dalla minor rilevanza che il sesso dell'animale riveste nel periodo che precede la maturità sessuale; per quanto riguarda invece gli animali castrati ritengo più opportuno rovesciare la prospettiva e vedere come marcato il tratto delle vocali "maschili" assegnate agli animali maschi in grado di riprodursi, dal momento che numericamente questi rappresentano una piccola percentuale del gregge o della mandria.

Il fenomeno dell'armonia vocalica non è facile da apprezzare in una normale conversazione, in particolare a causa della tendenza del mongolo a elidere molte

vocali nella pronuncia quotidiana, ma contribuisce a rendere particolarmente piacevoli all'ascolto le poesie, e soprattutto i canti, eseguiti in lingua mongola. Uno dei generi più famosi e apprezzati tra i canti tradizionali è quello chiamato уртын дуу *urtyn duu*, letteralmente "canto lungo". Il nome si riferisce alla caratteristica principale di questo genere: le vocali di ogni sillaba vengono estese e prolungate per una lunga durata, con modulazioni e melismi anche molto complessi ed estesi. Un'esecuzione di diversi minuti può avere un testo di una decina di parole, che può trattare temi differenti: filosofico, religioso, romantico, celebrativo.

Un tòpos frequente è quello del cavallo, e spesso questi canti sono accompagnati dal più celebre strumento musicale mongolo: il морин хуур *morin huur* (da морь *mor'*, "cavallo"), una viella bicolore con il manico appunto a forma di testa di cavallo. Ho assistito una sola volta all'esecuzione di un *urtyn duu*: in una *ger* nel *sum* di Hanbogd nel deserto del Gobi, terminata la cena, durante le chiacchiere che solitamente precedono il sonno:

Sono seduto nella zona nord-ovest della *ger* con Battsengel, Oyuunbat e suo padre Bürentogtoh. Il padre ha con sé una bottiglia di vodka che finiamo per bere solo io e lui: Battsengel come al solito evita l'alcool e Oyuunbat, ventiduenne, beve solo di nascosto dal padre. Dopo le solite domande di rito sull'Italia, commenti sul Papa, Pavarotti e Toto Cotugno, i numerosi bicchieri di vodka iniziano a sciogliere la lingua e abbassare le barriere: mi racconta alcune cose della sua vita, prima di lavorare per Oyu Tolgoi - lavoro di responsabilità e molto ben pagato, mi assicurerà Tsetseg (Möngöntsetseg) i giorni successivi, almeno 3/4 milioni di tugrik al mese - è stato insegnante di mongolo e fotografo a Mosca, durante il

periodo sovietico. Deluso dal fatto che io non sia in grado di cantare, a un certo punto si schiarisce la voce, le donne e i bambini presenti cessano il chiacchiericcio in cui erano impegnati, e inizia un bellissimo *urtyн duu*, accompagnato solo dal “pianto” dei cuccioli di cammello che chiamano le madri fuori dalla tenda. La voce, segnata da una vita di sigarette, non è quella della famosa cantante Norovbanzad ma l'alcool gli dà la sicurezza sufficiente a rendere l'esecuzione stupenda; tutti l'apprezzano e si complimentano (dal diario di campo del 15 settembre).

Quando non sono accompagnati dal suono del *morin huur* o del flauto *лимбэ* *limbe*, agli *urtyн duu* si aggiungono a volte altri tipi di canti caratteristici della Mongolia e della Repubblica di Tuva: i canti armonici o difonici. Anche grazie al successo internazionale di artisti tuvani come Sainkho Namtchylak e il gruppo Huun-Huur-Tu e del loro utilizzo da parte di compositori come Karlheinz Stockhausen e Tan Du, negli ultimi anni i canti difonici hanno acquisito grande fama a livello mondiale. Questo tipo di canti sono eseguiti in modi differenti a seconda dei numerosi generi ma sono tutti accomunati dallo stesso principio acustico: il cantante crea una zona di risonanza in diverse parti dell'apparato fonatorio che permette l'amplificazione degli armonici superiori presenti nella voce. Questo permette all'esecutore di produrre contemporaneamente due o tre suoni che all'orecchio inesperto appaiono prodotti da strumenti musicali.

In Mongolia si distinguono diversi stili di canto difonico (*хөөмий* *höömii*) a seconda della zona sfruttata per produrre la risonanza: *уруулын* *uruulyn* “di

labbra”, тагнайн *tagnain* “di palato”, хамрын *hamryn* “di naso”, багалзуурын *bagalzuuryн* “di gola”, ecc. L’origine di questo tipo di canti in Mongolia si fa risalire alle regioni montuose occidentali del Hovd e del Gov’-Altai, il cui vento che soffia tra le montagne, il fruscio degli alberi e il fluire dei ruscelli avrebbero fornito alle popolazioni che abitano quelle aree i modelli da imitare per un tipo di canto inteso come mezzo di comunicazione con l’ambiente circostante e le diverse entità che lo popolano.

1.4 Petroglifi, Unni e gli imperi della steppa

Ritengo necessario, in questo capitolo d’introduzione alla Mongolia, soffermarmi sulla storia di questo paese, in gran parte sconosciuta ai non specialisti. Ricollocare gli abitanti delle steppe e dei deserti mongoli nel nostro stesso fluire storico è un passo necessario per non cadere nella trappola dell’allocronismo, la negazione di coevità di cui parla Johannes Fabian (1983). Per evitare ciò non è sufficiente una pur doverosa riflessione sull’utilizzo del presente etnografico; ricostruire, pur sommariamente, le tappe storiche percorse dagli abitanti dell’Altopiano Mongolo e capire il loro ruolo nella Storia dell’Eurasia non vuole qui essere un tentativo di restituire “dignità storica” - di cui sicuramente non ha bisogno - a una popolazione di pastori seminomadi ma uno strumento indispensabile per avvicinarsi alla comprensione delle dinamiche contemporanee. Non avrebbe senso cercare di studiare il mutamento sociale in corso nel *sum* di Hanbogd negli ultimi

vent'anni ignorando i profondi cambiamenti dei duemila anni precedenti e cristallizzando i suoi abitanti a figure immutabili che solo ora vengono esposte al contatto con la "modernità".

Abitata già da *Homo erectus* e *Homo neanderthalensis*, la Mongolia ospita numerosi siti archeologici: quelli risalenti all'età del bronzo si concentrano perlopiù nella zona dei Monti Hangai mentre la prevalenza di quelli più antichi, dell'età neolitica, si trovano nel Gobi e nelle zone di steppa. L'abbondanza di depositi di rame e stagno nell'altopiano mongolo è stato il presupposto per il fiorire della cultura mongola del bronzo datata tra il XIII e l'VIII secolo a.C. e diffusa tra l'attuale Mongolia, Tuva e Transbaikalia.



Fig. 10 Petroglifi sul monte Javhlant hairhan¹⁷, nel *sum* di Hanbogd. Foto: N. Imoli (21/08/14)

La transizione all'età del ferro ebbe luogo tra l'VIII e il V secolo a.C., di pari passo con lo sviluppo delle tecnologie che permisero l'utilizzo militare di arcieri a cavallo. Sebbene le sepolture dell'età del ferro siano state portate come evidenza di un'aristocrazia guerriera patriarcale, questa descrizione sembra più appropriata per gli Sciti e i Sarmati. Con l'eccezione del sito di Arzhan a Tuva infatti, le tombe dell'età del ferro in Mongolia non sono raggruppate attorno a un singolo capo e non vi è una netta distinzione tra generi e età. Intorno al 210 a.C., con l'emergere degli Xiongnu, appariranno anche in Mongolia le sepolture del capo aristocratico accompagnato nella morte da schiavi e famiglia.

¹⁷ Tra le rocce di questa montagna sacra vi sono centinaia di petroglifi rappresentanti esseri umani, maschere umane, animali e simboli solari. Tseveendorj e gli altri autori dello studio fanno risalire queste iscrizioni rupestri all'età del rame: periodo di transizione tra il Neolitico e l'età del bronzo. Per maggiori informazioni in merito si rimanda a (Colleoni 2007).

Furono proprio gli Xiongnu a costituire il primo grande impero nomade che governò la Mongolia dal 209 a.C. al 91 d.C. L'idea di un collegamento tra gli Xiongnu (in mongolo ХҮННҮ *Hünnü*) di Mongolia e gli Unni d'Europa, un tempo abbandonata, sta riprendendo vigore sostenuta da prove archeologiche. L'unico materiale linguistico Xiongnu pervenuto non è di semplice interpretazione essendo costituito da trascrizioni cinesi che si possono leggere solo tramite le moderne regole di pronuncia. In ogni caso certe parole sono sicuramente turco-mongole sebbene alcuni ricercatori abbiano proposto una meno probabile parentela con il Ket, lingua siberiana, ultima sopravvissuta delle lingue ienisseiane.

Al collasso dell'impero Xiongnu ad opera della dinastia cinese Han seguì il dominio Xianbei, prima popolazione parlante una lingua mongola che riuscì a dominare le steppe e fondare, nel tardo terzo secolo, una dinastia stabile in Cina (la dinastia Wei settentrionale, che riunì il nord della Cina dal 386 al 528). Erano più sedentari rispetto agli Xiongnu e praticavano l'allevamento del maiale.

I Rouran, che René Grousset chiama Jouan-jouan e identifica con gli Avari che migrarono in Europa nella seconda metà del VI secolo (Grousset 1965: 226-227; or. 1939), formarono un vasto e potente impero delle steppe dalla fine del quarto secolo al 552, anno in cui nacque il primo impero dell'altopiano mongolo ad utilizzare la scrittura: l'impero Türk. I due imperi Türk che si susseguirono dal 552 al 742 furono fondati dal clan Ashina, secondo storici cinesi non di origine turca ma Xiongnu, che

prima di arrivare al potere erano i fabbri dei Rouran. Parlavano una lingua turca della famiglia Oghuz vicina a uiguro, uzbeko, turkmeno e turco moderni.

Nel 742 una coalizione di Basmil, Qarluq e Uiguri portò alla caduta del secondo impero Türk e, nel 744, alla nascita dell'impero Uiguro che governò la Mongolia fino all'840, abbracciò il manicheismo e costruì numerose città e insediamenti. Le iscrizioni pervenute dimostrano un primo utilizzo dell'alfabeto dell'Orkhon accompagnato a un adattamento in corsivo dell'alfabeto sogdiano – a sua volta derivato da quello aramaico - per la lingua uigura, che diventerà in seguito l'alfabeto uiguro.

A seguito della caduta dell'impero molti Uiguri si unirono ai Kitai, popolazione parlante una lingua mongola e che sviluppò due sistemi di scrittura: il primo, interamente logografico, ancora indecifrato; il secondo, commissionato da Yelü Diela, fratello dall'imperatore, affiancava ai logogrammi dei sillabogrammi utilizzati per il solo valore fonetico riducendo così il numero di caratteri e consentendo la scrittura dei casi. I Kitai, provenienti dall'est della Mongolia Interna, fondarono la dinastia Liao (907-1125) che unì Manciuria, Mongolia e le zone di confine del nord della Cina, ponendo fine al periodo di anarchia successivo alla caduta degli Uiguri. Nel 1114 Aguda, capo della popolazione tungusa della Manciuria Jurchen, sconfisse un esercito Liao e si dichiarò primo imperatore della dinastia Jin (1115-1234). Yila Dashi, uno dei Liao rimanenti, fondò invece nel 1131 la dinastia Qara Kitai (Kitai Neri). Il ruolo dei Kitai sotto il dominio Jin rimase comunque fondamentale sia sotto

l'aspetto militare – costituivano una parte essenziale della cavalleria Jin - sia perché la scrittura Kitai fu la base di quella Jurchen e ponte indispensabile per la traduzione delle opere cinesi.

In seguito alla caduta dei Kitai vi fu un nuovo periodo in cui le varie tribù lottavano tra loro per il controllo, sino all'avvento di una grande personalità che riuscì a prendere il sopravvento e fondare un impero: Temüjin, meglio conosciuto tramite il titolo di Gengis Khan¹⁸.

1.5 La figura di Gengis Khan, il suo lascito e l'epoca Qing

Il fine settimana tra il 18 e il 20 aprile sono stato ospite presso una delle mie insegnanti di mongolo, Serüünee, e della sua famiglia, composta dal marito, capocantiere di un'impresa edile a Ulan Bator; la figlia maggiore che a settembre si è iscritta all'università per studiare biologia; una figlia di dodici anni e uno di sei. Abitano a Nalaih, una città di circa trentamila abitanti posta a una trentina di chilometri a sud-est della capitale, parte del suo territorio amministrativo. A Nalaih, sede di una grande miniera di carbone non più in funzione, la popolazione si divide tra chi lavora all'aeroporto militare, chi scava illegalmente nel vecchio complesso minerario in cerca di carbone venduto come combustibile – a 2000 tugrik¹⁹ per un

¹⁸ I riferimenti bibliografici utilizzati in questo paragrafo sono, in ordine alfabetico: Allsen 2001; Amitai e Biran 2005; Atwood 2004 s.vv. "Xiongnu", "Xianbi", "Uighur Empire", "Kitans"

¹⁹ *Tөрпөр төгрөг*, la valuta mongola. Durante il periodo della mia permanenza in Mongolia un euro equivaleva a circa 2400 tugrik.

sacco di 15 kg – per scaldare i quartieri di *ger* di Ulan Bator e i molti pendolari che ogni giorno si recano nella capitale.

Durante la notte tra venerdì e sabato è nevicato e un sottile strato bianco ricopre le strade in terra battuta, i grigi palazzi residenziali e le colline che circondano la città. La mattina di sabato vado a passeggiare con la figlia minore di Serüünee e una sua amica. Orgogliose di sapere un po' di inglese danno sfoggio delle frasi che conoscono: alternando parole in mongolo e in inglese parliamo della loro musica preferita, il pop statunitense; di soap opera coreane; di un edificio di Nalaih che durante il periodo socialista era abitato da russi e ora sarebbe infestato dai loro fantasmi (sebbene me ne parlassero in mongolo usano, forse per farmi capire meglio, il termine *ghost*, in inglese).

Sulla via del ritorno mi raccontano che la settimana precedente la loro insegnante ha fatto loro scrivere un tema che aveva come traccia “Cosa ne pensi di Gengis Khan”, soggetto assegnato molto frequentemente agli studenti di ogni grado, come mi confermeranno in seguito altri amici. Mi chiedono quindi se condivido anch'io il loro punto di vista sull'imperatore, che reputano un uomo buono e saggio, padre dei mongoli e fautore della grandezza della Mongolia. Rincasati, facciamo colazione e la discussione su Gengis Khan continua, sicché il padre e la figlia maggiore decidono di accompagnarmi a visitare una statua equestre di Gengis Khan (Fig. 11, Чингис Хааны морьт хөшөө *Cingis Haany mor't hōshöö*) alta 40 metri

costruita nel 2008 sulla riva del fiume Tuul a una ventina di chilometri a est di Nalaih.

Il sole primaverile che fa breccia tra le nuvole cariche di neve si riflette sul rivestimento in acciaio inossidabile, permettendoci di scorgerla in lontananza mentre ci avviciniamo in automobile al complesso. L'edificio circolare a due piani su cui poggia la statua ospita un museo con reperti che vanno dall'età del bronzo al XIII secolo. Pur essendo domenica ci sono pochi turisti: incontriamo una coppia di coreani che scattano fotografie sulla terrazza panoramica posta sul collo del cavallo e un gruppo di Ulan Bator nel negozio di souvenir vicino all'entrata. I visitatori mongoli e stranieri possono posare abbigliati con riproduzioni degli abiti dell'esercito gengiskhanide e acquistare magliette, cappelli, tazze e portachiavi con serigrafie rappresentanti il condottiero mongolo.



Fig. 11 La statua equestre di Gengis Khan. Foto: N. Imoli (19/04/14)

Visitando la Mongolia è impossibile non accorgersi del massiccio utilizzo della figura di Gengis Khan nei processi di *nation building* che hanno luogo dalla fine dell'epoca socialista. Sin dai primi anni del Novecento l'immagine che lo ritraeva come antenato sacro e fondatore della cultura mongola venne rimpiazzata da quella del conquistatore militare, dell'eroe di fama mondiale che riuscì a soggiogare Asia e Europa. Questa nuova narrativa permise a diverse potenze straniere - ai giapponesi in funzione anticinese durante l'occupazione della Mongolia Interna (1931-45); a Mao, il quale in un manifesto del 1935 esortava i mongoli a seguire lo spirito di Gengis Khan per resistere agli invasori giapponesi - di strumentalizzarne la fama per guadagnare il sostegno dei mongoli.

Con l'apogeo del nazionalismo della Grande Russia nel periodo successivo alla Seconda Guerra Mondiale le autorità sovietiche iniziarono ad attaccare le figure di eroi non russi, tra cui l'eroe epico Geser. In linea con questa tendenza il Partito Mongolo Rivoluzionario del Popolo criticò nel 1949 il vecchio imperatore e la sua "campagna di saccheggi", facendo sì che nei manuali di storia venisse enfatizzato il suo lato feudale e reazionario. Nonostante le riserve espresse dal leader Tsendenbal, nel 1962 furono emessi francobolli celebrativi e costruito un monumento con il suo ritratto in occasione degli 800 anni dalla nascita di Gengis Khan²⁰ ma in seguito,

²⁰ A proposito di ciò si rimanda a (Boldbaatar 1999: 237-246)

anche a causa di nuove pressioni da parte degli alleati sovietici, le posizioni ufficiali ritornarono molto critiche.

La fine dell'epoca socialista e l'apertura all'economia di mercato comportarono sin dai primissimi anni Novanta una totale inversione di tendenza: una delle vie principali della capitale intitolata a Lenin venne ribattezzata Chinggis Khan Avenue (Чингисийн өргөн Чөлөө *Cingisiin örgön Cölöö*), il mausoleo contenente i resti dell'eroe della rivoluzione Sühbaatar e di Coibalsan è stato sostituito nel 2006 da una statua di Gengis Khan e la piazza in cui si trova, Сүхбаатарын талбай *Sühbaatariin talbai*, si chiama ora Чингисийн талбай *Cingisiin talbai*. Il suo volto appare su tutte le banconote di taglio superiore ai 500 tugrik e il suo nome è stato ripreso da innumerevoli attività, da una famosa marca di vodka a un gruppo di istituti bancari.

È interessante notare come l'utilizzo di una memoria idealizzata di un passato mitico sia stato funzionale a rimpiazzare ogni traccia dei settant'anni della storia socialista del paese, simboleggiati dall'Unione Sovietica. Le uniche tracce dello strettissimo legame con la Russia comunista visibili oggi nella capitale sono il memoriale all'amicizia posto sulla collina di Zaisan e la statua del generale Žukov²¹, ogni altro riferimento all'epoca socialista, se si esclude il Museo delle Vittime di Persecuzioni Politiche, è stato rimosso. Se però da un punto di vista istituzionale l'atteggiamento è quello di un oblio imposto più o meno velatamente, tutte le

²¹ Georgij Konstantinovič Žukov (1896-1974) fu generale dell'esercito e Maresciallo dell'Unione Sovietica, è ricordato ancora oggi in Mongolia per il suo ruolo fondamentale nella guerra di frontiera contro i giapponesi, mentre era al comando del Primo Gruppo di Armate Sovietiche in Mongolia. Punto di svolta della guerra fu la battaglia combattuta sul fiume Halh (Халхын голын байлдаан *Halbyn golyн baidaan*) nel 1939.

persone con cui ho avuto modo di parlare ricordano con nostalgia il periodo socialista, pur con le sue criticità. Questa rivalutazione del passato può sicuramente essere condizionata dal fatto che i miei interlocutori non sono abbastanza anziani da ricordare i momenti più cruenti dell'epoca socialista, quelli delle purghe di Coibalsan, e dal paragone con i duri anni di privazioni seguiti alla cosiddetta "Rivoluzione Democratica" del 1990, ma se il vicino cinese è sempre oggetto di critiche e paure (sarebbe pure legittimo parlare di odio e disprezzo) la Russia, che parlando con adulti e anziani può essere tranquillamente intesa come sinonimo di socialismo, rimane "il nostro grande amico", che ha sempre aiutato la Mongolia nel momento del bisogno.

La Storia segreta dei mongoli svela il susseguirsi di eventi, alleanze, tradimenti e battaglie che permisero a Temüjin (1162? - 1227) di riunire i clan mongoli nel 1201, di sconfiggere i Tatars nel 1202 e di essere acclamato nel 1206, durante un'assemblea (*quriltai*) da lui convocata lungo il corso del fiume Онон, ЧИНГИС ХААН *Cingis Haan*²², signore del "Grande Impero Mongolo". Le successive campagne verso oriente - in particolare contro la dinastia Jin, i cui sovrani di etnia Jurchen controllavano la Cina settentrionale - e occidente lo resero il più vasto impero contiguo della storia e contribuirono alla definizione dell'immagine di Gengis Khan.

²² Non è chiara l'origine del termine "Cingis", per la quale sono state proposte nel tempo ipotesi differenti. L'etimologia che lo vorrebbe come una storpiatura della parola *tengis* (significante "oceano", "mare" e interpretata in riferimento alla sua pretesa di dominio universale) è stata criticata dallo storico e filologo italiano Igor de Rachewiltz, il quale ha invece proposto una connessione con un termine turco dal significato di "duro", "severo".

L'impero mongolo si ingrandì ulteriormente per opera dei suoi successori: Ögedei, terzo figlio di Gengis; Güyüg, figlio di Ögedei; Mönh, nipote di Gengis, spesso traslitterato Mönge e chiamato Mangu da Guglielmo da Rubruk, il francescano fiammingo che lo incontrò nel 1254.



Fig. 12 Estensione raggiunta dall'Impero Mongolo tra il 1259 e il 1260. (Atwood 2004: 366)

A dispetto della visione diffusa che attribuisce all'Impero Mongolo un apporto limitato alla storia dell'Eurasia, costituito da un breve periodo di devastazioni e terrore, la pax mongolica durò fino alla metà del XIV secolo e rese così possibili viaggi e contatti culturali tra le popolazioni europee, arabe e persiane con quelle delle altre civiltà asiatiche: si pensi ad esempio a viaggiatori e scrittori quali Marco Polo, Ibn Battuta, Rashid ad-din Hamadani. Nel 1260, all'apice dell'estensione

territoriale, l'impero che controllava i territori dai Balcani all'attuale Corea e da Baghdad alla Birmania settentrionale si divise in quattro nuove entità: la dinastia Yuan in Cina e Mongolia, fondata dal nipote Qubilai (presso il quale si recò Marco Polo); il Khanato Chagatai in Turkestan; il Khanato dell'Orda d'Oro in Europa Orientale e Kazakistan; l'Ilkhanato in Medio Oriente.

La dinastia Yuan governò la Cina fino al 1368 e, a seguito della loro espulsione, gli imperatori mongoli regnarono sulla Mongolia sotto il nome degli Yuan (dinastia nord Yuan) sino al 1634, data della morte dell'ultimo imperatore Ligden Khan.

Negli anni successivi la dinastia mancese Qing, fondata dal clan Jurchen Aisin Gioro conquistò la Cina Ming, la Mongolia Interna e nel 1691 si impossessò del territorio mongolo, che governò sino all'anno dell'indipendenza, il 1911. Le narrative riguardanti il periodo della dominazione Qing – in particolare nella sua ultima fase di colonizzazione e assimilazione - la repressione delle numerose ribellioni, il pesante indebitamento mongolo nei confronti dei mercanti cinesi, l'utilizzo del buddhismo come modo per controllare la popolazione mongola, contribuirono al rafforzamento del sentimento anticinese che ancora oggi si respira in Mongolia (Atwood 2004 s.vv. "History of the World Conquer", "Qing dynasty", "Chinese colonization").

1.6 Il Novecento mongolo e le sue due rivoluzioni

Il 1° dicembre 1911, approfittando della debolezza della dinastia Qing ormai giunta ai suoi ultimi giorni, venne dichiarata l'indipendenza dopo una rivoluzione relativamente indolore, anche grazie alla presenza di truppe russe nel territorio, e la proclamazione della teocrazia con l'incoronazione dell'ottavo Jebtsundamba Khutuktu (Жавзандамба хутагт *Javzandamba hutagt*), terza autorità della gerarchia del buddhismo tibetano, con il titolo di Bogd Khan il 29 dicembre.

La rivoluzione russa sconvolse gli equilibri raggiunti dalla ratifica del trattato trilaterale di Kyakhta, la Cina ottenne così nuovamente il controllo della Mongolia nel 1919 prima di essere sconfitta dal barone Roman Fedorovich von Ungern-Sternberg che per un breve periodo restaurò la teocrazia rimettendo il potere nelle mani di Bogd Khan, ma fu a sua volta cacciato dall'Armata Rossa e dai partigiani mongoli. La rivoluzione del 1921, alimentata dall'insoddisfazione popolare nei confronti della revoca dell'autonomia da parte dei cinesi e dalla violenza dell'occupazione dell'Armata Bianca, ottenne l'appoggio sovietico. Il comandante di plotone mongolo Sühbaatar sconfisse il 17 marzo le truppe cinesi stanziate nella città di Kyakhta e il 28 giugno una forza di circa 13.000 uomini dell'Armata Rossa entrò in territorio mongolo arrivando a conquistare Ih hüree il 6 luglio. Il Bogd Khan fu posto a capo della nuova monarchia costituzionale fino alla sua morte, avvenuta nel 1924, quando il paese divenne una repubblica popolare.

Prima dell'ascesa del maresciallo Coibalsan (1936) l'élite rivoluzionaria non era dominata da una sola persona, il potere era nelle mani del comitato centrale del

Partito Popolare Rivoluzionario Mongolo. L'influenza sovietica, dapprima esercitata mediante singoli individui, venne formalizzata dopo il 1925 tramite l'Internazionale Comunista che guidò il paese durante il cosiddetto "periodo di sinistra" dal 1929 al 1932. In questi anni vi furono molte purghe interne al partito, vennero confiscate le proprietà degli aristocratici e degli alti lama buddhisti e si intraprese un primo tentativo di collettivizzazione del bestiame. È difficile esagerare il potere nelle mani del clero buddhista nel primo quarto del XIX secolo: sebbene i dati non siano di univoca interpretazione si stima che nel 1925 in Mongolia vi fossero tra gli 87.000 e i 113.000 lama, vale a dire più di un quarto della popolazione maschile, e i monasteri controllavano il 21% del bestiame presente nel paese.

Queste misure scatenarono numerose resistenze che culminarono in una ribellione repressa dall'esercito nel 1932. Stalin intervenne personalmente per porre fine al periodo di sinistra, il governo iniziò a dominare il partito e l'Internazionale di Mosca perse la sua influenza, dal momento che il primo ministro Gendün rispondeva direttamente allo statista sovietico. La libertà di culto fu ripristinata, i lama imprigionati vennero liberati e più di 800 collettivi furono chiusi.

A seguito dei primi scontri nelle zone di frontiera con la Manciuria occupata dai giapponesi, Stalin nominò nel 1936 Coibalsan maresciallo e capo del Ministero dell'Interno. Cominciò quindi in Mongolia il periodo della "Grande Purga", riflesso delle purghe sovietiche, che portò alla distruzione della gran parte dei monasteri buddhisti e all'eliminazione della precedente élite di governo, lasciando spazio alla

nuova generazione educata nell'Unione Sovietica. La fine della seconda guerra mondiale portò al riconoscimento della Repubblica Popolare Mongola da parte della Cina, anche se per l'ingresso all'ONU si dovrà aspettare il 1961.

Durante la guerra fredda la Mongolia era un paese che da un punto di vista politico ed economico era strettamente - e quasi unicamente - legato a Cina e Unione Sovietica. I ripetuti tentativi cinesi di spostare la politica estera mongola nella direzione di Pechino, successivi alle dichiarazioni di pretese territoriali sulla Mongolia, sortirono l'effetto opposto, tanto da arrivare nel 1965 alla richiesta da parte del Politburo Mongolo di stanziare truppe sovietiche sul proprio territorio in funzione anticinese, cosa che avverrà con l'acuirsi della disputa sino-sovietica nel 1967.

Gli stretti rapporti con Mosca determinarono fortemente le politiche economiche dello stato. L'economia, quasi esclusivamente basata sulla pastorizia nomade prima della rivoluzione del 1921, rimase principalmente agricola-pastorale fino ai piani quinquennali degli anni Quaranta. Questi comportarono nascita e sviluppo del settore minerario e delle industrie per la lavorazione del legname e la produzione di beni di consumo. Con la fine degli aiuti cinesi, a partire dal 1962 si rafforzarono i legami con l'URSS e le repubbliche dell'est Europa. Non si trattava comunque di soli aiuti finanziari: l'invio di tecnici consentì la crescita della produzione agricola, industriale e mineraria e uno sviluppo nei settori dei trasporti, dell'educazione e della sanità.

L'esclusività dei rapporti con l'Unione Sovietica amplificò la portata dei mutamenti politico-economici degli anni '80: la perestroika e la crisi dell'URSS spinsero alle riforme i leader mongoli e in particolare il segretario del Partito Popolare Rivoluzionario Mongolo (МОНГОЛ Ардын Хувьсгалт Нам, *Mongol Ardyn Huv'sgalt Nam*, d'ora in poi PPRM) e primo ministro Jambyn Batmönh. Le riforme non furono però ritenute sufficienti dalla crescente opposizione; ebbero luogo diverse manifestazioni e scioperi della fame a cui Batmönh decise di rispondere con una politica che non prevedesse l'uso della forza, al contrario di quanto proposto dal Partito, che portò infine alla rinuncia del potere da parte del Politburo il 9 marzo 1990 e spianò la strada verso le elezioni multipartitiche che si tennero il 29 luglio dello stesso anno.

Ottenute le libere elezioni e la salvaguardia dei diritti umani il movimento democratico dimostrò la sua eterogeneità e iniziò a frammentarsi: vennero progressivamente messi da parte coloro che chiedevano democrazia senza rinunciare agli aspetti positivi dell'eredità socialista e emersero come principale gruppo di potere i sostenitori dell'economia di mercato. Il risultato delle elezioni evidenziò le divisioni e la poca esperienza politica dei riformisti, confermando come prima forza politica il PPRM (che vinse 357 seggi sui 430 del Hural, il parlamento mongolo), forte soprattutto del sostegno delle campagne e di un sistema elettorale che assegnava meno seggi alle aree urbane. Molti dei vecchi leader del PPRM vennero sostituiti da sostenitori del cambiamento, Ocirbat divenne presidente e il primo ministro

Byambasüren, per accontentare i riformisti, nominò vice primo ministro l'economista Ganbold, principale sostenitore dell'economia basata sul libero mercato.

La fine del sostegno economico dell'Unione Sovietica si tradusse in un duro colpo per l'economia mongola: la scarsità di carburante e pezzi di ricambio causò la chiusura di molte industrie e il tracollo della produzione agricola; nacque il problema della disoccupazione e molti beni di primo consumo, quando non irreperibili, furono razionati. A dispetto delle forti riserve di molti dei riformisti preoccupati delle conseguenze sul medio e lungo termine, Ganbold si rivolse alle organizzazioni e agenzie internazionali quali Fondo Monetario Internazionale (IMF), Banca Mondiale (WB) e Asian Development Bank (ADP), che dal 1991 cominciarono a dettare le politiche economiche del paese come prerequisito per prestiti e finanziamenti. A queste agenzie si affiancarono diverse fondazioni e organizzazioni che finanziarono e istruirono, tramite l'organizzazione di corsi e seminari, i partiti che si opponevano al PPRM, ponendo l'accento sul libero mercato e la necessità di privatizzazioni.

La "terapia d'urto" che seguì, attuata secondo le stesse modalità utilizzate in tutti i paesi dell'ex blocco socialista e dettate dai consulenti delle suddette agenzie spesso digiuni di nozioni sulle caratteristiche della società mongola, si concentrò sulla riduzione del budget statale, la liberalizzazione dei prezzi, l'abolizione delle tariffe doganali e dei sussidi al consumo, vendita delle proprietà pubbliche, privatizzazione delle imprese statali, svalutazione del tugrik, tagli a istruzione,

sanità, welfare e cultura. Senza una politica di controllo dei prezzi l'inflazione raggiunse livelli allarmanti (325% nel '92, 183% nel '93), le privatizzazioni generarono un grande calo dell'occupazione e della produzione industriale (-23,7% nel 1992), gli investimenti e gli scambi commerciali crollarono e il paese divenne sempre più dipendente dai finanziamenti e dai prestiti stranieri. A causa delle pressioni del IMF il nuovo governo del 1992, nato proprio a causa della sfiducia della popolazione nella "terapia d'urto" del libero mercato, proseguì nella politica di stretta del credito anche quando il tasso di inflazione scese, manovra che penalizzò ulteriormente le piccole imprese e famiglie e favorì la nascita dei numerosissimi banchi dei pegni che prestano soldi spesso a tassi da usura, chiamati in mongolo *ломбард lombard*, le cui insegne costellano le vie della capitale e degli abitati maggiori.

Corruzione, disoccupazione, povertà e conseguenti problemi sociali raggiunsero dimensioni senza precedenti e il potere di ricatto delle agenzie internazionali impedì di fatto la messa in atto di misure efficaci atte a contrastare tali fenomeni. Molti dei riformatori che avevano avuto un grande ruolo nelle proteste del 1990, scettici riguardo l'indissolubilità del binomio libero mercato/democrazia, furono molto critici nei confronti degli organismi donatori. Questi, infatti, non si limitano a fornire fondi allo stato mongolo: determinano quali specifici progetti finanziare - solitamente nell'ambito delle grandi infrastrutture, dell'energia e del settore finanziario, opere in cui è facile si verificano sforamenti dei costi e

corruzione - e considerato che più del 50% è costituito da prestiti, il governo diventa sempre più indebitato nei loro confronti (Rossabi 2005: 43-67).

Il collasso della produzione industriale e agricola e la chiusura dei collettivi di allevatori (НЭГДЭЛ, *negdel*), avvenuta tra il 1991 e il 1992 parallelamente alla privatizzazione dei capi di bestiame, ha portato l'economia del paese a dipendere principalmente da due tipi di risorse: il cashmere e le risorse minerarie, legandola così alle fluttuazioni dei prezzi internazionali.

CAPITOLO II

Paesaggi di pascoli, paesaggi di miniere



Fig. 13 Un cammello nei pressi della recinzione meridionale di Oyu Tolgoi. Foto: N. Imoli (22/08/14)

Dopo aver dedicato il primo capitolo a un'introduzione generale alla Mongolia, intendo ora avvicinarmi al luogo della mia ricerca di campo: il *sum* di Hanbogd nell'*aimag* dell'Ömnögov'. Prima di arrivare all'analisi dello spazio domestico della *ger*, che costituirà la parte centrale di questo mio lavoro e sarà trattata nel corso del terzo capitolo, ritengo necessario soffermarmi a parlare nello specifico dei luoghi in cui le persone che hanno reso possibile la mia ricerca abitano, lavorano, interagiscono. Il presente capitolo verterà dunque sui temi dell'antropologia dello spazio e del paesaggio. Mi interessa in particolare analizzare le due principali attività economiche del *sum* di Hanbogd, la pastorizia mobile (semi-nomade) e l'estrazione

mineraria, per tentare di comprendere il ruolo che queste pratiche rivestono nella percezione del paesaggio. Condividendo la premessa da cui parte Tim Ingold nella sua opera *The Perception of the Environment*, secondo la quale i diversi modi di agire all'interno dell'ambiente sono allo stesso tempo modi per percepirlo (Ingold 2000: 9), cercherò di evidenziare quanto essa sia una chiave di lettura particolarmente efficace nello studio del paesaggio in Mongolia, la cui contemplazione è messa in secondo piano dal concetto ben più importante di interazione con esso (Humphrey 1995: 134).

A dispetto del titolo scelto per questo capitolo preciso sin d'ora che il mio intento non è quello di considerare separatamente i due tipi di paesaggio bensì di avvicinarmi alla comprensione di come le diverse pratiche legate a queste due sfere economiche contribuiscono alla costante ridefinizione della percezione del paesaggio all'interno del quale sono svolte e che al tempo stesso continuano a ricreare.

Al primo paragrafo dedicato al rapporto tra cosmologia e paesaggio vissuto quotidianamente ne seguiranno due relativi alla pastorizia e ai percorsi di mobilità nel territorio. Da ultimo mi focalizzerò sul *sum* di Hanbogd e sulla miniera per il quale è conosciuto in tutta la Mongolia: Oyu Tolgoi. Come cercherò di far trasparire dall'etnografia, la portata dell'impatto di quest'ultima sul territorio del *sum*, sulla sua economia e sui discorsi e la quotidianità delle persone che ci vivono è tale da rendere indispensabile una sua trattazione ai fini di una comprensione delle dinamiche in corso a Hanbogd.

2.1 «I *lus* sono dappertutto»

È il 24 agosto, l'ultimo giorno di ferie di Tsetseg che da domani ricomincerà a lavorare presso Oyu Tolgoi. Battengel decide così di accompagnare la moglie e me a visitare Shar Tsav (Шар Цав), un luogo situato a una settantina di chilometri a nord-est dall'abitato di Hanbogd, dove negli anni novanta sono state trovate molte impronte fossili di dinosauro. Per arrivarci percorriamo in auto la strada di terra battuta che costeggia alcune delle stazioni di pompaggio che incanalano l'acqua estratta dai pozzi disseminati per il territorio del *sum* verso l'impianto di Oyu Tolgoi. Passata l'ultima stazione, un edificio con pareti e tetto azzurri circondato da un muro in cemento grigio, identica a tutte le altre, prendiamo una pista che attraversa un'area di цол *tsöl*¹, quello che per gli abitanti del Gobi è considerato il deserto vero e proprio. La vegetazione scompare del tutto per lasciare spazio a vaste distese color ocra, interrotte qua e là da alture rocciose le cui pendenze sono state addolcite nei secoli dalla sabbia depositata dal vento.

Capiamo di essere arrivati quando scorgiamo, in mezzo al “nulla”, una piccola casa prefabbricata, dalla superficie di una quindicina di metri quadri, le pareti bianche e il tetto in lamiera verde da cui spunta un comignolo in metallo. Ci vive in solitudine il paleontologo responsabile del sito, ben lieto di offrirci del tè (servito

¹ Sebbene il termine mongolo Говь *Gov*' venga comunemente tradotto con “deserto”, in Mongolia ha il significato più preciso di un deserto di ghiaia o sabbia, più secco della steppa, in cui le marmotte non riescono a vivere ma con abbastanza vegetazione da permettere la vita di cammelli e uomini. A questo termine si contrappone цол *tsöl*, indicante un'area completamente disabitata, che è spesso usato per formare composti quali элсэн цол *elben tsöl* (deserto di sabbia) e усгүй цол *usгүй tsöl* (deserto senz'acqua).

senza latte, fatto piuttosto raro dovuto forse all'isolamento), chiacchierare e mostrarci le impronte fossili di diversi dinosauri che abitavano la regione del Gobi, al tempo più umida.

Terminata la visita, proseguiamo verso est per una quarantina di chilometri arrivando nell'*aimag* limitrofo (Дорноговь *Dornogov'*, Gobi Orientale), dove ci sono i resti di Өлгий Хийд *Ölgii Hiid* (Fig. 14), un grande monastero buddhista distrutto in epoca socialista posto ai piedi di una montagna omonima (Өлгий уул *Ölgii uul*) dalla quale, mi racconterà nei giorni successivi Tseesüren, la madre di Battsengel, sgorgava un'acqua miracolosa (рашаан ус *rashaan us*) usata per curare svariate malattie. La fonte ora è prosciugata e da una pompa manuale esce quel tanto di acqua sufficiente ad alcuni lama che negli ultimi anni sono tornati a vivere nell'area del monastero. Il sole sta tramontando e tinge di rosso quello che rimane degli edifici in cui alloggiavano i monaci, una statua del Buddha circondata da ruote di preghiera e alcuni stupa. I numerosi tratti di sabbia incontrati durante il tragitto impensieriscono Battsengel che decide di chiedere a uno dei lama presenti quale sia il percorso migliore per ritornare a Hanbogd. Questi, dopo un primo tentativo di spiegazione fatto gesticolando, decide di tracciare sulla sabbia il percorso da seguire e, non appena Battsengel dice di aver capito, cancella la mappa disegnata.



Fig. 14 Rovine del monastero di Ölgii Hiid. Foto: N. Imoli (24/08/14)

Quando alcuni giorni dopo (il 29 agosto) Battsengel cancella con la stessa celerità la mappa che aveva disegnato sulla sabbia del cortile di casa sua per illustrarmi la deviazione del fiume Undai (Ундай гол *Undai gol*) realizzata da Оyu Tolgoi ne approfitto per chiedergli il motivo. Mi risponde che nella terra risiedono i газрын эзэн *gazryn ezen*², lasciare tracce per terra equivale a disegnare loro in faccia, così per non farli arrabbiare (*уурлах uurlah*) è importante cancellare subito quanto disegnato. «È una legge della tradizione (*ёс yos*), non dello Stato, tramandata a noi dai nostri predecessori (*өвөг дээдэс övög deedes*)» (Dal diario di campo del 24 e del 29 agosto).

² Letteralmente “signore della terra”, al plurale газрын эзэд *gazryn ezэд*. La stessa coppia di termini è usata anche, dalla fine dell’epoca socialista, per indicare una persona che possiede un terreno.

Durante la mia ricerca di campo sono state numerose le occasioni in cui si è riaffacciato il tema dei *gazryn ezen*, e più in generale dei *лус савдаг lus savdag*³, sia in conversazioni avute con lui sia con altre persone. Secondo Namsrai, presso la cui *ger* in campagna ho vissuto per alcuni giorni assieme alla sua famiglia

I *lus* sono dappertutto, nella terra (*gazryn ezen*), nei fiumi, nelle sorgenti (*булаг bulag*), nelle montagne... sono spesso degli animali. Ad esempio, sotto l'olmo (*хайлаас hailaas*) che hai visto con Battsengel, quello che avevano provato a tagliare e dal cui taglio era uscito del sangue, c'è un serpente (*могой mogoi*) e quello è il suo *ezen*. Altre volte possono essere rane (*мэлхий melhii*), uccelli (*шувуу shuvuu*)... (dal diario di campo del 03 settembre)

Il 16 agosto Battsengel mi aveva detto: «Secondo la tradizione il signore della montagna di Hanbogd (*Ханбогд уул Hanbogd uul*, Fig. 15) è una donna che cavalca un cammello bianco⁴». È un *lus* e suona il flauto (*лимбэ limbe*).

³ Questa coppia di termini, resa di solito mediante l'imprecisa traduzione "spiriti" (inglese *spirit*) si riferisce in generale agli spiriti della terra e dell'acqua (Heissig 1980: 105; Pedersen 2011: 95, 240). In particolare *lus* viene specificamente usato per indicare le divinità buddhiste dell'acqua (High 2008a: 144). Nella mia esperienza di ricerca il termine *lus* era utilizzato per ricoprire un vasto spettro di entità soprannaturali, tra cui i *gazryn ezen*.

⁴ «Ханбогд уулын эзэн цагаан тэмээ унасан эмэгтэй хүн байдаг гэсэн домог байдаг». «*Hanbogd uulyn ezen twagaan temee unasan emegtei hiin baidag gesen domog baidag*».



Fig. 15 Tsetseg, Doljin e Battsengel lanciano riso e tè in direzione di Hanbogd uul. Foto: N. Imoli (22/08/14)

Cosa significa vivere in un ambiente abitato da entità invisibili dotate di *agency*? In che modo le azioni umane sono condizionate da questi elementi del paesaggio? Trattando di questi argomenti non cercherò qui di delineare una singola visione del mondo, coerente e valida per tutte le persone con cui ho avuto a che fare. Una simile prospettiva rischierebbe di semplificare quello che in realtà è un vasto insieme di credenze, spesso diverse e in contraddizione tra loro, che le persone hanno in merito alle entità invisibili (үзэгдэхгүй юм *üzegdehgüi yum*)⁵ che abitano il paesaggio. Quello che mi interessa in questo paragrafo è piuttosto tentare di ripercorrere i processi di sincretismo religioso che nel corso dei secoli hanno contribuito a

⁵ Letteralmente “cose invisibili”, categoria utilizzata in Mongolia per riferirsi collettivamente a diversi tipi di entità: anime (сүнс *süñs*) di deceduti, spettri (чөтгөр *çötgör*), signori della terra, ecc. Bisogna però evidenziare, seguendo Grégory Delaplace (2014: 54), che “invisibili” non significa che nessuno le possa vedere, quanto piuttosto che il loro incontro è soggetto a particolari modalità, che sono percepibili solo da alcune persone e in certi contesti.

costituire la cosmologia con la quale ci si rapporta oggi nell'interagire con il paesaggio mongolo.

Qualunque persona che visitando la Mongolia abbia levato lo sguardo dalle distese verdi della steppa o dalle aride piane del Gobi verso l'azzurro cristallino che le sovrasta, non avrà difficoltà ad accettare il ruolo principale che il Cielo riveste in quello che Walther Heissig chiama il pantheon della religione popolare⁶ mongola (Heissig 1980: 46). *Tenger*⁷, l'Eterno Cielo Azzurro (Хөх Мөнх Тэнгэр *Höh Mönh Tenger*), era al centro della religione dei mongoli durante il periodo imperiale: da esso derivava la legittimità di Gengis Khan e dei suoi successori, i cui decreti iniziavano con la formula «Per il potere del Cielo Eterno, per la fortuna del Khan».

Come evidenziato da Caroline Humphrey (1994), il successo dei regnanti dell'Asia settentrionale dipendeva per larga misura dalla loro capacità di bilanciare le interazioni tra spiriti e umani: tramite l'osservanza di vari tabù e lo svolgimento di determinati rituali le forze soprannaturali garantivano prosperità e successo militare. Alla luce di ciò, l'abilità degli sciamani di comunicare con *Tenger* e gli spiriti

⁶ Atwood, seguendo Humphrey, la chiama "religione degli anziani" (*elder's religion*), definendola una religione distinta da buddhismo e sciamanismo ma che non si oppone a nessuna delle due, il cui fine sarebbe quello di celebrare l'ordine sociale fatto di clan, famiglia e stato. I due raccolgono all'interno di questo "ombrello" il culto del Cielo Eterno e della Madre Terra, quello del fuoco domestico, i signori della terra e dell'acqua e il culto degli *ovoo*, oggi celebrato principalmente da lama buddhisti (Atwood 2004 s.v. "religion").

⁷ Traslitterazione della scrittura cirillica, si trova spesso, ad esempio in Atwood (2004), anche come "*Tenggeri*", che segue la translitterazione dall'alfabeto mongolo classico. Il termine *Tenger* è diffusissimo anche in molte lingue turche storiche e presenti (in numerose varianti quali *Tengri*, *Tangri*, *Tanrı*...) nelle quali ha il significato di "Dio". Sebbene i primi usi di questo termine vengano fatti risalire al periodo Xiongnu, sin dalla seconda metà dell'Ottocento (Rawlinson 1871: 61; or. 1862) è stata proposta una connessione con il determinativo sumerico *DINGIR* indicante la divinità, il cui segno cuneiforme è analogo a quello che si usava per rappresentare il cielo.

ancestrali (*onggon*)⁸ conferiva loro una grande influenza nel sostenere o minare l'autorità dei regnanti. Se da un lato la centralità degli sciamani alla corte dei khan è testimoniata dalla Storia Segreta dei Mongoli e dai diversi resoconti di viaggiatori europei (come il già citato Guglielmo di Rubruk e Giovanni da Pian del Carpine⁹), la convinzione dei mongoli che *Tenger* fosse l'unico vero Dio, lo stesso dei cristiani e dei musulmani, fu una delle cause della politica di tolleranza nei confronti delle altre religioni presenti nei territori dell'Impero. Ai membri dei diversi cleri veniva chiesto di pregare Dio per il Khan in cambio del riconoscimento di uguale status delle varie fedi, esenzione dal servizio militare e dal pagamento delle tasse (*darqan*) (Atwood 2004: 46, 368). Alla corte dei vari khan si potevano quindi trovare, a fianco degli sciamani, cristiani nestoriani e cattolici, musulmani, monaci buddhisti e taoisti.

Il rapporto privilegiato di intermediazione degli sciamani presso *Tenger* influenzò grandemente sui rapporti tra questi e i regnanti, che oscillarono spesso tra cooperazione e rivalità. Secondo Mette High (2008a: 141) fu proprio questo il motivo principale che spinse i sovrani successivi a Gengis Khan ad avvicinarsi al

⁸ Anche *ongghon*, pl. *ongghod*, è un termine che indica una qualsiasi cosa materiale (anche un animale) all'interno della quale risiede lo spirito di un defunto. Viene utilizzato per riferirsi sia allo spirito stesso sia a tombe, luoghi sacri o animali dedicati a esso e in particolare agli idoli utilizzati dagli sciamani dell'area altaica e siberiana durante alcuni rituali descritti già da Giovanni da Pian del Carpine e Marco Polo. Realizzate in materiali differenti (seta, feltro, legno, metallo), furono il primo bersaglio delle purghe iconoclaste lamaiste nel periodo della Seconda Conversione al buddhismo (1575–1655) (Heissig 1953).

⁹ Missionario francescano inviato come legato presso i Tatars (nome con il quale venivano chiamati i mongoli) da papa Innocenzo IV tra il 1245 e il 1247. La sua missione consisteva nel portare due bolle papali a Güyük Khan, per scongiurare un'invasione mongola ai danni dell'Europa cristiana e sondare la possibilità di un'alleanza in funzione anti-turca per la liberazione della Terra Santa. Ritornato, scrisse il resoconto del viaggio nella sua opera conosciuta con il titolo di *Historia Mongalorum* che, a fianco delle descrizioni degli usi delle popolazioni incontrate, contiene numerose informazioni politico-militari e consigli su come combattere i mongoli che svelano l'altro lato della sua missione, più orientato verso lo spionaggio che la diplomazia.

buddhismo tibetano¹⁰, i cui monaci non potevano rivendicare tale ruolo. Sin dal regno di Möngke (1251-59) la corrente tibetana del buddhismo rimpiazzò quella cinese - che godeva del favore degli imperatori precedenti - e i lama cominciarono gradualmente a infrangere il monopolio detenuto dagli sciamani sulle pratiche magiche e rituali (High 2008a: 142-143). A questo proposito va detto che il lamaismo, nome con cui si identifica il buddhismo mongolo-tibetano a causa dell'importante ruolo attribuito ai maestri spirituali, anche prima di giungere in Mongolia aveva già conosciuto fenomeni di sincretismo con altre forme di culto, in particolare con il *Bon*.

Con questo termine si indica l'insieme di pratiche religiose che in seguito al revival del buddhismo in Tibet, avvenuto nel corso dell'undicesimo secolo, venne sistematizzato in una religione vera e propria (Van Shaik 2011: 99-100). Gli elaborati rituali, comprendenti sacrifici animali, offerte di cibo e recitazione di mantra indirizzati alle forze del paesaggio, erano praticati dai *bon po*, specialisti religiosi il cui ruolo principale era quello di «[...] mediare tra i poteri invisibili e le persona affetta in modo tale da ripristinare l'equilibrio originale» (Baumer 2002 cit. in High 2008a: 143, traduzione mia). La coesistenza prolungata delle due religioni fece sì che queste finirono per condividere diverse forme rituali, buona parte del pantheon e anche alcuni tratti dottrinali soteriologici relativi all'illuminazione. I lama buddhisti

¹⁰ A proposito dell'avvicinamento dei Khan al buddhismo tibetano, Heissig (1980: 24) sottolinea che quando Qubilai chiamò a corte i monaci tibetani non lo fece perché mosso da interessi dottrinali quanto piuttosto dalla necessità di consigli politici e soprattutto per la convinzione che le conoscenze e le abilità mediche dei monaci fossero di gran lunga più efficaci delle preghiere degli sciamani.

cominciarono così a praticare sacrifici regolari indirizzati alle varie forze del paesaggio, comparabili a quelli svolti in seguito alla penetrazione in Mongolia.

Il contatto tra il lamaismo e le tradizioni sciamaniche mongole fu solitamente caratterizzato da un forte antagonismo, specialmente quando, nel periodo conosciuto come Seconda Conversione al buddhismo (a partire dal sedicesimo secolo), i missionari dell'ordine dei Berretti Gialli (*Gelug* o *Dge-lugs-pa*) tentarono di sradicare completamente lo sciamanismo¹¹ dal paese. Gli esiti di questo rapporto conflittuale furono duplici: gli sciamani continuarono le loro pratiche "mascherandole" con mantra e simboli presi dal lamaismo¹²; i lama iniziarono a prendere parte a rituali popolari prima appannaggio degli sciamani, tra cui l'importante culto degli *OBOO OVOO*.

¹¹ Il termine sciamanismo è carico di criticità attorno alle quali vi è stato nel corso degli anni un intenso dibattito. Nell'utilizzarlo, in particolare accanto al termine "buddhismo", non intendo considerarlo come una religione organizzata, quanto piuttosto seguire la vasta definizione che Klaus Hesse dà dello sciamanismo mongolo (1987: 404): «[...] un sistema di credenze, un modo di vedere il mondo, antropologia, medicina popolare, un culto magico-religioso della natura e, in particolare, un culto ancestrale i cui protagonisti sono gli sciamani e le sciamane che comunicano con gli spiriti, celebrano sacrifici, esorcizzano spiriti malvagi e curano malattie.» (traduzione mia)

¹² Si vedano a titolo di esempio i testi delle invocazioni e delle *kamlanie* (termine mediato dal russo per indicare la seduta sciamanica) di sciamani mongoli contenuti in (Marazzi 2009: 391-428), nella maggior parte dei quali l'invocazione del Buddha precede le invocazioni dei *tngrī* e degli *onggon*. Il sincretismo sciamanico-lamaista emerge come carattere tipico di questi testi: dalla trasformazione dell'albero del mondo buddhista in un *onggon* nell'"Invocazione della sciamana Tungcinggarbu" (409-414) all'invocazione dei *tngrī* che secondo Heissig segue il modello di un *mandala* lamaista nell'"Invocazione dello sciamano Ügedelegüü" (393-397).



Fig. 16 Baagii e Gürraagca raccolgono tre pietre da gettare sull'*ovoo* di Javhlant hairhan. Foto: N. Imoli (21/08/14)

Il paesaggio mongolo, in particolare sulle sommità di colline e montagne e in prossimità dei passi, è costellato dagli *ovoo* (Fig. 16), dei cumuli di forma conica composti da pietre disposte - soprattutto in quelli di maggiori dimensioni - attorno a un palo centrale in legno e spesso adornati da sciarpe azzurre cerimoniali (*хадар hadag*), cocci di bottiglie di vodka, banconote, teschi di cavallo. Ne ho visto uno per la prima volta sulle colline vicine a Nalaih, mentre ero in compagnia della figlia di Serüünee, una delle mie insegnanti di mongolo. Questa, assieme ad un'amica, mi insegnò come bisogna comportarsi quando vi si passa vicino: dopo aver raccolto tre rocce dal terreno circostante si praticano altrettante circumambulazioni in senso orario gettando mano a mano le pietre sul cumulo.

Durante il corso della mia ricerca chiesi a diverse persone come nasce un *ovoo*, chi comincia a farlo e perché lo fa proprio in una determinata posizione. Come in

altri casi le risposte ricevute sono differenti: alcune volte, se a una persona capitano sfortune nella vita o nel lavoro, si può recare da un lama che, dopo aver recitato preghiere e averlo purificato, gli dice dove costruire un *ovoo*; altri sono fatti fare dai lama, sulla sommità di passi, colline e montagne, per scusarsi con i *gazryn ezen* della presenza umana in quei luoghi; alcuni sono fatti da pastori perché d'inverno, sulla montagna dove pascolano il bestiame, non tiri vento troppo forte e il freddo non sia eccessivo.

Oltre alla pratica di aggiungere tre pietre al cumulo, che potremmo definire quotidiana e svolta da tutti (uomini, donne e bambini), presso specifici *ovoo* hanno luogo importanti rituali stagionali (*овоо тахилга ovoo tahilga*) di cui mi parlò Battsengel quando passammo in prossimità di *Mönh ovoo* (Мөнх овоо), una delle quattro montagne del *sum* di Hanbogd presso cui si svolgono questi rituali e che quindi prendono il nome di *тахилгатай уул tahilgatai uul*.

«Il rito si fa una volta all'anno, di solito a giugno [...] i lama leggono sutra (*судар sudar*) e, assieme agli altri partecipanti, compiono libagioni di latte e tè al latte (*сүү сүүтэй цайгаа өргөдөг süü süütei tsaigaa örgödög*). A questi rituali non partecipano le donne (*эмэгтэйчүүд байхгүй emegteiciüüd baihgüi*) ed erano vietati durante il periodo socialista (*социализмын үе sotsializмын үе*).» (dal diario di campo del 15 agosto).

Un importante momento che segue il rituale è quello dedicato agli *эрийн гурван наадам eriin gурvan naadam*, i "tre giochi maschili"¹³: la lotta (*бөх böh*), il tiro

¹³ Per un'analisi dettagliata di questi giochi si rimanda a (Kabzińska-Stawarz 1991: 81-110).

con l'arco (сур харваа *sur harvaa*) e le corse dei cavalli (морины уралдаан *moriny uraldaan*), che hanno il significato di ripristinare forza e virilità maschile (Humphrey 1995: 148). A domande più specifiche sul rituale Battsengel mi rispose nei giorni successivi in maniera un po' evasiva, sottolineando che vi possono partecipare solo persone native del posto (нутгийн уугуул *nutgiin uuguul*). Pose inoltre una particolare enfasi su un aspetto che non ho riscontrato nella relativa letteratura, forse a causa della costante scarsità d'acqua della regione: a suo avviso il fine principale dell'*ovoo tahilga* è quello di garantire l'arrivo della pioggia, che nel Gobi cade principalmente nei mesi estivi, successivi al rituale.

Parlando degli *ovoo*, Heissig (1980: 103-110) sostiene che in contesto sciamanico essi servissero come luogo di abitazione e punto di raccolta degli spiriti del luogo che, per mano degli autori dottrinali lamaisti, furono sostituiti da divinità, draghi e dalle otto classi dei Signori della Terra e dell'Acqua, in maniera analoga alla sistematizzazione della religione popolare tibetana e la sua divisione tra *sa bdag* (Signori della Terra, da cui il mongolo савдаг *savdag*) e *klu* (draghi, in mongolo лус *lus*). In aggiunta a questi spiriti locali venerati presso gli *ovoo* vi è il culto di alcune stelle (in particolare la costellazione dell'Orsa Maggiore, chiamata долон бурхан *dolon burhan*, "i sette dei" e la Stella Polare, алтангадас *altangadas*), e di molti fiumi e delle montagne, la cui funzione protettiva è simile a quella attribuita agli spiriti degli *ovoo*.

Allo status particolare di questi elementi del paesaggio corrispondono determinati divieti e comportamenti da osservare che, durante tutta la fase di ricerca, mi sono stati solitamente spiegati tramite il racconto di aneddoti riguardanti le conseguenze accadute a chi non li aveva rispettati: relativamente al divieto di lavare se stessi o i propri vestiti all'interno dei fiumi, Battsengel mi raccontò che alcuni anni prima a Hanbogd abitava un vecchio che un tempo era stato un famoso lottatore (БӨХ ХҮН *böh hiin*).

«Una volta (НЭГ удаа *neg udaa*)¹⁴, invece che prendere l'acqua dal fiume e lavarsi più lontano come si dovrebbe fare, immerse le gambe e si lavò nell'*Urtyngol* (УРТЫН ГОЛ, uno dei fiumi del *sum* di Hanbogd che si riempiono in seguito alle piogge) e da quel momento cammina appena (raccontandolo mima la camminata claudicante con le gambe storte)».

Da questo esempio è evidente come non sia l'acqua come sostanza ad essere soggetta al pericolo di diventare inquinata dalla persona che vi si lava, quanto il fiume stesso, concepito come entità.

Presso le montagne sacre vi sono numerosi divieti: quando si è nelle vicinanze di tali montagne non si può pronunciare il loro nome¹⁵ (si usa invece l'eufemismo

¹⁴ Difficilmente i racconti venivano situati in modo preciso nel tempo, solitamente erano tutti fatti successi "una volta" o prima/dopo il *нэгдэл negdel*, (letteralmente "associazione") termine che indica i collettivi di agricoltori e pastori dell'epoca socialista ma che viene anche usato per riferirsi al periodo della collettivizzazione dei capi di bestiame portata a termine tra il 1958 e il 1959, riferimento temporale molto usato in particolare dagli anziani.

¹⁵ Battsengel collegava questa prescrizione al divieto per il quale i bambini non devono pronunciare il nome proprio del capofamiglia e, più in generale, degli anziani, i quali potrebbero pensare di essere oggetto di scherno. Parlando dello status della nuora (БЭР *ber*) High (2008a: 56) nota come il suo linguaggio sia molto diverso rispetto a quello degli altri membri della famiglia a causa dei vari tabù linguistici tra i quali annovera il divieto di pronunciare il nome dei propri *хадам hadam* (parenti acquisiti, *in-law*): i fratelli maggiori, il padre e gli zii del marito; oltre a nomi comuni che contengano i precedenti o suonino in maniera simile.

хайрхан *hairhan*, che Ferdinand Lessing (1960) traduce con *merciful, gracious* “misericordioso” mentre Humphrey (1995: 145) utilizza *dear one*), non bisogna lamentarsi con espressioni tipo «Perchè non piove?», usare un linguaggio scurrile (муу үг *muu üg*, letteralmente “parola brutta”), uccidere animali.

A queste prescrizioni specifiche su fiumi e montagne si aggiungono vari divieti che, variando spesso anche di molto di zona in zona, riguardano l’interazione quotidiana con ogni elemento del paesaggio e che costituiscono ciò che Owen Lattimore chiama «un codice di leggi della natura e dell’armonia dell’uomo con la natura» (Lattimore cit. in Humphrey 1995: 141, traduzione mia), e che ricadono in mongolo all’interno dei significati del già citato termine *yos*. Riporto qui solo alcune di queste “leggi”, con le parole usate da Battsengel per spiegarmele:

Ai mongoli non piace smuovere/scavare (ma anche irritare, provocare) la terra. Le montagne, i fiumi, sono ritenuti essere “con signore” e quindi [i mongoli] si muovono/agiscono sempre con l’intento di non offenderli. [...] Si crede che spostare una roccia dal posto in cui alloggia da tanti anni la faccia soffrire. [...] Non ci si deve rapportare in maniera sbagliata con la natura. Tutte queste cose, prendersi cura amorevolmente della natura e del mondo, relazionarsi in maniera giusta con la natura erano materia di insegnamento¹⁶. (Dal diario di campo del 16 agosto)

¹⁶ «Монголчууд газар хөндөх дургүй. Уулсыг, голуудыг эзэнтэй гэдэгт итгэж тэднийг гомдоохгүй байхыг цаг ямагт бодож явдаг. [...] Суурьнаас нь хөдөлсөн чулуу олон жил зовж байж тухайн газартаа байр сууриа олдог гэж үздэг. [...] Байгалтай буруу харьцаж болохгүй. [...] Энэ бүх зүйл бол байгаль дэлхийгээ хайрлан хамгаалах, байгалтайгаа зөв харьцах бүхнийг зааж сургаж ирсэн сургууль юм». «*Mongolcuud gazar hөndөh durgүй. Uулсыг, голуудыг эзэнтэй гэдэгт итгэж тэднийг гомдоохгүй байхыг цаг ямагт бодож явдаг. [...] Suur’naas n’ hөдлөгсөн culuu олон жил зовж байж тухайн газартаа байр сууриа олдог гэж үздэг. [...] Baigaltai buruu хар’цаж болохгүй. [...] Ene бүх зүйл бол багал’ дөлбүгее хайрлан хамгаалах, багалтайгаа зөв хар’цаж бүхнийг зааж сургаж сургууль юм.*»

In merito a quest'ultima frase ritengo siano necessarie due considerazioni: in primo luogo il termine che ho tradotto con "natura", байгаль *baigal'*, che deriva dalla stessa radice del verbo essere, байх *baih*, e ha quindi il significato di "ciò che è", non esclude gli esseri umani che sono invece considerati parte di essa (Humphrey 1995: 136). Secondo Battsengel:

«[...] *baigal'* è tutto: montagne, fiumi, pascoli, animali selvatici, bestiame, persone. Una città non è *baigal'* perché è fatta dall'uomo. Se in campagna c'è una *ger* tutto è *baigal'* tranne la *ger* stessa». Ha in mano una sigaretta e mi indica il tabacco: «Questo è *baigal'*, sono foglie. La carta e il filtro, artificiali (хиймэл *hiimel*), non sono *baigal'*. L'uomo ha un impatto (нөлөөлөл *nölöölöl*) su *baigal'* ma è *baigal'* lui stesso». (Dal diario di campo del 15 settembre)

In secondo luogo, è interessante notare come il verbo utilizzato per esprimere l'idea della relazione dell'uomo con la natura, харьцах *har'tsah*, sia solitamente utilizzato per esprimere una relazione o una connessione tra persone, in particolare con un senso di parità, anche all'interno di un gioco. Questo, sommato all'*agency* attribuita alle varie componenti del paesaggio, permette di leggere con una lente diversa la terminologia descrittiva altamente metaforica di quello che Humphrey (1995) identifica con il termine *chiefly landscape*, il paesaggio di capi e regnanti ego-centrato che pone la centralità come concetto principale, contrapposto - solo a livello di modello - allo *shamanist landscape*, paesaggio degli sciamani basato su movimento e lateralità.

La metafora consiste nella mappatura delle parti del corpo umano sul territorio, le cui entità vanno appunto a formare dei “corpi” che hanno per centro la montagna (уул *uul*). A partire dal concetto di centralità della montagna, il suo lato settentrionale (considerato posteriore secondo l’organizzazione mongola dei punti cardinali) prende gli epiteti di уулын шил *uulyн shil* (nuca), нуруу *nuruu* (spina dorsale), сээр *seer* (vertebra); quello orientale e quello occidentale уулын зуун/баруун хацар *uulyн zuun/baruun hatsar* (guancia sinistra/destra della montagna), мөр *mör* (spalla), шанаа *shanaa* (zigomo), хавирга *havirga* (costole), цуга *suga* (ascella); il lato meridionale магнай *magnai* (fronte), хөмсөг *hömsög* (sopracciglio), өвдөг *övdög* (ginocchio), элэг *eleg* (fegato). Una collina che si erge sola viene generalmente chiamata толгой *tolgoi* (testa), uno spuntone roccioso хошуу *hoshuu* (muso, becco, proboscide), una valle che origina da una montagna ам *am* (bocca).

Humphrey (1995: 144-145), richiamandosi a *Le strutture elementari della parentela* di Lévi-Strauss, evidenzia per le montagne la dominanza di metafore basate sulle ossa (яс *yas*) in un’area geografica in cui esse sono associate all’idea di patrilinearità, al contrario della discendenza materna legata a carne e sangue che fornisce la metafora per i fiumi, гол *gol*, “aorta”. Si ricorda a tale proposito l’esclusiva presenza maschile ai rituali stagionali che hanno luogo sulle montagne, atti proprio a rinforzare il gruppo patriarcale.

In questo paragrafo ho voluto sottolineare come le diverse tradizioni, fedi religiose, punti di vista sul mondo, siano stati nei secoli parti attive di un continuo

processo di ridefinizione delle entità che abitano le componenti del paesaggio mongolo, dei rituali e delle prescrizioni ad esse correlate e, in sostanza, del paesaggio stesso. Sono stati toccati temi riguardanti alcune delle domande chiave che secondo Gianluca Ligi devono orientare la ricerca antropologica sull'organizzazione sociale dello spazio:

In che modo le componenti spaziali del comportamento umano sono collegate ai processi mentali e alla concezione del sé? In che modo la società produce determinate forme costruite che a loro volta manifestano e riproducono determinati valori sociali? Che ruolo giocano la storia e le istituzioni sociali nel generare l'ambiente costruito? Che relazione c'è tra spazio e potere? (Ligi 2003: 244)

Per potersi avvicinare alla comprensione, o quantomeno all'analisi, di questi fenomeni è però necessario fare un ulteriore passo nella storia dell'antropologia dello spazio e arrivare a un approccio basato sulle teorie di produzione sociale (*social production theory*) che

(Attuano) una duplice strategia di analisi proponendosi, da un canto, di studiare le forze sociali, politiche, economiche che contribuiscono a produrre un dato ambiente costruito e, dall'altro, di analizzare l'impatto sull'azione sociale di questo *built environment* socialmente prodotto (Ligi 2003: 249).

Il nocciolo teorico fondamentale è quello fornito dalle teorie della pratica di Bourdieu¹⁷ e Giddens a cui si richiama Ingold (2000) per sostenere che la conoscenza culturale sia costituita dalle pratiche quotidiane attraverso lo sviluppo dell'*habitus* che orienta il rapporto tra persone e ambiente, il quale sorge appunto dalle operazioni che vi vengono svolte. In questo modo Ingold (2000), dopo aver analizzato il rapporto tra *taskscape* (inteso come paesaggio di pratiche, scopi, interazioni continue tra elementi e persone) e *landscape*, finisce per dissolvere le differenze tra i due concetti e riunirli nel paesaggio (*landscape*), a cui restituisce la temporalità intrinseca fatta dalle interrelazioni di diversi ritmi dai quali il *taskscape* è costituito.

Ho brevemente trattato questi argomenti, che richiederebbero sicuramente una maggiore attenzione, per poter orientare l'attenzione dei prossimi paragrafi su alcune delle pratiche che si svolgono - e che quindi contribuiscono a formare - nel paesaggio che mi propongo di analizzare.

2.2 I pastori e gli animali

Questa mattina sono il primo ad aprire gli occhi, svegliato dai cuccioli di cammello (ḡotto *botgo*) che chiamano le madri a pochi metri dal letto su cui ho dormito questa notte, fuori dalla *ger*, per vedere il più bel cielo stellato della mia vita. Il vento della notte era molto freddo e non ha smesso di soffiare per un secondo; per

¹⁷ In particolare il concetto di *habitus*, sistema di disposizioni durature, predisposte a funzionare come una struttura strutturante, in quanto principio di strutturazione di pratiche e di rappresentazioni (Bourdieu, 2003: 206).

fortuna Oyuuntulga, la moglie di Namsrai, mi aveva dato una coperta, il mio sacco a pelo non sarebbe stato sufficiente. Poco dopo si svegliano anche i due figli: Batbayar (o Baagii) di 18 anni e suo fratello Gürragcaa che ne ha 12.

Dopo una veloce colazione a base della zuppa di борц *borts* (carne tagliata a striscioline fatte essiccare) e гойман *goiman* (tagliolini, preparati a mano da Oyuuntulga) avanzata dalla sera precedente usciamo dalla *ger*, il cugino di Namsrai compatta il gregge di capre e pecore girandoci attorno in motocicletta e noi ci disponiamo tutto attorno (Fig. 17). Dopo qualche minuto passato a osservare le varie capre Namsrai ne sceglie una, Baagii corre in mezzo al gregge e al secondo tentativo riesce a bloccarla e a trascinarla, con l'aiuto del fratello, su una stuoia posta nelle vicinanze della tenda. Mentre Baagii e Gürragcaa la tengono per gli arti, il cugino pratica un'incisione sull'addome della capra, vi infila la mano e, basandosi solo sul tatto e sull'esperienza, le recide l'aorta (гол судас *gol sudas*). Io e Baagii andiamo quindi in moto a prendere dell'acqua al pozzo, alimentato da una batteria ricaricata da un pannello fotovoltaico, presso la *ger* dove vive sua nonna, a tre chilometri di distanza, più o meno a metà strada della recinzione meridionale di Oyu Tolgoi.

Il tempo di tornare e gli altri due hanno terminato di scuoiare la capra così li aiutiamo a sviscerarla e squartarla. Il cugino, che avrà una trentina d'anni, pratica tutti i tagli mentre Gürragcaa lo aiuta tenendo ferma la carcassa e osservando attentamente. Delle volte anticipa i tagli successivi mimando il gesto con le dita, forse per dimostrarmi che sarebbe anche lui in grado di eseguire il compito. In

seguito, aggiungendo farina, sale, acqua e erba cipollina (хүмүүл *hüümüül*) al sangue, raccolto con una ciotola, aiuto Oyuuntulga a fare dei sanguinacci, insaccati negli intestini lavati precedentemente. Il gregge di capre e pecore nel frattempo si allontana dalla zona della tenda e riprende le sue peregrinazioni per il territorio circostante alla ricerca di pascoli (dal diario di campo del 20 agosto).



Fig. 17 Il gregge di Namsrai, di spalle con la maglia bianca. Foto: N. Imoli (20/08/14)

Per secoli i cinesi, osservando i mongoli e le altre popolazioni nomadi confinanti, hanno descritto il loro modo di vivere secondo la semplice formula «seguono l'erba e l'acqua» (Lattimore 1962: 31-32), sottintendendo che qualsiasi tipo di erba e di acqua fosse sufficiente alle loro esigenze, non certo paragonabili a quelle di una civiltà come la loro. Anche nelle società europee quello di "nomadismo" è stato un concetto solitamente visto da lontano: dalle narrazioni bibliche a quelle degli storici classici e medioevali. I sentimenti nei confronti dei nomadi, spesso

carichi di sufficienza e disprezzo per forme di umanità così semplici, potevano trasformarsi in terrore quando quelle tribù di barbari, in perenne lotta tra loro fuori dai confini del mondo civilizzato, si univano e diventavano “flagelli di Dio”. Con il passare dei secoli, mano a mano che il pericolo di invasioni diventava meno concreto, le tinte fosche hanno lasciato posto ad altre più esotiche: i canti notturni dei pastori erranti dell’Asia hanno sostituito le urla di guerra dei condottieri delle steppe, ma ciò non ha certo contribuito a togliere i nomadi dalla bolla isolata dal nostro tempo e dal nostro spazio in cui sono idealmente confinati.

Ma che cos’è il nomadismo? Secondo quali forme si è articolato, e si articola, nei diversi periodi storici e nelle varie aree geografiche? Quale impatto ha avuto nella storia delle diverse culture con cui i nomadi hanno avuto a che fare?

Anatoly Khazanov (1994: 3; or. 1984) individua tre caratteristiche che secondo lui caratterizzano il fenomeno del nomadismo: l’essere al tempo stesso specializzato e diffuso (salvo che in Australia e forse in America) in tutto il mondo; il suo ruolo nel collegare le diverse società e culture; la sua specificità che non è solo di tipo economico ma soprattutto sociale e storico. Per smentire il presunto isolamento delle popolazioni nomadi nei confronti delle altre società, evidenzia come ecologia e economia, da sole, non siano sufficienti a determinarne i caratteri specifici e di come vadano lette assieme a fattori sociopolitici e, soprattutto, non solo intrinseci ma anche estrinseci.

Lo storico persiano Rashid ad-Din (1247-1318) e l'arabo Ibn Khaldun (1332-1406) furono tra i primi a occuparsi largamente dello studio dell'organizzazione sociale dei nomadi: dall'attenzione ai significati attribuiti ai legami di parentela e alle genealogie, all'importante connessione tra il nomadismo e uno specifico ambiente naturale. Infine, la concezione della ciclicità della civilizzazione proposta da Ibn Khaldun nella *Muqaddima*¹⁸ sarebbe impossibile senza i nomadi, che all'interno del suo pensiero cessano di essere considerati un sottoprodotto della società per assumere un ruolo vitale e fondamentale nella storia delle civiltà.

Pur condividendo alcune delle critiche mosse da Ingold (1980, 2000) in merito alla netta distinzione tra *food-extracting* e *food-producing economy*, ritengo utile ai fini di questa breve trattazione del pastoralismo nomade ricorrere alla classificazione di tipo economico proposta da Khazanov (1994: xxxii; or. 1984), basata su una sottostante differenziazione tra le diverse forme di mobilità (cacciatori-raccoglitori, orticoltura/agricoltura del debbio, mobilità pastorale, mobilità di gruppi etno-professionali, mobilità industriale), che funziona sulle opposizioni tra pastoralismo e agricoltura da una parte e tra mobilità e sedentarietà dall'altra e gli permette così di distinguere tra transumanza, pastoralismo semi-sedentario (agro-pastoralismo), pastoralismo semi-nomade e puro pastoralismo nomade.

¹⁸ Opera più famosa dello studioso di Tunisi composta nel 1377, inizialmente concepita come capitolo introduttivo (il termine arabo *muqaddima* ha appunto il significato di "introduzione") della più vasta opera storica chiamata *Kitāb al-ībar*. È considerata una delle prime opere a trattare temi di filosofia della storia, sociologia, demografia, ecologia ed economia.

Vi sono numerose teorie discordanti in merito all'emergenza del pastoralismo nomade: la cosiddetta "teoria tripartita", secondo la quale si sarebbe sviluppato a partire dalla caccia e, soprattutto, in un periodo precedente rispetto all'agricoltura; quelle che vedono il cambiamento climatico, e in particolare l'aumento delle zone aride, come motivazione principale a cui però Khazanov (1994: 88; or. 1984) antepone particolari precondizioni economiche e culturali; l'idea, particolarmente diffusa nella relativa letteratura di epoca sovietica, per la quale l'aumento del numero di capi delle mandrie e la conseguente difficoltà a trovare sufficiente nutrimento per gli animali, spinsero i gruppi che praticavano l'allevamento a cambiare più frequentemente le zone di pascolo, sempre più lontane dagli insediamenti, fino a un abbandono totale dell'attività agricola e a diventare nomadi; a Lattimore (1967: 277-278; or. 1940) si fa risalire quella che in seguito verrà identificata come "teoria del dislocamento" (*displacement theory*), pensata in particolare per le steppe e i deserti dell'Asia Centrale, zone verso cui quelli che diventeranno pastori nomadi furono spinti dalla pressione esercitata dalle società agricole limitrofe, ma che non è semplice coniugare con la precedente presenza di insediamenti umani in quelle aree.

Secondo Atwood (2004: 16) il pastoralismo in Asia Centrale si può far risalire all'età Neolitica, 4000 a.C., mentre serviranno almeno tremila anni (800 a.C.) per la comparsa delle prime forme del puro pastoralismo nomade, permesso dall'introduzione della sella e dei carri. Varie forme di pastoralismo convissero e si

alternarono nei periodi storici, fino a che l'agricoltura divenne sempre più marginale.

Ognuna di queste teorie presenta diverse criticità: l'emergenza del pastoralismo nomade non può che essere dovuta a diversi fattori co-occorrenti ai quali però sottostà l'importanza dell'adattamento alle diverse condizioni ecologiche delle aree in cui è avvenuta. Tilman Musch (2008: 28-29) considera le specificità geografiche e climatiche come causa prima di quello che chiama il cuore del sistema nomade: la dispersione spaziale nel territorio, la quale permette una minore pressione sulle risorse e grande resilienza contro le catastrofi, siano esse dovute a eventi meteorologici¹⁹ (come ad esempio gli inverni particolarmente rigidi, gli *zud*, di cui ho parlato nel primo capitolo) o alla diffusione di malattie del bestiame.

In Mongolia l'adattabilità alle diverse condizioni ecologiche è garantita inoltre dalla diversità dei mezzi di produzione, i *таван хошуу мал tavan hoshuu mal*, i cinque tipi di animali comunemente allevati: cavalli (*адуу aduu*), bovini (*үхэр/сарлаг üher/sarlag* buoi/yak), cammelli (*тэмээ temee*), pecore (*хонь hon'*) e capre (*ямаа yamaa*). Ognuno di questi animali ha molteplici usi: tutti forniscono carne (*мах mah*), pelli (*шир shir*), letame (*аргал argal*, prezioso combustibile, soprattutto nelle aree con scarsità di legname) e latte (*сүү süü*, usato poi per la preparazione di diversi derivati di cui parlerò nel terzo capitolo); pecore, capre, cammelli e yak sono tosati

¹⁹ Per uno studio sulle differenti resilienze e vulnerabilità di alcune comunità di pastori nei confronti degli *zud* si rimanda a (Fernández-Giménez, Batkhisihig et al. 2012).

per ricavare la lana (*hооc noos*); cavalli, cammelli e bovini, sebbene in misura decisamente minore rispetto al passato, sono mezzi di trasporto.

La composizione delle mandrie ha subito grandi variazioni nel tempo: i cavalli, quantomeno dal punto di vista numerico, hanno perso parte dell'importanza che avevano in passato²⁰, a fronte di un costante aumento della percentuale di pecore e capre. A causa dell'aumento della richiesta del cashmere il numero di capre è cresciuto esponenzialmente, specie nelle regioni meridionali del Gobi, a seguito della decollettivizzazione dei primi anni Novanta ed è ora motivo di preoccupazione visti i danni che un elevato numero di questi animali può causare ai pascoli.

I dati complessivi del numero di animali oggi allevati in Mongolia²¹ hanno solo un valore indicativo, considerate le grandi differenze che si possono trovare da area a area. A titolo di esempio riporto due grafici che mostrano la variazione del numero e la percentuale di ogni specie sul totale degli animali allevati nel *sum* di Hanbogd negli ultimi 70 anni.

²⁰ Le stime per il periodo dei Kitai e quello imperiale (Atwood 2004: 17) parlano di cifre superiori al 30% sul totale degli animali allevati, da confrontarsi con l'attuale 5,8%.

²¹ Cavalli 2.995.754 (5,8%), bovini 3.413.851 (6,6%), pecore 23.214.783 (44,7%), capre 22.008.896 (42,3%), cammelli 349.299 (0,7%). Dati per il 2014 dell'Ufficio Nazionale di Statistica, si rimanda alla sitografia.

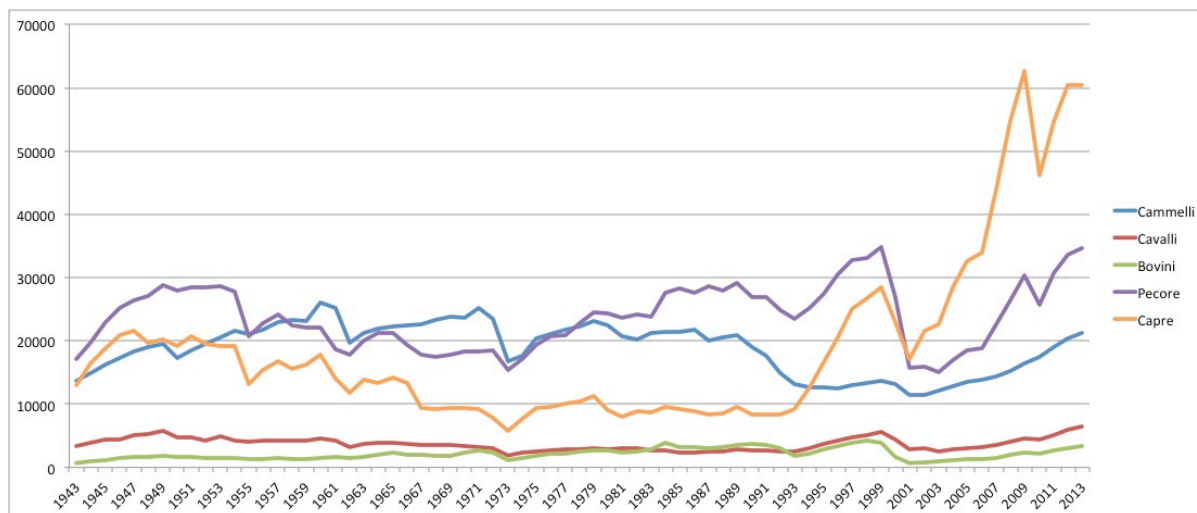


Fig. 18 Variazione del numero dei diversi animali allevati a Hanbogd tra il 1943 e il 2013.

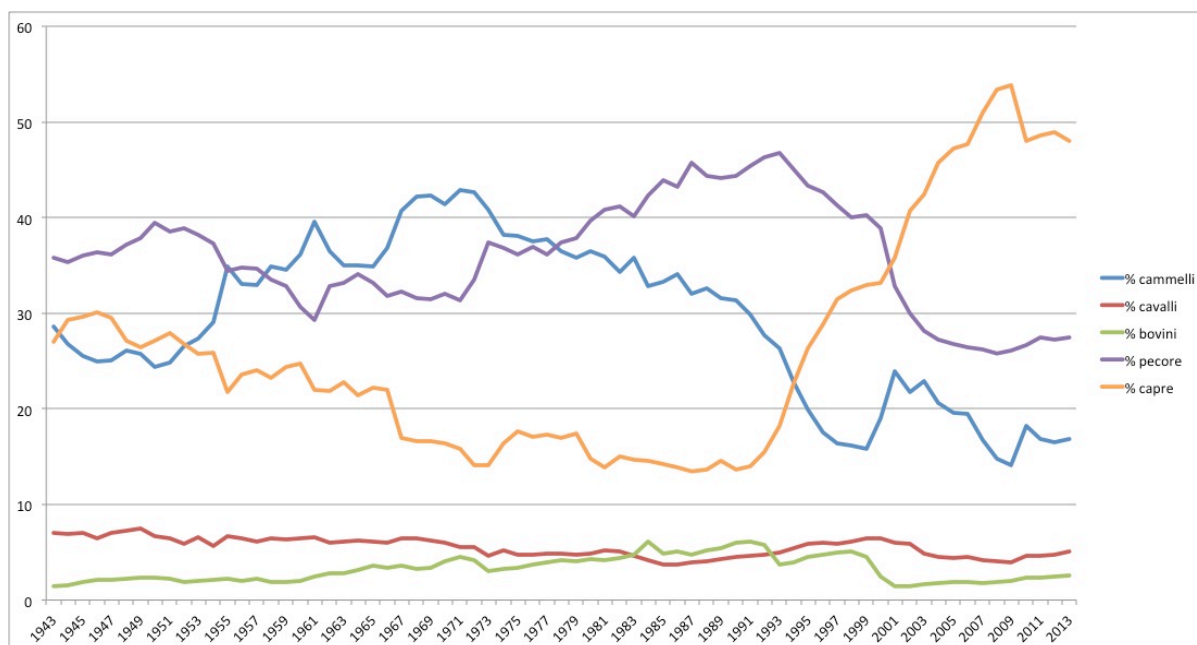


Fig. 19 Percentuale delle varie specie sul totale del *sum* di Hanbogd.

Da uno sguardo al primo grafico (Fig. 18) salta all'occhio l'effetto negativo dei vari *zud* che hanno colpito l'area, specie quello dell'inverno 1954-55, la serie avvenuta tra il 1999 e il 2001 e quello tra il 2009 e il 2010, mentre nel secondo (Fig. 19) è evidente il costante aumento della percentuale di capre che ha avuto luogo a

seguito della chiusura dei *negdel*, i collettivi dei pastori, e della privatizzazione del bestiame successive alla fine dell'epoca socialista (1992-1995).

2.3 Nomadi in uno spazio striato

Sono a Hanbogd da una decina di giorni, il caldo del primo pomeriggio mi ha fatto rintanare in camera dove, sdraiato a letto, provo a digerire la dozzina di ottimi *buuz*²² di cammello mangiati a pranzo. Come al solito dal salotto proviene il rumore della televisione, sempre accesa a volumi altissimi quando in casa c'è Mandhaa, che mi impedisce di prendere sonno. All'ennesima ripresa del jingle pubblicitario di una marca di succhi di frutta che apre ogni stacco entra nella stanza Battsengel. Ha in mano un foglio sul quale ha scritto una lista di domande che secondo lui e alcuni suoi amici dovrei porre ai pastori della zona in merito all'impatto della miniera di Oyu Tolgoi. Alcune domande sono relative allo stato dei pascoli e alla salute degli animali, argomenti di cui avevamo già discusso in precedenza, ma le prime²³, quelle che secondo lui sono di maggiore importanza, vertono sulla variazione degli spostamenti stagionali successiva all'inizio dei lavori della miniera, in particolare sulla loro estensione (dal diario di campo del 14 agosto).

²² I *бууз buuz* sono dei ravioli cotti a vapore ripieni di carne trita (solitamente di montone o altre carni poco pregiate), cipolle, aglio e cumino, variante mongola di una pietanza diffusa in tutta l'Asia centrale e orientale (i *momo* nepalesi-tibetani, i *jiaozi* cinesi, i *mantu* centroasiatici).

²³ Танайх Оюу Толгой төсөл ажиллаж эхлэхээс өмнө зун, намартаа өвөлжөөнөөсөө хир хол нүүдэг байсан бэ? Танайх Оюу Толгой төсөл ажиллаж эхлэхээс хойш зун, намартаа өвөлжөөнөөсөө хир хол нүүдэг вэ? *Tanaib Oyu Tolgoi töсөл ajillaj ehlebees ömnö zun, namartaa övöljөөнөөсөө hir bol hүүдэг байсан бэ? Tanaib Oyu Tolgoi töсөл ajillaj ehlebees hoish zun, namartaa övöljөөнөөсөө hir bol hүүдэг вэ?* Precedentemente / in seguito all'inizio dei lavori di Oyu Tolgoi quanto lontano si sposta(va) la tua famiglia tra il riparo invernale, l'estate e l'autunno?

Come si potrà vedere nel paragrafo successivo l'economia mineraria influisce in diversi modi sulle vite dei pastori delle regioni interessate, non da ultimo nel modificarne i percorsi di mobilità nel territorio. Quello di mobilità è certamente un concetto centrale per il pastoralismo nomade: una famiglia di pastori del Gobi si sposta anche una decina di volte l'anno a seconda delle condizioni meteorologiche e dei pascoli. Parlando di ciò occorre però uscire, seguendo Orhon Myadar (2009: 162), dalla visione romanticizzata che vede la Mongolia come una terra sterminata e senza confini, uno spazio interamente "liscio" (Deleuze e Guattari 1980: 510, 592) all'interno del quale i pastori nomadi si muovono liberamente.

In nessun luogo hanno una città stabile, e neppure sanno dove l'avranno domani. [...] In inverno infatti scendono a sud verso le regioni più calde, in estate salgono a nord verso quelle più fredde²⁴ (Di Rubruk 2011: 18-19).

I percorsi di mobilità intrapresi dai pastori sono oggi, come in passato, frutto della sovrapposizione tra istituzioni formali e informali per la gestione delle risorse comuni (*common property resource*), definite come quel tipo di risorse dalle quali è difficile escludere potenziali fruitori e il cui utilizzo da parte di una persona ne riduce l'ammontare disponibile per gli altri, in questo caso le terre da pascolo. Alle istituzioni formali dettate da chi amministra il paese se ne affiancano infatti altre, scaturite dalle conoscenze ecologiche tradizionali (*traditional ecological knowledge*):

²⁴ *Nusquam habent manentem civitatem, sed futuram ignorant. [...] In hyeme enim descendunt ad calidiores regiones uersus meridiem; in estate ascendunt ad frigidiores uersus aquilonem.*

l'insieme di osservazioni biofisiche, abilità, tecnologie, relazioni sociali, norme e istituzioni che strutturano la relazione tra l'uomo e il suo ambiente. Esse sono tramandate di generazione in generazione e in costante adattamento alle specifiche condizioni ecologiche locali (Fernández-Giménez 2000: 1318; Baival e Fernández-Giménez 2012).

Nella storia della Mongolia, la prima associazione di gruppi di pastori a un territorio specifico di cui vi sia traccia risale all'epoca di Gengis Khan, il quale garantì feudi ai suoi alleati politici, con conseguente controllo sul territorio e autorità di esigere tasse e lavoro di chi vi abitava. Il sistema feudale assunse nuove tinte a partire dalla Seconda Conversione al buddhismo, quando la gerarchia ecclesiastica iniziò a diventare una forza politica ed economica dominante. I lama più potenti possedevano territori da cui ricavano tributi; gli *shabinar*, i soggetti all'autorità ecclesiastica, pascolavano le greggi dei monasteri, maggiore fonte di ricchezza del clero (Miller 1959). L'autorità religiosa regolava ufficialmente le migrazioni stagionali, pur coesistendo con le istituzioni informali di uso dei pascoli dei pastori.

Dal 1691 le autorità manchu divisero la regione in un centinaio di unità territoriali (хошуун *hoshuun*) che circoscrissero e frammentarono ulteriormente i territori feudali. In ogni *hoshuun* 50-100 famiglie di pastori migravano assieme all'interno di un territorio detto бар *bag*; l'unità produttiva di base era il хот айл *hot ail*, un gruppo formato generalmente da 2-12 famiglie che si accampavano insieme. Alcuni tipi di lavori (la raccolta del fieno, la produzione di feltro, le migrazioni

stagionali) erano compiute in modo cooperativo, costituendo così una sorta di rete di sicurezza sociale per le famiglie più povere. A dispetto dell'imposizione dei nuovi confini dei *hoshuun*, l'amministrazione manchu riconobbe la necessità di permettere gli spostamenti tra diversi territori, in particolare in periodi di siccità o di *zud*.

A seguito dell'indipendenza dalla Cina e dell'abolizione dei privilegi del clero buddhista avvenuta nel 1925, i *hoshuun* furono sostituiti da 300 unità territoriali-amministrative, i *сум sum*. Dopo la confisca degli animali di proprietà dei monasteri vi fu negli anni '30 un primo tentativo di collettivizzazione del bestiame, fallito per l'opposizione popolare. Molti pastori preferirono macellare gli animali per evitare la confisca, fatto che portò a un significativo calo del numero totale di capi (Fernández-Giménez 1999: 327).

La collettivizzazione del 1958-59, avvenuta in modo più graduale e meno coercitivo, portò alla costituzione dei *нэгдэл negdel*, collettivi di allevatori che insistevano sullo stesso territorio dei precedenti *sum*. Ogni *negdel* era composto da 4-7 *бригад brigad* di 100-200 famiglie di pastori, più una *бригад brigad* ausiliare per i lavori di costruzione e mantenimento. L'unità produttiva di base era il *сuurь suur'*, costituito da un paio di famiglie accampate assieme, che andò a sostituire il precedente *hot ail* basato su legami di parentela. I pastori dei *negdel* pascolavano il bestiame statale, ricevendo un salario, ferie pagate e assistenza sanitaria. L'amministrazione dei collettivi regolava l'uso dei pascoli: la mobilità stagionale continuò, seppure con alcune modifiche, sostenuta dallo stato. Quest'ultimo forniva

mezzi di trasporto per gli spostamenti, costruzione di pozzi che permettevano una maggior dispersione nel territorio e assistenza veterinaria; furono costruite scuole e cliniche nei centri di ogni *sum* (сумын төв *sumyn töv*) e, dagli anni '40, i ripari invernali per il bestiame, gli *өвөлжөө* *övöljöö*.

La fine del periodo socialista comportò nel 1992 la chiusura dei collettivi: il bestiame venne reso privato mentre i terreni di pascolo rimasero di proprietà statale, da usare in comune tra i pastori di un *sum*. La grande crisi economica dovuta alla fine degli aiuti sovietici e al fallimento di gran parte dell'industria si tradusse in un gran numero di disoccupati che si riversarono nelle campagne, attratti dall'idea di poter diventare pastori a seguito della privatizzazione del bestiame. L'aumento del numero di pastori, concomitante all'assenza di una regolamentazione formale dell'uso dei pascoli dovuta alla chiusura dei *negdel* e dell'assistenza statale per gli spostamenti, comportò grandi modifiche nei percorsi di mobilità: da movimenti stagionali ben coordinati in aree definite si passò a situazioni di sfruttamento annuale di aree prima destinate al solo pascolo invernale e primaverile - momenti di maggiore carenza - e delle zone adiacenti ai letti dei fiumi nelle aree di steppa desertica.

Il numero di capi totale rimase pressoché invariato ma cambiò sostanzialmente la distribuzione spaziale e temporale. A causa della mancanza di sostegno statale le famiglie più povere non ebbero più modo di spostarsi stagionalmente, dando così

luogo a problemi di sovra-sfruttamento dei pascoli (*overgrazing*) e sconfinamenti, prima risolti a livello dell'amministrazione del *negdel*.

Alla luce di tutto ciò Myadar (2009: 174) propone una differente lettura degli effetti della serie di *zud* che colpiscono la Mongolia tra il 1999 e il 2002: pur riconoscendo la severità dell'evento climatico, sottolinea che non si tratti di qualcosa di nuovo (gli *zud* capitano in media ogni 6-7 anni) e che le conseguenze così gravi, si parla della perdita complessiva di 11 milioni di animali, sono in gran parte dovute alle pratiche di pastorizia del periodo successivo alla chiusura dei collettivi, caratterizzate da una grande atomizzazione e mancanza di coordinazione tra i pastori.

Sulla spinta delle agenzie di credito²⁵ (Asian Development Bank - ADB, Fondo Monetario Internazionale - IMF, Banca Mondiale - WB), gli anni '90 videro la nascita del dibattito sulla privatizzazione della terra²⁶, strumentalizzato ampiamente dai politici dei diversi schieramenti, che portò a una revisione della Costituzione nel 1992 e alla Legge sulla Terra del 1994 modificata poi nel 2002. Quest'ultima impone che «[...] la terra, eccetto i pascoli e le aree sotto pubblico utilizzo e specifico uso

²⁵ Queste istituzioni influenzarono pesantemente la politica dei governi eletti in seguito alla fine del periodo socialista. I prestiti, o le minacce di sospenderli, furono spesso utilizzati per ottenere l'attuazione di misure che favorissero gli investitori stranieri. Tra i numerosi esempi possibili ricordo la minaccia di ADB di sospendere un prestito di 15 milioni di dollari statunitensi, essenziale per il bilancio del paese, nel caso in cui il governo non avesse fatto marcia indietro sul divieto di esportare cashmere grezzo. Ugualmente il IMF pose come vincolo per la continuazione delle erogazioni la vendita delle compagnie statali più remunerative, tra cui la Gobi Cashmere Company e la compagnia petrolifera NIC (Rossabi 2005: 59, 80).

²⁶ Una critica sull'applicazione in Mongolia di un modello di sviluppo basato sull'ortodossia economica occidentale si può trovare in (Sneath 2002), che verte in particolare sul contrasto tra la nozione di una sfera economica discreta, separata dalla struttura politica, e le tradizioni socio-politiche più olistiche dell'Asia centrale in cui la sfera politica e quella economica sono inestricabilmente connesse.

dello stato, possa essere posseduta solo da cittadini mongoli», modificata nel 2002 in «[...] la proprietà della terra che non costituisca pascolo, tenute comuni e necessità speciali dello stato può essere ceduta a cittadini della Mongolia». In aggiunta a ciò lo stato permette a cittadini mongoli, aziende nazionali e straniere e entità legali di contrarre locazioni di terre statali per uno specifico periodo di tempo (60 anni estendibili a 100 per cittadini e imprese mongole; 5 anni per cittadini stranieri). La legge specifica anche le dimensioni di terra accordate a ogni famiglia che ne faccia richiesta, una sola volta nella vita, a titolo gratuito: fino a 0,07 ettari a Ulan Bator, 0,35 ettari nei capoluoghi degli *aimag*, fino a 0,5 ettari nei centri dei vari *sum* (Myadar 2009).

La situazione odierna vede quindi la presenza di proprietà privata della terra nei contesti urbani e per gli *övöljöö*, i ripari invernali per il bestiame (Fig. 20).



Fig. 20 Un *övöljöö* nel *bag* di Gaviluud, *sum* di Hanbogd. Foto: N. Imoli (15/08/14)

Un *övöljöö* è una recinzione circolare dal diametro di una decina di metri e alta due, costruita solitamente ai piedi del versante sud di una collina perché gli animali siano protetti dal vento freddo che proviene da nord. I materiali di cui è costituito possono variare: solitamente in legno, se ne possono trovare alcuni in letame secco o costituiti da vecchi copertoni di camion impilati uno sull'altro.

Nelle regioni di steppa desertica del Gobi come il *sum* di Hanbogd gli animali sono tenuti tutto l'inverno presso l'*övöljöö*; a partire da aprile-maggio, in seguito alla tosatura, i maschi di cammello e di cavallo (oltre a quelle femmine che per qualche ragione non vengono munte) sono lasciati liberi al pascolo e i pastori sanno solo indicativamente in che zona possono essere. Per questo motivo si dipinge il simbolo della propria famiglia sul fianco dei cammelli con una vernice bianca mista a farina, che li rende riconoscibili da grande distanza (Fig. 21).



Fig. 21 Namsrai e Baagii marchiano un cammello. Foto: N. Imoli (20/08/14)

Cammelli di diversi proprietari pascolano assieme fino al mese di ottobre, periodo in cui i pastori escono in motocicletta a cercarli per riportarli all'*övöljöö*, sulla base delle indicazioni fornite dalle famiglie che vivono in quella zona. I cammelli infatti non hanno bisogno dell'aiuto umano per trovare fonti d'acqua presso cui abbeverarsi. Il resto del bestiame, comprese le femmine di cammello con i cuccioli che vengono munte, è invece tenuto nei pressi della *ger*, e segue i pastori lungo i numerosi spostamenti.

Parlandomi del lavoro di pastore (*малчин malcin*, termine composto da *мал mal*, bestiame, a cui si aggiunge il suffisso derivazionale *-чин -cin*, usato per formare i nomi di attività e le professioni) un giorno Battsengel lo definì *нэр хүндтэй ner хүндтеi*, coppia di parole che viene generalmente tradotta con "qualificato", "rispettabile". Non conoscendo il termine, gli chiesi di farmi degli esempi di altri lavori che lui reputasse *ner хүндтеi*: l'insegnante (*багш bagsh*), il medico (*эмч emc*, anche questo formato da *эм em*, medicina, e dal suffisso *-ч -c*, equivalente a *-cin*); lavori che richiedono molte competenze e che sono stimati, tenuti in considerazione.

Le conoscenze richieste a un pastore, le *traditional ecological knowledge*, sono quelle che gli permettono di «spostarsi (*эргэх ergeh*) durante le quattro stagioni (*дөрвөн цагын улирал dörvön tsagyn uliral*) vivendo in armonia (*зохицон zohitson*)

con la natura», e in particolare la capacità di vedere il futuro, nel senso di riuscire a pianificare strategie a lungo termine²⁷.

I nostri avi ci hanno insegnato questa conoscenza e grazie ad essa siamo arrivati fino ad oggi. Ma la nostra generazione non riesce a vedere nel futuro in maniera appropriata e, a seguito dell'arrivo delle scienze straniere, queste cose si stanno dimenticando²⁸ (dal diario di campo del 17/08).

Ergeh, il verbo usato da Battsengel per indicare il movimento durante le stagioni riassume nei suoi significati l'andamento dei percorsi di mobilità dei pastori. *Ergeh* è uno spostarsi che implica un andamento circolare, ricorsivo, utilizzato anche per riferirsi alle rivoluzioni dei corpi celesti. L'uso che i pastori mongoli fanno dello spazio per il loro sostentamento, a causa delle particolari condizioni ecologiche con cui si trovano a interagire, procede infatti a spirale ascendente lungo l'asse temporale di un grafico che ponga lo spazio sull'asse delle ascisse e il tempo sulle ordinate.

Come visto finora tuttavia, lungi dall'essere liberi di «seguire l'erba e l'acqua», questi movimenti sono sempre stati soggetti a restrizioni causate dalla combinazione di istituzioni formali e informali di gestione del territorio, a cui negli ultimi anni si

²⁷ «Малчин хүнд эргэх дөрвөн цагын улиралд байгальтайгаа зохицон амьдархаас гадна. Ирээдүйг харсан холч ухаан хүн бүрт байдаг».

«*Malcin хүнд эргэх дөрвөн цагын улиралд байгалтайгаа зохитсон амьдархаас гадна. Ирээдүйг харсан холч ухаан хүн бүрт байдаг*».

²⁸ «Бидний өвөг дээдсийн тэр ухаан, заасан сургаалиар бид энэ цагт хүрсэн харин бидний үеийнхэн ирээдүйг харах талд муу бөгөөд гадны хүмүүсийн сургаалиар яваад байгаа юм шиг санагддаг». «*Биднүү өвөг дээдсийн тэр ухаан, заасан сургаалиар бид энэ цагт хүрсэн харин биднүү үеийнхэн ирээдүйг харал талд муу бөгөөд гадны хүмүүсийн сургаалиар яваад байгаа юм шиг санагддаг*».

aggiungono le ulteriori striature dello spazio causate dal settore in maggiore espansione nella Mongolia contemporanea: l'economia mineraria.

2.4 Il *sum* di Hanbogd e la Collina Turchese

Qui a Hanbogd Oyu Tolgoi è dappertutto. Più passano i giorni più mi convinco che non sono io a volerla cercare a tutti i costi. Il suo impatto sul territorio si estende ben al di fuori dell'area recintata, per decine di chilometri in ogni direzione. Alla miniera a cielo aperto a cui si aggiungerà quella in profondità, al concentratore capace di processare 100.000 tonnellate di minerale al giorno e agli accampamenti di *ger* dove vivono i lavoratori giunti da altre parti della Mongolia, vanno ad aggiungersi le strutture esterne. I pozzi e le stazioni di pompaggio, lontani fino a una settantina di chilometri di distanza. Le nuove strade che tagliano fiumi e pascoli, le tubazioni interrate, l'aeroporto, la ferrovia in via di realizzazione, la rete elettrica proveniente dalla Cina e le stazioni di trasformazione, le cave di ghiaia e sabbia dei fornitori (Fig.24).

Ma non si limita alle infrastrutture sparse per il *sum*. È presente nel centro abitato di Hanbogd con gli uffici e i tabelloni informativi, alla cerimonia per i festeggiamenti del *naadam* con una delegazione di lavoratori in divisa, con i grandi fuoristrada bianchi che girano per il territorio; al tempio di Demcigiin Hiid e in gran parte dei luoghi di interesse storico-culturale, sotto forma di cartelli che indicano il

patrocinio del restauro e che invitano a non abbandonare rifiuti per salvaguardarli²⁹. È argomento ricorrente nelle conversazioni di ogni giorno, tra conoscenti e familiari. Ogni famiglia a cui sono stato presentato ha almeno uno o due membri che vi lavorano. Si insinua infine nelle *ger*, sotto forma di calendari, agende, quaderni, tazze per il tè, maglie, uniformi, borse, marsupi... Il suo logo è onnipresente, non c'è posto in cui sia andato senza averlo visto (Fig 22).



Fig 22 Una tazza con il logo di Oyu Tolgoi in una *ger* nel *sum* di Hanbogd. Foto: N. Imoli (21/08/14)

²⁹ “Эрхэм та ойр орчиндоо байгаа хог хаягдлаа зориулалтын саванд нь хийж дурсгалт газраа хамгаалах үйлст хувь нэмрээ оруулна уу” Та бүхэн тавтай сайхан аялаарай. ОЮУ ТОЛГОЙ КОМПАНИЙН СОЁЛЫН ӨВИЙН ХӨТӨЛБӨР “*Erbem ta oir orcindoo baigaa hog hayagdlaa zoriulaltyn savand n' hij dursgalt gazraa hamgaalab uilst hu' nemree oruulna uu*” Та бүүбэн тавтай сайхан аялаарай. ОЮУ ТОЛГОЙ КОМПАНИЙН СОЮЛЫН ӨВИЙН ХӨТӨЛБӨР “In quest'area getta i tuoi rifiuti negli appositi cestini, fai la tua parte nella salvaguardia di questo posto” Fa un buon e pacifico viaggio. DIREZIONE DEL PATRIMONIO CULTURALE DI OYU TOLGOI

Cosa succederà quando i lavori di costruzione delle infrastrutture termineranno? I lavoratori non potranno certo tornare ad essere pastori, considerato il degrado dei pascoli e la carenza d'acqua di cui tutti si lamentano. Si uniranno all'esercito di disoccupati delle periferie di Ulan Bator? E quando terminerà la produzione? Rimarrà acqua sufficiente nella falda per permettere agli abitanti di continuare a fare i pastori? Hanbogd diventerà forse una città fantasma, come quelle delle miniere di diamanti della Namibia o della corsa all'oro degli Stati Uniti? Ma qui prima di Oyu Tolgoi non c'era il deserto, c'era una comunità di pastori che, con tutte le sue evoluzioni e mutamenti storici, è sempre riuscita a vivere in queste aree.

(Dal diario di campo del 21 agosto)



Fig. 23 La posizione del *sum* di Hanbogd nell'*aimag* dell'Ömnögov'.

È impossibile parlare oggi di Hanbogd senza fare riferimento alla miniera di Oyu Tolgoi. Il nome di questo distretto del sud della Mongolia, il più orientale dei *sum* dell'Ömnögov', è salito alla ribalta nazionale e internazionale a partire dalle

prime scoperte dei giacimenti nascosti sotto la “Collina Turchese”, Оюу Толгой *Oyuu Tolgoi*, avvenute nel 2001 ad opera della società di esplorazione canadese Ivanhoe Mining. Per sfruttare quelli che sono stimati essere tra i più vasti giacimenti di rame e oro al mondo³⁰ nacque il maggiore investimento singolo nella storia della Mongolia: per la prima fase del progetto, comprensiva di miniera a cielo aperto, concentratore e infrastrutture, sono stati spesi 6,6 miliardi di dollari statunitensi; dopo due anni di intensi negoziati tra il governo mongolo e Rio Tinto³¹, a maggio 2015 è stato firmato a Dubai l'accordo che sbloccherà la seconda fase del progetto, quella sotterranea, per un valore di altri 5,4 miliardi di dollari³². Il costo complessivo dell'opera sarà quindi paragonabile all'intero Prodotto Interno Lordo della Mongolia, che nel 2013 ammontava a 11,52 miliardi.

³⁰ Le stime di Rio Tinto parlano di 2,7 milioni di tonnellate di rame e 1,7 milioni di once d'oro, a cui si aggiungono quantitativi minori di argento e molibdeno. Dal sito di Rio Tinto, si rimanda alla sitografia.

³¹ Oyu Tolgoi è proprietà di una joint venture tra Erdenes Oyu Tolgoi (34%), direttamente controllata dal governo mongolo, e Turquoise Hill Resources (66%) di cui il gruppo minerario anglo-australiano Rio Tinto detiene la quota di maggioranza. Dal 2010 Rio Tinto ha assunto la gestione del progetto a nome degli altri soci.

³² Bloomberg Business, *Rio, Mongolia Agree to Restart Oyu Tolgoi Development*, si rimanda alla sitografia. L'articolo riporta anche che l'accordo ha risolto una disputa aperta da tempo sul quantitativo di tasse che Rio Tinto dovrà pagare allo stato mongolo, sceso dai 127 milioni di dollari originali a 30 milioni.



Fig. 24 Una cava di ghiaia, sullo sfondo alcune delle strutture di Oyu Tolgoi. Foto: N. Imoli (18/08/14)

La produzione di concentrato di rame, che dal completamento della miniera a cielo aperto e del concentratore avvenuto nel 2012 ha raggiunto il milione di tonnellate nel marzo 2015, avviene in diverse fasi successive: per prima cosa vengono piazzate delle cariche esplosive in profondità per smuovere il terreno; il minerale è raccolto da giganteschi escavatori e trasportato mediante 28 camion dalla portata di 290 tonnellate dal fondo della miniera a cielo aperto al frantumatore (*primary crusher*); sminuzzato in rocce delle dimensioni di un pallone, il minerale è quindi inviato al concentratore mediante un nastro trasportatore lungo 2,7 km; tramite l'utilizzo di massicce quantità d'acqua³³ e vari processi chimici e meccanici, il minerale viene trasformato nel prodotto finito, il concentrato di rame. Si tratta di una

³³ Pur adottando misure per il risparmio e il riciclo dell'acqua, nel 2014 il consumo medio è stato di 480 litri d'acqua per tonnellata di minerale. Una volta a regime il concentratore trasformerà 100.000 tonnellate di minerale al giorno. Dato ricavato dal report annuale di Turquoise Hill Resources, consultabile sul sito internet della compagnia, si rimanda alla sitografia.

polvere fine con un contenuto di rame puro variabile tra il 25 e il 30%, e quantitativi minori di oro, argento e molibdeno. Una volta stoccato in sacchi da due tonnellate marchiati dalla scritta “Product of Mongolia”³⁴, in inglese, il concentrato è trasportato su automezzi verso il confine con la Cina, a Gashuun Suhait, un’ottantina di chilometri più a sud. La seconda fase del progetto consisterà nella realizzazione della miniera sotterranea per sfruttare il giacimento “Hugo Dummett” (Fig. 25), mediante la tecnica del *block-caving*, con la costruzione di 200 chilometri di tunnel che supereranno la profondità di 1300 metri nel sottosuolo.

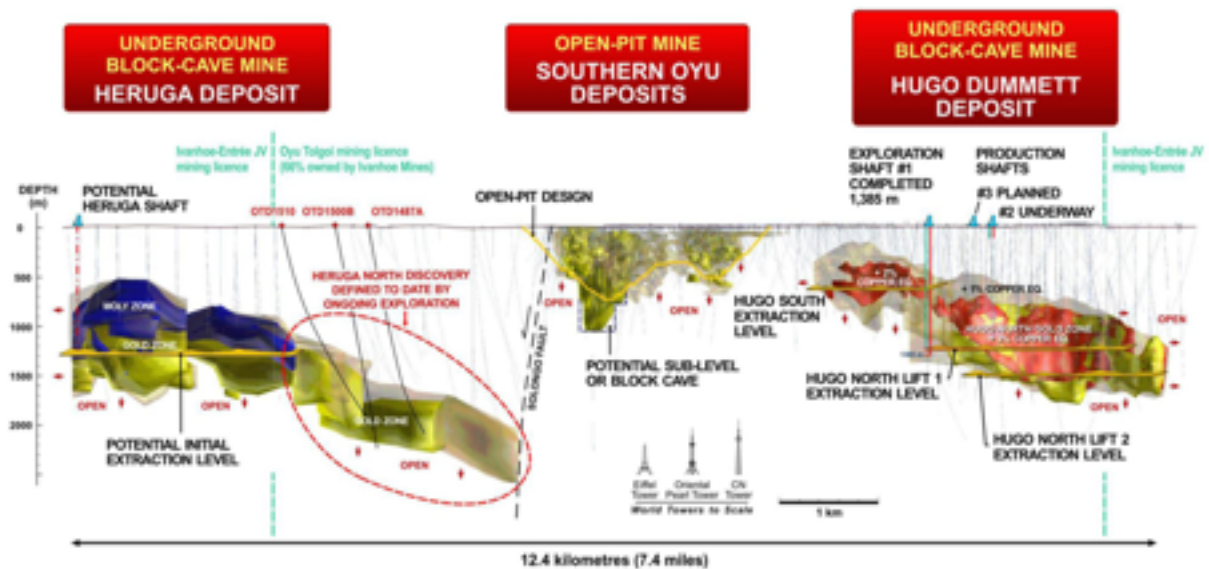


Fig. 25 Sezione longitudinale dei giacimenti di Oyu Tolgoi³⁵.

Oyu Tolgoi è diventato il simbolo del boom dell’economia mineraria in atto in questi anni in Mongolia, e la popolazione del paese si divide tra chi plaude il progetto, sostenendo che porterà grande benessere economico che potrà essere

³⁴ Oyu Tolgoi sfrutta molto il nazionalismo mongolo: uno dei dati più in evidenza sull’home page del progetto (si rimanda alla sitografia) è quello che dichiara che più del 95% dei lavoratori è mongolo; le divise da lavoro hanno scritto sul retro a caratteri cubitali “Made in Dalanzadgad”, il capoluogo dell’Ömnögov’.

³⁵ Immagine presa dal sito internet di Turquoise Hill, si rimanda alla sitografia.

reinvestito in altre forme di economia, e chi invece vi si oppone per diversi motivi: c'è chi ha dei dubbi su quali saranno i reali beneficiari di questo flusso di capitale, chi è spaventato dalle conseguenze ambientali di questa sfrenata corsa alle ricchezze del sottosuolo mongolo e chi teme che concentrare così tanti investimenti in un breve lasso di tempo nel settore estrattivo penalizzerà ulteriormente tutte le altre forme di economia e teme che la Mongolia ne pagherà le conseguenze quando, fra qualche decina di anni, le risorse minerarie saranno esaurite. Con le parole di Battsengel: «Tutti quanti vivono con in mente il bene dei propri figli, delle generazioni future. Ma noi temiamo che i nostri figli si ritroveranno senz'acqua, senza pascoli, senza alcun mezzo di sussistenza»³⁶.

Questi sono i principali argomenti adottati, tra gli altri, da Sühgerel Dүgersүren, direttrice esecutiva dell'ONG Оуу Толгой Хяналт ТББ *Oyuu Tolgoi Hyanalт TBB*) che si occupa di monitorare l'operato della miniera lavorando in collaborazione con Gobi Soil (Говийн Газар Шороо *Goviin Gazар Shoroo*), la piccola ONG di pastori di Hanbogd presieduta da Battsengel che tratta delle questioni ambientali legate alla miniera. Fu lei a mettermi in contatto con Battsengel e Namsrai, le cui rispettive famiglie mi hanno ospitato a Hanbogd durante la mia ricerca di campo.

³⁶ «Хүн бүр ирээдүй хойч үе, үр хүүхдийнхээ төлөө сэтгэл, санаагаа зориолж амьдардаг. Гэтэл бид хүүхдүүдээ усгүй, бэлчээргүй, амьдралгүй болгочих бий гэхээс айж байгаа». «*Hүн бүр ирээдүй боиц үе, үр хүүхдүүдээс төлөө сэтгэл, санаагаа зориолж амьдардаг. Гэтэл бид хүүхдүүдээс усгүй, бэлчээргүй, амьдралгүй болгочих бий гэхээс айж байгаа*».

Quello che mi interessa in questa sede è provare ad analizzare la percezione che i pastori e gli altri abitanti del *sum* di Hanbogd hanno della miniera, in che modo ne sono impattati e secondo quali forme si articola l'opposizione locale.

I tre temi ricorrenti di ogni discorso dei pastori sull'impatto della miniera erano la polvere (тоос *toos*), i pascoli (бэлчээр *belceer*) e l'acqua (yc *us*).

L'alta concentrazione di polvere nell'aria è attribuita a due cause principali: l'attività del concentratore di Oyu Tolgoi, che specialmente durante la notte ne rilascia grandi quantitativi, e i camion che percorrono la strada sterrata che dalla miniera di carbone di Tavan Tolgoi (situata nel *sum* di Tsogttsetsii, 130 chilometri a nord-ovest di Oyu Tolgoi) passa per Oyu Tolgoi prima di dirigersi verso i depositi di carbone vicino al confine cinese, a Tsagaan Had.



Fig. 26 Camion che trasportano carbone a Tsagaan Had. Foto: N. Imoli (06/09/14)

Negli ultimi anni le compagnie minerarie hanno costruito due strade asfaltate, che per gran parte del percorso corrono parallele, ma il loro uso per camion di compagnie terze è soggetto a un pedaggio piuttosto elevato. Di conseguenza molti camionisti preferiscono percorrere le piste sterrate adiacenti aggravando il problema. Sin dai primi giorni della ricerca mi sono state mostrate diverse foto dei danni agli animali che venivano attribuiti alla polvere: alle morti per danni all'apparato respiratorio e lo sviluppo di tumori si aggiungono i casi di animali investiti a causa delle enormi nubi sollevate dai camion (Fig. 26).

Le lamentele circa il degrado dei pascoli erano una costante di ogni incontro, in quanto si fondono alle formule standardizzate con cui ha inizio ogni conversazione. Queste prescrivono di anticipare agli argomenti di cui si vuole trattare alcune domande circa lo stato di salute della famiglia e del bestiame e informazioni a proposito dei pascoli dell'area in cui si è accampati e di quella da cui si proviene. La risposta più frequente, ripetuta da quasi tutti i pastori di Hanbogd con cui ho parlato era «ногоогүй билчээр *nogoogüi bilceer*», i pascoli senza erba.

Se da una parte l'impatto della miniera, e soprattutto delle infrastrutture esterne ad essa, si è tradotto nella rilocazione dei rifugi invernali dei pastori, in una riduzione effettiva delle aree di pascolo e nella loro frammentazione, le cause del degrado dei pascoli sono molteplici e più complesse da delineare. Battsengel riconosceva che parte del problema può essere causato dall'aumento del numero di capre e dalle pratiche di sfruttamento eccessivo dei pascoli (*overgrazing*) di cui ho

parlato nel paragrafo precedente; tutti però concordano nell'attribuire la colpa all'utilizzo eccessivo di acqua da parte della miniera.

Il problema più sentito dai pastori è appunto quello dell'acqua: Oyu Tolgoi se ne rifornisce per mezzo di 28 pozzi lontani fino a 70 chilometri dalla miniera che prelevano l'acqua dalla falda di Güinii holoï³⁷. Dal 2010 i pastori lamentano un abbassamento progressivo del livello d'acqua dei pozzi per mezzo dei quali procurano l'acqua necessaria al loro consumo e a quello animale, sostenendo che in alcune zone essi sono vuoti dopo un paio di utilizzi.

Dalle accuse mosse dalla comunità locale e dagli attivisti, la compagnia si difende adducendo che la falda di Güinii holoï è molto più profonda (dai 70 ai 400 metri) di quella sfruttata dai pozzi dei pastori. Alcuni pozzi usati per l'esplorazione delle falde sono però stati costruiti senza il necessario strato isolante di cemento che ha la funzione di impedire all'acqua della falda più superficiale di percolare in quelle inferiori. Un pastore di nome Bayandorj mi disse che, da quando la compagnia ha cominciato a scavare questi pozzi di esplorazione, non solo molti pascoli stanno diventando sempre più poveri d'erba, ma anche alcune piante che erano sopravvissute a anni di siccità sono morte.

Alla diminuzione della quantità d'acqua disponibile nei pozzi si aggiunge il problema del prosciugamento di alcune sorgenti seguito ai lavori di deviazione del

³⁷ Nel 2013 sono stati prelevati dalla falda di Güinii holoï poco meno di 11.400.000 m³ d'acqua, corrispondenti a circa 360 litri al secondo. I 28 pozzi hanno una capacità estrattiva di 900 litri al secondo. Nel 2008 l'autorità del governo mongolo competente per l'acqua ha posto un limite di prelievo pari a 870 l/s. I dati provengono dal *Implementation Of The Environmental Protection Plan And Environmental Monitoring Program*, consultabile sul sito di Oyu Tolgoi, si rimanda alla sitografia.

fiume Undai (Ундай гол *Undai gol*) che le alimentava. Il fiume passava per l'area su cui sarebbe sorta la miniera a cielo aperto, così è stato incanalato in tubazioni che ne trasportano l'acqua a valle della recinzione. Tra le numerose sorgenti impattate dall'opera, quella di cui tutti parlano è Бор овоо *Bor ovoo*, interna all'area della miniera.

Bor ovoo era l'unica sorgente della zona a non gelare durante l'inverno, almeno fino a gennaio, nella zona circostante l'erba cresceva alta (mentre lo dice indica con la mano un'altezza di circa un metro) e i pastori la tagliavano in autunno per far fronte ai mesi invernali (Battsengel, dal diario di campo del 16 agosto).

Tutte le volte che Battsengel mi parlava di quella sorgente notavo una diversa inflessione nella sua voce, la definiva un luogo sacro, ne decantava la bellezza e il suo ruolo fondamentale per i pastori di tutta l'area.



Fig. 27 Battsengel presso la sorgente di Ulaan bulag. Foto: N. Imoli (23/08/14)

Un paio di settimane dopo, durante una delle nostre solite peregrinazioni per il *sum*, ci fermammo presso la sorgente di Улаан булаг *Ulaan bulag* (Fig. 27) e capii per la prima volta il tono che prendeva la sua voce quando descriveva Bor ovoo. Fino a quel momento mi avvicinavo alla questione dal punto di vista della carenza d'acqua, degli abusi da parte della compagnia. Non avevo ancora visto una sorgente nel Gobi. È indescrivibile la sensazione che si prova nel vedere una sorgente nel deserto, una macchia di verde brillante e rigoglioso che si fonde al rumore dell'acqua che scorre, con le orme di animali selvatici - volpi (үнэг *üneg*), argali,³⁸ хулан *hulan*³⁹ - che vi si recano ad abbeverarsi.

Quando invece ci recammo presso la recinzione meridionale di Oyu Tolgoi, dove la compagnia ha realizzato due pozzi per rimpiazzare la sorgente di Bor ovoo⁴⁰ (Fig. 28) la reazione di entrambi fu molto diversa. Il rivolo d'acqua che ne usciva andava a formare una pozza fonda qualche centimetro. Ad alcuni metri di distanza dalle tubazioni la pozza d'acqua piena di alghe presso la quale si stavano abbeverando alcuni cammelli si trasforma in fango, che poco lontano scompare tra la sabbia chiara. «ЭНЭ ШИНЭ Бор овоо *Ene shine Bor ovoo*» «Questa è la nuova Bor ovoo» mi disse Battengel sospirando.

³⁸ *Ovis ammon*, in mongolo аргал *argal*, è una specie di pecora selvatica, già descritta da Guglielmo di Rubruk, che abita le catene montuose dell'Asia centrale.

³⁹ *Equus hemionus luteus*, asino selvatico, sottospecie dell'onagro.

⁴⁰ A proposito di ciò, e della prima alternativa alla sorgente proposta dalla compagnia mineraria, si rimanda all'articolo pubblicato da Mine Watch: *A Tank of Warm Water Brews a New Development Tea in Mongolia's South Gobi Desert*, in sitografia.



Fig. 28 Dei cammelli si abbeverano presso la “nuova Bor ovoo”. Foto: N. Imoli (22/08/14)

La polvere, i pascoli e l’acqua erano gli argomenti attorno ai quali vertevano le risposte che ottenevo chiedendo ai pastori dell’impatto di Oyu Tolgoi, gli stessi temi usati da loro e dalle ONG quali Gobi Soil per avanzare rivendicazioni nei confronti della compagnia mineraria e per attirare l’attenzione delle autorità regionali e nazionali. Capii che questo costituiva una sola faccia della medaglia dopo aver sentito Battsengel parlare con sua madre a proposito di una serie di incidenti stradali che erano costati la vita di diversi giovani di Hanbogd l’anno precedente. Tra di loro parlavano molto velocemente, permettendomi di cogliere solo alcune parti del discorso.

Rincasati, chiesi a Battsengel maggiori spiegazioni, così mi raccontò che a seguito di questi incidenti la comunità fu d’accordo nell’attribuirne la responsabilità agli scavi fatti da Oyu Tolgoi, che avevano fatto arrabbiare (*yyрлax uurlah*) i *gazryn*

ezen: «Adesso che sono iniziati i lavori di scavo della miniera tutte queste cose negative capitano alla gente del posto⁴¹». Mi disse che molte persone di Hanbogd non sopportano i lavoratori di Oyu Tolgoi perché vengono da altre parti della Mongolia, dicono “brutte parole” senza preoccuparsene, pronunciano ad alta voce il nome delle montagne sacre, scavano nel terreno non rispettando i *lus*.

Ricordandomi di altri aneddoti che mi aveva raccontato precedentemente, in cui la persona che aveva contravvenuto ai tabù aveva pagato il prezzo su di sé⁴², gli chiesi per quale motivo le conseguenze delle azioni dei minatori si ripercuotessero sulla gente del posto. «Лус нүтгүй *Lus nütgüi*», i *lus* non hanno gli occhi, non possono sapere con precisione chi è stato a offenderli, tutti quelli che vivono in questa zona ne possono pagare le conseguenze. E quindi cosa si può fare? «Si fanno intervenire i lama con i loro metodi e le loro procedure⁴³. Le autorità di Hanbogd hanno fatto chiamare quattro lama da Ulan Bator i quali sono rimasti qui per tre giorni. Ma dato che i lama non possono fermare gli scavi della compagnia o resuscitare i giovani che erano morti, hanno letto dei sutra», concluse carico di sarcasmo.

Nella sua analisi in merito ai meccanismi di *blaming*, Mary Douglas (1992: 5-6) delinea i tre tipi di spiegazione di una disgrazia attorno ai quali si organizza una

⁴¹ «Одоо уул уурхайн үйл ажил эхлэснээр тэр бүх муу зүйл нутгийн иргэдэд тохилдож байна гэж үздэг». «*Odoо uul uurbain үйл ажил эхлэснээр тэр бүх муу зүйл нутгийн иргэдэд тохилдож байна гэж үздэг*».

⁴² Oltre al lottatore diventato zoppo per essersi lavato nel fiume sacro di cui ho parlato nel primo paragrafo, mi avevano raccontato ad esempio di un cacciatore che nella sua vita aveva ucciso moltissime volpi (үнэг *üney*) per arricchirsi vendendone le pelli. Una notte una volpe rabbiosa entrò nella sua *ger* e lo morse alla gola, causandone la morte.

⁴³ «Ламаар арга засал хийлгэж байна». «*Lamaар арга засал бийлгэж байна*».

comunità. Il primo, di tipo moralistico, vede la morte di una persona come conseguenza di un peccato che essa ha commesso, di un tabù che ha infranto. Per espiare l'azione vengono svolti rituali di purificazione e la comunità è spinta a rispettare le norme al fine di evitare la stessa sorte. Il secondo tipo chiama invece in causa l'intervento di un "avversario": la ragione per cui la persona è morta è che essa non è stata sveglia abbastanza da badare a se stessa. La colpa non ricade su chi ha causato la morte, perché ci si aspetta che ognuno farebbe lo stesso per salvaguardare il proprio interesse. L'ultimo tipo, infine, è quello che fa ricadere la colpa sul nemico esterno, che chiama come azione conseguente alla diagnosi una punizione comunitaria del nemico e la richiesta di compensazioni.

Se da un lato è semplice leggere le storie del lottatore diventato zoppo e del cacciatore di volpi come esempi del primo tipo di spiegazione, diventa più problematico provare a inquadrare la storia relativa agli incidenti stradali. Il fatto che i *lus* "non abbiano gli occhi" impedisce infatti che le conseguenze ricadano su coloro che hanno violato il tabù, in questo caso i lavoratori di Oyu Tolgoi. L'equiparazione con il primo tipo di spiegazione quindi non regge, nonostante le premesse - il mancato rispetto del tabù, seppure da parte di altre persone - e la soluzione adottata - chiamare dei lama perché leggano dei sutra - siano le stesse. Anche il secondo tipo di spiegazione non si presta all'interpretazione di quanto successo: l'"avversario", nel caso della comunità di Hanbogd, non ha agito intenzionalmente, per salvaguardare il proprio interesse.

Ritengo che la chiave di lettura più proficua stia proprio nel riconoscere che a una situazione causata da un “nemico esterno”, come quelli del terzo tipo, non si siano potute prendere le rispettive misure («i lama non possono fermare gli scavi») e che sia proprio il ricorso al rituale di purificazione di tipo moralistico, nonostante la colpa non ricada sulle vittime, a suscitare il sarcasmo di Battsengel e a non fornire una risposta sufficiente alla comunità.

CAPITOLO III

La ger: legno, feltro e un modulo fotovoltaico



Fig. 29 La ger di Enhculuun e Cimeg, nel sum di Hanbogd. Foto: N.I. (15/08/14)

Le loro abitazioni sono rotonde a modo di padiglioni, fatte di bacchette e verghe di sopra; a mezzo il coperto hanno una fenestra rotonda, per la qual entra il lume ed esce il fumo, perciò sempre a mezzo fanno fuoco; il colmo e le bande sono coperte di feltro, e del medesimo sono anche le porte. Queste sue trabacche alcune si disfanno e portansi da' somieri dove si vole, altre non si possono disfare, ma nelle carrette così intiere si portano, e quelle sempre portano seco, vadano in guerra o in altro luogo (Simóne di San Quintino, in Ramusio 1583; or. 1559)¹.

¹ Tratto dal capitolo 2 *De la forma, habito, e' uiuer loro.* (foglio 234) di *Due viaggi in Tartaria, per alcuni frati dell'ordine minore, e di San Dominico, mandati da Papa Innocentio IIII nella detta provincia per Ambasciatori l'anno 1247,* in (Ramusio 1583; or. 1559).

Hanno le case coperte di bacchette & feltroni & rotonde, così ordinatamente & con tale artificio fatte che le verghe si raccolgono in vn fascio, & si ponno piegare e acconciar'a modo d'vna soma: quali case portano seco sopra carri di quattro ruote ouunque vadano, & sempre quando le drizzano pongono le porte verso mezzo dí (Marco Polo, in Ramusio 1583; or. 1559)².

Nella campagna del monte Caspio signoreggia un Tumambei, che in nostra lingua vuol dire signore di diecimila, sotto la signoria del quale s'usano case della forma di una berretta, simili in tutto e per tutto a quelle delle quali abbiamo parlato nella prima parte, fatte d'un cerchio di legno forato intorno intorno, di diametro d'un passo e mezzo, nel qual ficcano certe bacchette che nella parte superiore tutte divengono in uno circuletto piccolo, e poi tutto cuoprono di feltro o di panni, secondo la lor condizione; e quando non piace loro d'abitare in un luogo, tolgono le dette case e le mettono su carri, e vanno ad abitare altrove (Giosafat Barbaro, in Ramusio 1583; or. 1559)³.

Ho scelto di aprire questo capitolo dedicato allo spazio domestico della *ger* mongola con alcune testimonianze contenute in *Navigazioni et viaggi*, la raccolta di memoriali di viaggi redatta da Giovanni Battista Ramusio, considerata il primo trattato geografico dell'epoca moderna. Ognuna di esse offre una descrizione delle abitazioni in uso presso i mongoli e altri abitanti dell'Asia Centrale dal punto di

² Tratto dal capitolo 45 *Della vita de'Tartari, e' come non stanno mai fermi, ma vanno sempre camminando, e' delle lor case sopra carrette, costumi, e' vivere, e' dell'honestà delle lor mogli, delle quali ne cauano grandissima utilità.* (foglio 14) di *Dei viaggi di messer Marco Polo gentilhuomo veneziano, libro primo*, in (Ramusio 1583; or. 1559)

³ Tratto dal capitolo 26 *D'una città detta Bachal, d'una montagna che butta olio negro. del Signor Tumambei, e' di che maniera siano le case sotto la signoria di quello. il modo della visita che si faceva ad un figliuol dell'Imperatore Tartaro, che si ritrouaua appresso il signor Tumambei. della crudeltà che usò certa setta de Macomettani contra Christiani.* (foglio 109) del *Viaggio di M. Iosafa Barbaro gentilhuomo venetiano, nella Persia, parte seconda*, in (Ramusio 1583; or. 1559).

vista di tre viaggiatori europei⁴ che si recarono in quei luoghi tra il XIII e il XV secolo. Ai fini di questa discussione è interessante notare come a fianco di alcuni tratti che appartengono ormai al passato - la porta in feltro e le tende montate sui carri - la gran parte delle caratteristiche che saltarono agli occhi dei diversi autori sono tutt'ora elementi fondamentali della struttura, dei materiali e dell'organizzazione dello spazio delle *ger* odierne.

In questo capitolo svolgerò l'analisi di questo tipo di abitazione basandomi sulle osservazioni svolte durante il lavoro di ricerca sul campo - nello specifico, i periodi in cui ho risieduto nella *ger* in campagna della famiglia di Namsrai; le numerose visite presso le abitazioni di famigliari di Battsengel e altri pastori che vivono nel territorio del *sum* di Hanbogd; quando ho aiutato a montare due *ger* invernali, entrambe situate nel centro abitato del *sum* (сумын төв *sumyn töv*) - a cui affiancherò concetti e riflessioni tratti dalla relativa letteratura. Considerata l'area di lavoro relativamente circoscritta, interamente situata all'interno del territorio di un *sum* che per diversi fattori⁵ costituisce un'eccezione "dalla norma", non devono stupire alcune differenze rispetto a quanto si può leggere in opere frutto di ricerche svolte in

⁴ Simóne di San Quintino, predicatore domenicano francese inviato nel 1247 presso "i Tartari" da papa Innocenzo IV, due anni dopo Giovanni da Pian del Carpine; Marco Polo, mercante veneziano e in seguito informatore e ambasciatore di Qubilai Khan, partito assieme al padre Niccolò e allo zio Matteo ventiquattro anni più tardi (1271); Giosafat Barbaro, politico e diplomatico veneziano che tra il 1436 e il 1452 si recò nei territori circostanti la colonia genovese di Tana sul Mar d'Azov controllati dall'Orda d'Oro - il khanato comprendente i territori nord-occidentali di quello che era l'impero mongolo - ormai in fase di disgregazione.

⁵ Oltre ad avere caratteristiche climatiche ed ecologiche diverse da quelle che si possono trovare in altre parti della Mongolia, abbiamo già visto nel precedente capitolo, ed emergerà ulteriormente in quello successivo, come il *sum* di Hanbogd stia attraversando un periodo di veloci cambiamenti che lo differenziano notevolmente anche dai *sum* limitrofi.

altre zone del paese. Anche attraverso lo studio di queste peculiarità sarà possibile avvicinarsi alla comprensione delle dinamiche mediante le quali i cambiamenti in atto - dovuti a fattori sia interni sia esterni, non sempre distinguibili nettamente - si ripercuotono sulla quotidianità delle persone che li vivono, sullo spazio in cui abitano e sui rapporti interpersonali.

Ritengo necessario incentrare il primo paragrafo su temi più generali dell'antropologia della casa per evidenziare le motivazioni e l'importanza dello studio delle abitazioni - strutture fisiche nelle quali la cultura si trova incorporata - come mezzo per studiare quella forma di umanità che le produce e le abita, per ripercorrere brevemente i diversi approcci sui quali si è concentrata la disciplina su questo tema e infine per delineare il tipo di orientamento che seguirò nell'analisi della *ger*.

3.1 Come studiare le abitazioni?

La casa, nella vita dell'uomo, travalica le contingenze, moltiplica i suoi suggerimenti di continuità: se mancasse, l'uomo sarebbe un essere disperso. Essa sostiene l'uomo che passa attraverso le bufere del cielo e le bufere della vita, è corpo e anima, è il primo mondo dell'essere umano (Bachelard 2006: 35).

La casa è davvero il primo mondo dell'essere umano. Sottolineare l'importanza dell'abitazione può apparire quasi banale o superfluo ma è proprio a causa della sua onnipresenza che si tende spesso a darla per scontata, a non considerare tutte le implicazioni più profonde che ha questo tipo di edificio. Offre sì riparo dalle «bufere

del cielo e della vita», dandoci un senso di protezione e conforto: un luogo in cui si è a proprio agio è quello in cui ci si sente “a casa”. È inoltre il primo agente di socializzazione, il principale luogo in cui impariamo le regole sociali e i simboli culturali da usare in seguito, fuori dalle mura domestiche.

Muovendosi in uno spazio ordinato, abitandola, il corpo “legge” la casa permettendo alla persona di arrivare alla padronanza degli schemi fondamentali della propria cultura (Carsten e Hugh-Jones 1995: 2). Bourdieu situa il principale meccanismo per l’inoculazione dell’*habitus* nell’oggettivazione delle opposizioni simboliche che si trovano all’interno della casa, dove le persone non imparano assimilando strutture mentali ma imitando le azioni degli altri (Bourdieu 2003). La casa cabila oggetto dei suoi studi è un microcosmo organizzato secondo le stesse opposizioni che ordinano l’universo, il luogo in cui lo spazio del corpo e quello cosmico sono integrati attraverso la pratica (Bourdieu 1980: 450). Le associazioni metaforiche tra “casa” e “persona” sono più profonde di una semplice analogia tra le parti: diversi lavori etnografici vertono proprio sulla connessione simbolica tra la casa e le rappresentazioni del corpo⁶, i quali fungono così spesso da analogia dell’altro che in alcuni casi è difficile distinguere quale dei due sia utilizzato come metafora (Carsten e Hugh-Jones 1995: 42-43; Lawrence e Low 1990: 473-474).

⁶ A tal proposito si vedano ad esempio il saggio di Stephen Hugh-Jones sulla casa tukanoana (Hugh-Jones 1995), l’opera di Suzanne Preston Blier sull’architettura Batammaliba, in particolare il quarto capitolo dal titolo *Houses are Humans: Architectural Self-images*, (Blier 1987: 118-139) e *La maison ou le monde renversé* di Pierre Bourdieu a proposito della casa cabila (Bourdieu 1980: 441-461).

Studiare le abitazioni ci permette quindi un accesso privilegiato ai due domini nei quali, secondo il primo Ingold⁷ (2000: 172), si svolge contemporaneamente la vita umana: il dominio sociale delle relazioni interpersonali e quello ecologico delle relazioni tra organismi. Tutti questi fattori, assieme ad altri che incontreremo nel corso di questo capitolo, rendono evidente l'importanza dello studio delle abitazioni, che in virtù della loro caratteristica di connettere tutti gli elementi essenziali della cultura sono state considerate alla stregua dei fatti sociali totali di cui parla Marcel Mauss (Ligi 2003: 127-128; Mauss 1991: 157; or. 1950). Inoltre, con le parole di Ligi:

[...] ogni riflessione sulla casa, a qualsiasi livello venga posta (livello antropologico, filosofico, architettonico, storico, ecc.), è sempre, in realtà, una riflessione sull'uomo e dunque studiare forme di case significa studiare, più o meno direttamente, forme di umanità (Ligi 2003: 114-115).

Sottolineate l'importanza e le potenzialità insite nello studio della casa rimane da capire quale sia l'approccio più proficuo da adottare nei confronti di questo tema. Appoggiandomi alla ricostruzione proposta dalle antropologhe statunitensi Denise Lawrence e Setha Low nel loro articolo dal titolo *The Built Environment and Spatial Form* (Lawrence e Low 1990), cercherò qui di ripercorrere brevemente le diverse modalità attraverso le quali la casa è stata analizzata all'interno delle scienze sociali, in particolare nell'antropologia.

⁷ Come si vedrà nel corso del paragrafo, Ingold ha in seguito preso le distanze da questa posizione, superando il dualismo cartesiano che tale divisione sottende mediante la proposta di una nuova prospettiva incentrata sull'abitare: la *dwelling perspective*.

Sin dalle teorie evuzioniste e funzionaliste di Morgan e Durkheim è presente l'idea che le *forme costruite*⁸ e il comportamento umano collettivo si adattassero e rafforzassero vicendevolmente. Oltre a fornire riparo dagli elementi, le forme particolari dell'ambiente costruito erano quindi uno specchio delle culture da cui erano prodotte: esse erano funzionali al mantenimento della società nel loro esprimere (o permettere) una data organizzazione sociale, struttura sociale o cosmologia. Nel suo saggio sulle variazioni stagionali delle società eskimo, Marcel Mauss (1904-5) dimostra il ruolo ricoperto dall'ambiente costruito in diversi livelli di adattamento e integrazione sociale: ecologico, sociale e simbolico. Rigettando spiegazioni diffusioniste o basate sulla conservazione del calore, collegò le maggiori dimensioni delle abitazioni invernali alla necessità di spazi che potessero ospitare i numerosi rituali collettivi svolti in quei mesi.

Se da una parte la tradizione struttural-funzionalista britannica seguì Durkheim e Mauss nel vedere l'ambiente costruito come parte essenziale dell'ordine sociale e simbolico, parte degli etnografi statunitensi, primi fra tutti Boas e i suoi allievi, seppur ancora legati a argomentazioni diffusioniste, iniziarono ad arricchire le descrizioni degli usi e dei significati con informazioni sui processi e tecniche di costruzione e sui tipi di materiali utilizzati.

⁸ Lawrence e Low usano l'espressione "forme costruite" (*built forms*) per indicare tipi particolari di "ambiente costruito" (*built environment*), definito come ogni alterazione fisica dell'ambiente naturale realizzata dagli esseri umani. Tra le forme costruite si annoverano sia costruzioni vere e proprie (case, templi...) sia spazi esterni perimetrati da confini precisi, fisicamente o simbolicamente marcati (territori di pascolo, giardini, strade...). A ciò aggiungono inoltre l'utilizzo di questa espressione per riferirsi a elementi specifici degli edifici o alle loro suddivisioni spaziali (Lawrence e Low 1990: 454).

L'antropologia sociale e culturale continuarono ad occuparsi, seppur spesso marginalmente, dell'analisi del *built environment* facendo emergere tre indirizzi prevalenti: l'analisi dell'organizzazione familiare in rapporto alle forme di abitazione; l'uso metaforico delle forme costruite per le relazioni sociali e simboliche; la pubblicazione separata dal resto dell'etnografia di un resoconto delle forme costruite e dei metodi di costruzione, descrizioni di cultura materiale spesso carenti sul lato della spiegazione.

Nel 1969 l'architetto Amos Rapoport, uno dei fondatori degli Environment-Behavior Studies⁹, segnalava come, nell'occuparsi di abitazioni e insediamenti (*dwelling and settlement*), l'antropologia non abbia spesso dedicato sufficiente attenzione all'argomento¹⁰ e come i riferimenti presenti nella letteratura siano solitamente di tipo descrittivo e non analitico (Rapoport 1969: viii). Rapoport è da collocare in un periodo, iniziato in seguito al secondo conflitto mondiale, in cui parte dell'architettura iniziò a interessarsi e a cercare ispirazione tra le società "primitive". A fianco di lavori ancora molto segnati da uno sguardo romantico ed esotizzante, furono prodotti studi basati su ricerche antropologiche, storiche e geografiche. L'interpretazione delle forme costruite ha seguito in questa fase diverse tendenze, spesso legate allo struttural-funzionalismo: vi si trovano sia approcci caratterizzati

⁹ Branca di studi multidisciplinare e multiprofessionale legata alla psicologia ambientale (*environmental psychology*) e incentrata sugli aspetti comportamentali ed esperienziali della relazione tra la persona e l'ambiente e delle loro implicazioni nel processo progettuale (Moore 1979).

¹⁰ Su simili posizioni troviamo anche Caroline Humphrey (1988), la quale sostiene che al di fuori di poche opere importanti - che comunque tendono a considerare le abitazioni solo come casi di simbolismo o cosmologia invece che soggetti di studio veri e propri - l'architettura è sempre stata trascurata (*neglected*) dall'antropologia, in particolare a livello accademico e di formazione.

dal determinismo delle tecnologie di costruzione, sia altri più inclini a considerare le *built forms* come qualcosa di integrato nel complesso culturale.

Il contributo più interessante di Rapoport consiste probabilmente nel suo rifiuto di spiegazioni monocausali e nell'invito a seguire un approccio olistico più incentrato sulla cultura, basato sulla convinzione che le forme costruite siano influenzate primariamente da fattori socio-culturali, che interagiscono con le condizioni ambientali, le limitazioni di materiali disponibili e i metodi di costruzione:

Gli edifici [...] seguono impulsi vari, spesso contraddittori e in conflitto tra loro, che interferiscono con i diagrammi, i modelli e le classificazioni semplici e ordinate che tanto ci piace realizzare. La complessità dell'uomo e della sua storia non possono essere racchiuse in formule precise, sebbene il desiderio di ciò caratterizzi il nostro tempo. Piuttosto che eliminare queste contraddizioni [...] si potrebbero rivedere i modelli più semplici in modo da preservare il senso delle contraddizioni e delle complessità delle relazioni tra abitazioni, insediamenti, cultura e la progressione dei conseguimenti umani (Rapoport 1969: 11-12).

Tra i punti di forza delle opere successive nate nell'ambito dell'architettura vi è sicuramente una grande attenzione ai dettagli nelle descrizioni e nelle rappresentazioni grafiche delle abitazioni, spesso assenti o carenti nei lavori antropologici. Ritengo utile, ai fini di questa sezione, seguire la suddivisione dei diversi studi proposta da Lawrence e Low (1990) in quattro diversi approcci principali: quelli che si focalizzano sull'organizzazione sociale (*social organization*);

gli approcci simbolici (*symbolic approaches*); le interpretazioni “psicologiche” dell’interazione dell’uomo con l’ambiente costruito; la produzione sociale delle forme costruite.

Le opere che si rifanno al primo di questi approcci, incentrato sull’organizzazione sociale, sono state spesso carenti sul lato del processo simbolico e sulla produzione sociale. Sono basate sulla corrispondenza tra particolari forme, sul numero e sul tipo di stanze, e determinati modi di organizzazione sociale. L’attenzione qui è maggiormente rivolta alle piante dell’abitazione (*dwelling plans*) piuttosto che sullo stile, sui materiali e le tecnologie utilizzati. Viene postulato un equilibrio tra le forme dell’abitazione e chi la abita: quando l’ambiente costruito cessa di soddisfare le necessità delle persone che vi abitano queste lo modificano o si spostano di conseguenza; allo stesso tempo il comportamento degli individui può modificarsi per meglio inserirsi nell’ambiente fisico. Sono diversi i contributi che si rifanno a questa linea d’analisi; da segnalare in particolare quelli relativi allo studio dei gruppi domestici, incentrato sulle variazioni della loro composizione - e in quale modo ciò è rappresentato nelle forme di abitazione - e sulla coincidenza tra cooperazione economica e sociale e l’unità abitativa¹¹.

Anche l’etnoarcheologia si è interessata agli attributi fisici delle abitazioni, dalle cui forme e dimensioni ricava informazioni sull’organizzazione sociale: Randall McGuire e Michael Schiffer (1983) sostengono che le forme costruite, viste come

¹¹ A proposito di ciò Lawrence e Low (1990: 461) citano però studi che mettono in dubbio la congruenza tra “confini sociali” (*social boundaries*) e “confini dell’abitazione” (*dwelling boundaries*).

prodotti di processi sociali, servono per fini utilitaristici, mediando le relazioni umane con l'ambiente naturale e soddisfacendo requisiti comportamentali. Alla funzione utilitaristica aggiungono inoltre i fini simbolici, come ad esempio l'espressione delle differenze di status.

Se la domanda di fondo che accomuna gli studi incentrati sull'organizzazione sociale verte sul come - e sul perché - le persone manipolano il *built environment* per soddisfare bisogni e desideri e su come le forme costruite permettono o inibiscono i comportamenti, il secondo approccio, definito "simbolico", è basato sulla concezione dell'ambiente costruito visto come espressione di strutture e processi mentali culturalmente condivisi. La domanda chiave in questo caso è: «Cosa significano le forme costruite e in che modo esprimono significati?» (Lawrence e Low 1990: 466). Con un'attenzione alle cosiddette "categorie native", questo filone vede il sistema di relazioni tra gli attributi fisici dell'abitazione imitare, o rappresentare, aspetti consci e inconsci della vita sociale. I processi culturali sono pensati essere il primo determinante delle forme costruite che, in quanto espressioni di cultura, rivestono un ruolo comunicativo, incorporando e veicolando significati tra individui e gruppi. L'ambiente costruito è solitamente visto corrispondere alle concezioni ideali di vita politica, sociale e religiosa del gruppo; la sua funzione è quella di riaffermare il sistema di significati e valori che il gruppo vede incorporati nel cosmo.

Le forme prese dagli studi simbolici sono diverse: tra le principali vi è quella che concepisce l'ambiente costruito come espressione diretta delle strutture politiche o

sociali, all'interno della quale si situano anche le ricerche sulla relazione tra abitazioni e l'identità singola o di gruppo.

Lévi-Strauss applicò l'approccio strutturalista a precedenti descrizioni etnografiche dell'ambiente costruito, leggendovi strutture soggiacenti fatte di opposizioni binarie (centro/periferia, sposato/celibe, cotto/crudo...). Tentò inoltre di risolvere le contraddizioni incontrate all'interno di una stessa società¹², nella quale coesistevano due diversi modelli concettuali di organizzazione spaziale del villaggio, ipotizzando una struttura ternaria che incorpora le due strutture contrapposte e che media le loro contraddizioni (Lévi-Strauss 1958: 147-154). Pur adottato da vari studiosi, l'approccio strutturalista incontrò numerose critiche, incentrate principalmente sull'assenza del riconoscimento di mutamento storico-sociale in un modello troppo statico e basato sull'analisi sincronica, focalizzato inoltre sulle pratiche cognitive a discapito della prassi e dell'azione.

Quest'ultimo concetto, il ruolo della pratica nella produzione e riproduzione dei significati e delle strutture nell'ordine socio-spaziale, rappresenta forse il maggiore contributo di Bourdieu al tema in questione. Per mezzo di esso l'autore cerca di superare uno dei grandi problemi che avvertiva nel modello strutturalista: il fatto che le strutture simboliche fossero prerogativa dell'analisi dell'etnologo piuttosto che essere presenti nella "testa dei nativi". L'introduzione del concetto di *habitus*, chiave della sua teoria basata sulla pratica, fornisce una spiegazione sul modo in cui i nativi

¹² Riferendosi in particolare all'analisi fatta da Paul Radin del villaggio winnebago, situato nell'area dei grandi laghi americani.

riproducono la struttura esistente pur senza la completa consapevolezza di come ciò si ripercuote sulle strutture. La sua attenzione alla dimensione spaziale dell'azione costituisce un importante contributo teorico alla comprensione delle dinamiche di interazione dell'uomo con l'ambiente costruito; riconnettendo, con Giddens¹³, l'azione al tempo oltre che allo spazio, prende inoltre le distanze dal sincronismo proprio dello strutturalismo di Lévi-Strauss.

Anche se non rientrano all'interno dell'approccio simbolico, i lavori di Ben Hillier e Julienne Hanson (Hillier 2007, or. 1996; Hillier e Hanson 1984) poggiano la loro analisi della relazione tra *built forms* e organizzazione sociale su modelli simili a quelli strutturalisti di cui si è trattato. La sintassi descrittiva dell'ambiente costruito, fulcro di *The Social Logic of Space*, suppone l'ordine spaziale e quello sociale generarsi l'un l'altro, escludendo così la presenza di una struttura sottostante che abbia la funzione di creare le *built forms*. Le due opposizioni su cui gli autori basano le loro analisi¹⁴ sono quelle tra distribuzione simmetrica e asimmetrica dello spazio e tra disposizioni di spazio inclusive e additive. Le forme costruite non solo esprimono ma dirigono e formano i processi riguardanti le interazioni sociali e controllano le relazioni ospitante-ospitato e membri-non membri della comunità (*insider-outsider*).

¹³ Nella teoria della strutturazione da lui proposta, Anthony Giddens sostiene che lo spazio debba essere incorporato nella teoria sociale non come ambiente ma come fondamento per il verificarsi dell'azione sociale. La teoria di Giddens ha il pregio di collegare l'azione sociale a livello dell'individuo (microanalisi) col livello della struttura sociale (macroanalisi) per mezzo dell'*agency* umana, la pratica sociale diventa la base del cambiamento della struttura sociale. La strutturazione consiste nel processo mediante il quale socializzazione e riproduzione sociale si sovrappongono attraverso la formazione reciproca dell'individuo e della società (Lawrence e Low 1990: 489).

¹⁴ *L'alpha-analysis*, analisi sintattica degli insediamenti, e la *gamma-analysis*, metodo di analisi per le strutture interne dei singoli edifici che rappresentano la cellula primaria dell'*alpha-analysis* (Hillier e Hanson 1984: 90; 143).

Nelle loro opere vi è una critica delle analisi applicate lungo tutto il XX secolo per studiare le relazioni con l'ambiente che pongono la società in primo piano (*environment relation society first*) seguendo il paradigma di spazialità (*spatiality paradigm*). Secondo questo paradigma le forme dell'ambiente sono considerate il prodotto delle dimensioni spaziali dei processi sociali.

Il paradigma di spazialità sostiene che lo spazio non abbia un'esistenza indipendente dall'*agency* sociale, e che quindi non sussista la possibilità che lo spazio abbia leggi proprie e sicuramente che non abbia *agency* nelle questioni umane. L'approccio di sintassi spaziale (*space-syntax approach*) propone la risposta opposta a questi tre postulati. Il comportamento sociale dello spazio può essere compreso solamente capendo il suo potenziale di agire (*behave*), e ciò significa studiare lo spazio stesso come un fenomeno variabile. Non solo lo spazio si comporta secondo leggi quando manipolato, queste leggi sono i mezzi tramite i quali ha un'*agency* nelle questioni umane - non *agency* nel senso del vecchio determinismo spaziale ma nel senso che le configurazioni spaziali forniscono le condizioni per l'emergenza di differenti tipi di complessità nelle questioni umane [...] e il fatto che gli esseri umani manipolino coscientemente e in maniera consistente lo spazio per fini sociali (Hillier 2008: 228).

Hillier e Hanson propongono quindi di rovesciare la prospettiva: nel paradigma di sintassi spaziale pongono l'ambiente in primo piano (*environment first*) per vedere la prova di processi sociali nelle forme spaziali dell'ambiente costruito. Pur partendo da presupposti validi e fornendo interessanti informazioni a partire dallo studio della pianta di un insediamento o di un edificio, ritengo che il tipo di analisi da loro

proposto pechi principalmente nell'ignorare l'ambiente esterno all'insediamento (per quanto riguarda l'*alpha analysis*) o all'edificio (nella *gamma analysis*). Non credo che riconoscere il fatto che le caratteristiche dell'ambiente in cui si inserisce una forma costruita giochino un ruolo importante, assieme a fattori di altro tipo, nelle forme e nell'organizzazione spaziale di un insediamento significhi ricadere in paradigmi deterministici; ritengo invece che integrare tale analisi con considerazioni sull'ambiente circostante possa costituire una modalità di lavoro più proficua.

Per concludere la sezione relativa all'approccio simbolico voglio qui ricordare i lavori che si focalizzano sull'importanza dell'ambiente costruito per l'efficacia del rituale - e su come il *built environment* acquisti significato mediante la performance del rituale stesso - e quelle basate sull'applicazione delle teorie della metafora all'ambiente costruito, vista come prima espressione culturale e come mezzo che permette all'uomo di passare dall'astratto al concreto e tangibile. Lawrence e Low citano a questo proposito le opere di James Fernandez, affiancato poi da molti altri studiosi che hanno applicato questa teoria per analizzare il *built environment* come un sistema di significati culturali espresso simbolicamente. L'utilizzo della metafora è stato esteso da alcuni autori al corpo, consentendo di collegarlo al paesaggio, al mito e alla cosmologia; ho già citato in precedenza il lavoro di Blier, che combina l'interpretazione strutturalista delle forme di abitazione e della cultura alla metafora del corpo umano (Blier 1987).

Le interpretazioni “psicologiche” dell’interazione umana con l’ambiente costruito, spesso appannaggio più degli psicologi che dell’antropologia, pongono enfasi a livello dell’individuo, e dei suoi processi mentali, a discapito dell’analisi collettiva. All’interno di questo filone gli approcci più proficui sono stati quello psicosimbolico (*psychosymbolic approach*), debitore delle teorie psicoanalitiche di Freud e Jung e quello psicoculturale (*psychocultural approach*), applicato soprattutto allo studio della percezione spaziale e dell’orientamento in quanto tratti genetico/culturali e quindi all’analisi trans-culturale dei diversi modi di percezione.

Contributo fondamentale al tema in questione è infine quello offerto dalle teorie della produzione sociale (*social production theories*) delle forme costruite, incentrate sulle forze economiche, politiche e sociali che producono il *built environment* e sull’impatto di quest’ultimo sull’azione sociale. I concetti dominanti che accomunano questi studi sono quelli di produzione e riproduzione sociale, prioritari a quello di cultura. Tra i vari indirizzi presi da questo tipo di approccio vanno segnalati gli studi svolti in ambito urbano e quelli incentrati sulla storia sociale delle *built forms*, all’interno dei quali trovano posto le esplorazioni delle relazioni tra potere e spazio di Michael Foucault (specialmente in Foucault 1976). L’architettura, nell’opera di Foucault, è una tecnologia politica che, come altre, fornisce una gamma di modi per unire conoscenza e potere, il cui fine è quello di creare corpi docili: «è docile un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato» (Foucault 1976: 148).

Aver delineato tutti questi differenti indirizzi di ricerca attorno al tema dello studio delle forme costruite mi permette di arrivare a parlare della prospettiva esposta da Tim Ingold, a mio avviso l'approccio più interessante e innovativo tra quelli proposti recentemente. Mosso dal desiderio di superare la concezione dell'uomo come essere la cui esistenza è divisa tra natura e cultura, organismo e persona, corpo e mente, Ingold ritenne che per avvicinarsi alla comprensione del nostro interagire creativo col mondo fosse necessaria la formulazione di un nuovo modo di pensare gli organismi e le loro relazioni con l'ambiente, una nuova ecologia. Appoggiandosi principalmente alla biologia, in particolare ai lavori di alcuni biologi dello sviluppo lontani dalle correnti neo-darwiniste maggioritarie, alla psicologia ecologica (*ecological psychology*) di James Gibson (1986; or. 1979), alla fenomenologia di Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty¹⁵, formulò la cosiddetta "prospettiva dell'abitare" (*dwelling perspective*), in contrapposizione alle posizioni più convenzionali che racchiude sotto la dicitura di "prospettiva del costruire" (*building perspective*), caratterizzata dalla separazione tra il mondo e chi lo percepisce, il quale deve ricostruirlo nella sua mente prima di poter interagire con esso¹⁶. I mondi

¹⁵ Le tre fonti di ispirazione hanno secondo Ingold almeno due cose in comune: il rovesciamento del primato della forma sul processo - sostenendo che la vita non consista nel rivelamento di forme pre-esistenti ma nel processo stesso per mezzo del quale le forme sono generate e mantenute - e soprattutto il fatto che pongano come punto di partenza l'agente nel suo ambiente (*agent-in-its-environment*), *l'essere nel mondo* della fenomenologia, in opposizione all'idea di individuo che si confronta col mondo "là fuori" (Ingold 2000: 173).

¹⁶ In merito a questo tipo di prospettiva Ingold cita la concezione di cultura esposta da Clifford Geertz, definita come «l'imposizione di un quadro di riferimento simbolico arbitrario sulla realtà», realtà vista come un mondo naturale esterno fonte di materiali e sensazioni per i diversi progetti di costruzione culturale (Ingold 2000: 178).

quindi, secondo questa prospettiva, sono già fatti prima di essere abitati; gli atti di abitazione sono preceduti dagli atti di creazione del mondo.

La *dwelling perspective* da lui proposta rovescia queste concezioni, ponendo come dichiarazione fondante della prospettiva una citazione di Heidegger in cui sostiene che gli uomini non abitano perché hanno costruito, bensì costruiscono e hanno costruito perché abitano, spiegandola con le seguenti parole:

[...] ciò che le persone costruiscono, che sia nella loro immaginazione o sulla terra, origina dalla corrente delle loro attività nei contesti relazionali specifici del loro coinvolgimento pratico con l'ambiente circostante. Gli edifici, quindi, non possono essere compresi come un semplice processo di trascrizione di un progetto pre-esistente del prodotto finito su un substrato materiale grezzo. È vero che l'essere umano [...] ha la capacità di immaginare le forme prima della loro realizzazione, ma questo immaginare è a sua volta un'attività svolta da persone reali in un ambiente reale piuttosto che da un intelletto disincorporato che si muove in uno spazio soggettivo all'interno del quale sono rappresentati i problemi che cerca di risolvere (Ingold 2000: 186).

Ritengo utile per l'analisi che mi appresto a fare relativamente allo spazio domestico della *ger* mongola, adottare come punto di partenza quello elaborato da Ingold e in particolare la sua concezione per la quale le forme degli edifici originano come un tipo di cristallizzazione dell'attività umana all'interno dell'ambiente, che permette di superare il criterio progettuale inizialmente sostenuto anche da Ingold (cfr. Ligi 2003: 120-121):

Costruire, quindi, è un processo continuamente in corso, fintanto che le persone abitano (*dwell*) in un ambiente. Non ha inizio qui, con un progetto (*plan*) pre-formato, e fine là, con l'artefatto concluso. La "forma finale" non è che un momento effimero nella vita di ogni caratteristica (*feature*), quando corrisponde all'obbiettivo umano, estrapolato dal flusso dell'attività intenzionale (Ingold 2000: 188).

Chiarita la prospettiva da cui intendo partire nel corso di questa trattazione, mi servirò di diversi approcci dello studio delle forme costruite elencati precedentemente, nella convinzione che per utilizzare la casa come lente per la comprensione delle interazioni di una società con il proprio ambiente sia necessario integrare l'analisi storica allo studio dei significati simbolici, delle rappresentazioni cosmologiche e delle pratiche che in essa si svolgono:

Le analisi e l'interpretazioni degli edifici non possono essere compresi separatamente dalle forze istituzionali sociali ed economiche che influenzano continuamente gli attori, né l'interpretazione dei significati simbolici può essere separata da queste forze storiche (Lawrence e Low 1990: 492).

Nello specifico, dedicherò il prossimo paragrafo all'evoluzione storica del tipo di abitazione in esame e il successivo alla struttura fisica della *ger* e alla procedura mediante la quale viene allestita ad ogni spostamento.

3.2 «Queste sue trabacche alcune si disfanno...»

Prima di ricostruire la storia della *ger*, dalle sue origini ai suoi usi contemporanei, è innanzitutto necessario chiarire l'uso e il significato dei termini che verranno utilizzati. Sotto la voce *rəp ger* del suo dizionario mongolo-inglese, Lessing (1960) propone diversi significati raggruppati in due accezioni: se la seconda può essere tradotta con i termini italiani "contenitore", "ricettacolo", "astuccio"¹⁷, la prima racchiude significati più direttamente connessi all'ambiente domestico quali "casa" (intesa sia come *home* sia come *house*), "abitazione", "domicilio", oltre che la "yurta" propriamente detta¹⁸.

Il termine di origine turca *yurt*, da cui proviene l'italiano *yurta*, è entrato per mezzo del russo nel vocabolario di molte altre lingue per indicare i vari tipi di abitazione mobile in legno e feltro che vedremo nel corso di questo paragrafo. Chiamare *yurta* questo tipo di tende costituirebbe in realtà un caso di denominazione impropria, dal momento che nessuno dei gruppi di pastori nomadi dell'Asia Centrale, oggi come in passato, lo ha mai utilizzato in questo senso. *Yurt* è presente in varie lingue turche con il significato di "territorio", "terra d'origine" o "luogo dell'accampamento", mai come "tenda", per indicare la quale queste lingue usano termini come *ev* (in turco e azero), *öy* (in baschiro e turkmeno) o *iüy* (in kazako

¹⁷ Ad esempio in composti quali *аяганы гэр ayagany ger*, "contenitore per tazze o ciotole"; *хутганы гэр butgany ger*, "fodero del coltello"; *нүдний гэр нүднii ger* "orbita oculare".

¹⁸ Il lessema di base nella sua prima accezione può inoltre formare numerosi composti e locuzioni, alcuni dei quali citati da Lessing, con riferimento alla sfera familiare tra cui *айл гэр ail ger* e *гэр бүл ger bül* "famiglia" e *гэр авах ger avah* "comprare casa" o "sposarsi, prendere moglie".

e kirghiso), che hanno tutti il significato più ampio di “abitazione” (Andrews 1997: 5; Stronach 2004: 9). Nel corso della presente trattazione utilizzerò il termine “yurta” per indicare, in generale, ogni tipo di tenda a base circolare e ricoperta di feltro usata dalle popolazioni dell’Asia centrale; riserverò invece l’uso del mongolo *ger* per riferirmi alla yurta in uso in Mongolia nella sua forma contemporanea, sia per sottolineare l’ambito relativamente ristretto della mia ricerca, sia per evidenziare le peculiarità locali della struttura.

Il dibattito tuttora in corso sulle origini e sull’antichità della yurta è stato arricchito nel 1999 dalla pubblicazione di *Felt Tents and Pavillions* (Andrews 1999), l’esauriente opera in due volumi di Peter Andrews, divenuta ormai punto di riferimento obbligatorio per gli studi che si occupano di questo tema. All’interno della sezione dedicata alle tende mongole, Andrews afferma che, a differenza di quanto spesso sostenuto, l’attuale conformazione della yurta caratterizzata dalle pareti in graticcio (*trellis tent*), è stato un conseguimento relativamente recente nella storia delle tende in Eurasia.

L’autore fa precedere all’introduzione delle *trellis tent*, la cui struttura sarà analizzata dettagliatamente nel corso del prossimo paragrafo, altre due categorie di tende utilizzate precedentemente nelle steppe eurasiatiche: le *bender tent*, che Andrews sostiene fossero utilizzate, tra le altre, da popolazioni nomadi iraniche almeno dalla seconda metà del II millennio a. C., costituite da sottili pali flessibili in legno infilati nel terreno, piegati in modo da formare un arco e legati assieme alla

sommità (Andrews 1999: 5-6) e le *ribbed tent*, caratterizzate da lunghi montanti curvi in legno che nella parte inferiore poggiavano direttamente sul terreno, a cui erano ancorati per mezzo di picchetti, mentre in alto venivano uniti radialmente a un cerchio, sempre in legno, che fungeva da tetto (Andrews 1999: 179).

Un esempio di questo tipo di tenda si può trovare raffigurato, in maniera stilizzata, nel primo dei cinque registri concentrici di decorazioni che ornano l'interno della cosiddetta "ciotola di Arjan" (*Arjan bowl*, Fig. 30), trovata nel 1982 assieme a oggetti in metallo tra i resti della tomba di Kidin-Hutran, un regnante locale del periodo neo-elamita (c. 1000-539 a.C.), nei pressi della città di Behbahan nel sud ovest dell'Iran.

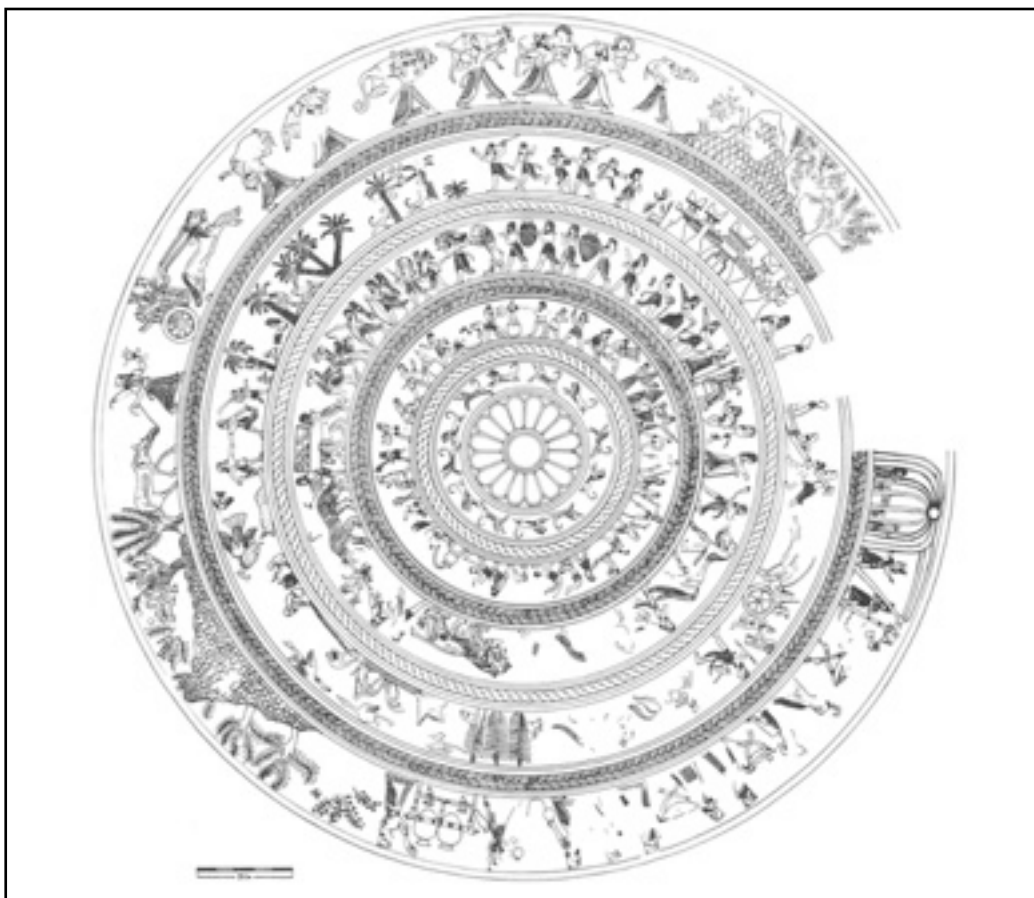


Fig. 30 Riproduzione dei cinque registri dell'*Arjan bowl* (Majidzadeh 1992: 132).

Nonostante sia da inserire in un contesto stilistico tipico delle incisioni fenicie (Alvarez-Mon 2004), la presenza di numerosi elementi specificamente elamiti nelle decorazioni ha spinto Yousef Majidzadeh (1992: 136-138) e David Stronach (2004: 11) a sostenere la località della realizzazione, datata attorno al 600 a.C., pochi anni prima della conquista dei Medi da parte di Ciro il Grande (559-530 a.C.) e la conseguente fondazione del primo impero persiano. Stronach ricava da questa prima testimonianza la deduzione che la *ribbed tent*, primo vero esempio di yurta a cupola, non possa essere considerata un'innovazione esclusivamente turca e che fosse già diffusa nelle steppe centroasiatiche nel VII secolo a.C. Allo stesso tempo, considerato l'elevato status sociale di Kidin-Hutran, è legittimo supporre con Stronach (2004: 12) che la tenda in cui alloggiava sia un esempio del modello tecnologico più avanzato disponibile in quel periodo, cosa che confermerebbe la precedenza cronologica della *ribbed tent* sulla *trellis tent* sostenuta da Andrews (1997: 179).

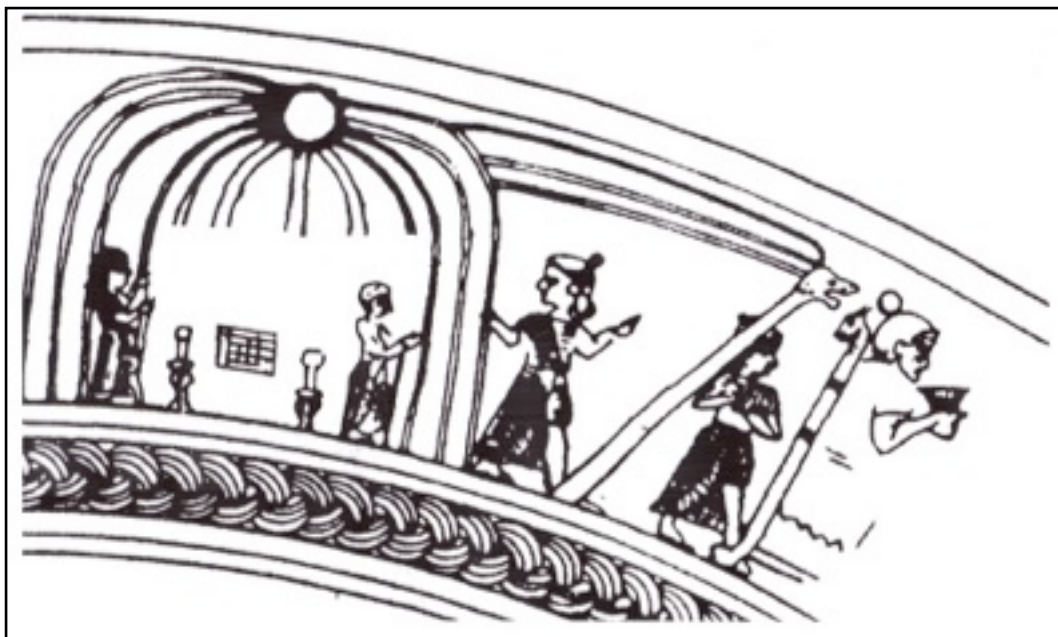


Fig. 31 Particolare della *ribbed tent* nel primo registro di decorazioni (Stronach 2004: 12).

Il disegno che raffigura il particolare della *ribbed tent* (Fig. 31) è stato modificato da Vatandust eliminando la parte inferiore di alcuni montanti in modo tale da mettere in evidenza gli occupanti della tenda. L'artista che aveva decorato la ciotola aveva omesso l'usuale copertura in feltro, anche per far risaltare la struttura della *ribbed tent*. In questo senso, salta allo sguardo la rappresentazione poco realistica del cerchio posto alla sommità dei montanti, raffigurato in posizione verticale, probabilmente a indicare il suo ruolo essenziale nella struttura. Si può inoltre notare un'altra differenza rispetto alle *ger* contemporanee: la porta, pur sembrando già in legno vista la sua rigidità, è vincolata sulla sommità invece che sul lato.

Stronach (2004: 13-14) riporta un'ulteriore testimonianza di grande interesse per quanto riguarda la diffusione della *yurta*, risalente a un periodo - la seconda metà del VI secolo - caratterizzato dal picco dell'emigrazione di genti sogdiane in Cina, al tempo profondamente coinvolte nei commerci carovanieri tra quel paese e l'occidente. Si tratta di uno dei pannelli verticali incisi e dipinti, parti integranti del giaciglio funebre di stile cinese che alcuni *sabao*¹⁹ sogdiani di alto rango commissionavano per le loro tombe, fonti preziose per ricavare numerose informazioni dello stile di vita sogdiano - come ad esempio la pratica dello zoroastrismo - e allo stesso tempo del loro livello di integrazione nella società cinese presso la quale risiedevano.

¹⁹ I *sabao* erano i capi carovana, fulcro delle comunità sogdiane che risiedevano in gran parte delle città della Cina settentrionale del periodo. Ben integrati, erano investiti del grado di mandarino nell'organizzazione gerarchica cinese (Vaissière 2003: 24).



Fig. 32 Particolare del pannello funebre di An Jia (Vaissière 2003: 24).

Il particolare del pannello riportato nella Fig. 32 ritrae il committente dell'opera An Jia, *sabao* e ambasciatore sogdiano sepolto a Xian nel 579 la cui famiglia era originaria di Bukhara, intento a negoziare con un *khagan* turco nella tenda di quest'ultimo. Possiamo capire dal tappeto a frange e dalla pelle di tigre che la ricopre che si tratta di una *yurta* di alto rango ma ciò che suscita particolarmente l'interesse di Stronach sono le pareti quasi verticali della stessa, che lo fanno propendere verso un'interpretazione che la racchiude nella categoria delle *trellis tent*, delle quali rappresenterebbe la prima testimonianza.

Per ricapitolare, integrando le proposte di Stronach alla cronologia di Andrews, possiamo far risalire la prima forma delle tende in questione (*bender tent*) almeno alla seconda metà del II millennio a.C., l'introduzione della *ribbed tent* all'inizio del primo

millennio a.C. - considerato che era già ben diffusa nel 600 a.C. - mentre per l'affermazione delle moderne *trellis tent* bisognerà aspettare il 560 d.C.²⁰

Uscendo dall'ambito generale delle steppe eurasiatiche e addentrandoci nello specifico della situazione mongola, si nota che le testimonianze non sempre attendibili impediscono la realizzazione di una ricostruzione precisa: secondo Andrews non esiste alcuna prova definitiva che confermi l'utilizzo diffuso tra i mongoli di *trellis tent* sotto il dominio di Gengis Khan²¹ (m. 1227); la prima testimonianza certa è una fonte cinese del 1236²². Partendo da ciò, affiancato ad altre fonti e indizi linguistici, l'autore suggerisce che l'emergenza della *trellis tent* mongola, la *ger* con la struttura attuale, possa essere spiegata «mediante la fusione di una preesistente tenda mongola in feltro [...] e la forma turca» (Andrews 1999: 459), situando così l'origine della *trellis tent* tra le popolazioni turche.

Uno degli oggetti più menzionati nella Storia segreta dei mongoli è proprio la *ger*, ma raramente sono presenti descrizioni della stessa. Michael Gervers e Wayne Schlepp sostengono che, oltre a indicare la struttura circolare in legno rivestita di feltro, nel testo in questione "*ger*" si possa riferire a tipi di tenda differenti rispetto

²⁰ Stronach (2004: 15) propone in verità, seppure con molta prudenza, di retrodatare l'introduzione di quest'ultima forma alla metà del I millennio a.C. sulla base di ritrovamenti di schermi flessibili per il vento, realizzati in canna o con giunchi, supposti essere disposti all'esterno del perimetro delle *trellis tent*, tuttora in uso presso i kirghisi.

²¹ Sempre Stronach (2004: 18) riporta però il ritrovamento di una *trellis tent* nella tomba di una persona comune sepolta sui monti Hentii in epoca gengiskhanide che, oltre a costituire la prima prova della diffusione di questo tipo di tenda tra i mongoli, secondo l'autore avvalorata la sua ipotesi che considera *trellis tent* le yurte raffigurate nei pannelli sogdiani citati precedentemente.

²² Si tratta dell'opera cinese *Heida Shilue* (Breve resoconto sui Tatars Neri), scritta da Peng Daya, ufficiale della dinastia Sung, e commentata nel 1237 da Xu Ting, inviato presso la corte mongola (Gervers e Schlepper 1997: 99-100).

alla yurta e citano due casi in cui è usato per indicare un riparo ricoperto d'erba e uno fatto di ramoscelli (en. *twig*) d'olmo (Gervers e Schlepp 1997: 96). All'interno della stessa opera inoltre, la parola *ger* ricorre sette volte affiancata al termine *tergen* "carro", che gran parte dei traduttori europei ha interpretato come un carro sul quale era posizionata una *ger* montata, all'interno della quale i mongoli vivevano, confermando così la descrizione fatta da Guglielmo di Rubruk di una gigantesca tenda su carro trainata da ventidue buoi disposti in due righe da undici rappresentata nella Fig. 33 (Di Rubruk 2011: 19-21).



Fig. 33 Illustrazione della tenda trainata da ventidue buoi realizzata nel 1871 da Henry Yule sulla base della descrizione di Guglielmo di Rubruk (Gervers e Schlepp 1997: 110).

Gervers e Schlepp sono però convinti che si tratti di un errore di traduzione da inserire nell'immagine distorta e stereotipata che i sedentari hanno avuto delle popolazioni nomadi sin dalla descrizione degli Sciti presente nella *Geografia* di Strabone: «Le tende dei nomadi sono di feltro e piantate su carri sui quali

abitano» (Ambrosoli 1833: 199). Questo fraintendimento dello stile di vita nomade si è riprodotto in numerose descrizioni prodotte da viaggiatori successivi che dovevano riconfermare lo stereotipo per poter essere considerati autorevoli.

Dalla comparazione tra la Storia segreta dei mongoli e le testimonianze di Guglielmo di Rubruk e Giovanni da Pian del Carpine, dell'ufficiale cinese Peng Daya e del suo commentatore Xu Ting, di Marco Polo e Ibn Battuta, propendono infine per un'interpretazione che sostiene la presenza nella Mongolia del XIII secolo di carri a due ruote coperti da strutture permanenti in feltro²³, solitamente colorato di nero e impermeabilizzato con sego o con latte di pecora, non assimilabili alle yurte, usati durante gli spostamenti stagionali, a fianco di carri per il trasporto delle yurte smontate. Sostengono infatti che in nessun caso le occorrenze di "*ger tergen*" nella Storia segreta si riferiscono a una yurta montata su carro (secondo loro mai esistita nelle steppe eurasiatiche), e che si debbano piuttosto tradurre con "tende e carri", espressione che si può riferire sia al cerchio di tende e carri utilizzato come recinto per il gregge di pecore sia, in senso lato, alle "famiglie", "nuclei familiari" (*household*) (Gervers e Schlepp 1997: 98-103).

La situazione che possiamo delineare per la Mongolia è quindi più complessa e variegata di quanto si potrebbe supporre: tra il tempo di Gengis Khan e quello delle testimonianze dei viaggiatori arabi ed europei erano presenti differenti tipi di abitazioni mobili e la predominanza della *ger* moderna non era ancora attestata. Il

²³ Di cui si trova testimonianza anche nei brani di Simone di San Quintino e Marco Polo che ho riportato nell'introduzione a questo capitolo.

trasporto delle tende smontabili era inoltre svolto sia mediante carri a due ruote, sia caricandole direttamente sul dorso degli animali da soma, solitamente cammelli, pratiche ancora in uso nella Mongolia del Novecento (Figg. 34 e 35) e che come vedremo nel prossimo capitolo sono in buona parte del paese ormai rimpiazzate dall'utilizzo di mezzi a motore: automobili o camion.



Fig. 34 Una *ger* trasportata su carri nel Gobi centrale nel 1957 (Gervers e Schlepp 1997: 113).



Fig. 35 *Ger* trasportata su cammelli, Zereg sum, Hovd aimag, 1990 (Gervers e Schlepp 1997: 109).

Un tratto che accomuna la gran parte delle strutture di cui si è trattato in questo paragrafo è l'utilizzo del feltro (*isgei* o *sisgei* nella Storia segreta, эсгий *esgii* in mongolo *halh*), materiale che merita una breve considerazione a sé stante. A dispetto delle numerose occorrenze all'interno della Storia segreta di termini indicanti indumenti e stoffe, il feltro ricorre solo quattro volte, in quanto dato per scontato nel contesto nomade eurasiatico. Le due occorrenze più rilevanti in questa sede sono quelle ai paragrafi 202 e 203: *sisgei to'urqatu ulus* "gente con le pareti della tenda in feltro" e *isgei tu'urqatan* "quelli con le pareti della tenda in feltro", che Gervers e Schlepp interpretano come implicanti una distinzione di classe, paragonabile all'abitudine di Gengis Khan di riferirsi alle popolazioni nomadi turco-mongole nei suoi proclami come "la generazione che vive in tende di feltro", per distinguerle dai popoli sedentari soggiogati (Gervers e Schlepp 1997: 93-94).

L'importanza del feltro in Mongolia non è limitata alla realizzazione di indumenti e *ger*: abbiamo già visto nel capitolo precedente che di questo materiale erano solitamente costituiti gli *onggon* degli sciamani, come testimonia frate Odorico da Pordenone attorno al 1320 (Andreose 2000); Berthold Laufer (1930: 14-15) ne riporta invece sia il ruolo fondamentale durante le cerimonie di incoronazione dei khan mongoli, sia il carattere sacro che continua a rivestire nella Mongolia contemporanea, riferendosi al feltro bianco su cui siede la sposa durante il matrimonio, all'augurio di felicità e benessere che implica il far sedere un ospite su

un tappeto di feltro e al tabù linguistico che impone alle donne di usare eufemismi come *зүлхай* *zulhai* per riferirvisi.

Sebbene nella maggior parte delle aree geografiche la produzione di questo tessuto non tessuto²⁴ sia associata all'utilizzo del telaio per produrre tappeti e tessuti di vario genere, non è questo il caso della Mongolia. Le motivazioni possono essere almeno due: i rigidi inverni dell'Altopiano mongolo hanno sempre richiesto l'utilizzo di indumenti fatti con le pellicce di animali, spesso provenienti da settentrione; allo stesso tempo il successo dell'economia pastorale e i costanti contatti con le popolazioni sedentarie limitrofe hanno permesso agli abitanti delle steppe di procurarsi tramite scambi i tessuti di cui necessitavano e di prosperare senza dover ricorrere all'utilizzo del telaio (Gervers e Schlepp 1997: 93; 95).

Anche il feltro, così come la *ger*²⁵, offre un esempio di come un tratto culturale sentito come caratterizzante e identitario possa svelare, a una più attenta analisi, l'intricata rete di comunicazioni, scambi e contatti che ne hanno reso possibili l'emergenza, l'adozione e la diffusione. Il ruolo così centrale ricoperto dal feltro tra le stoffe utilizzate dai mongoli non sarebbe stato possibile se questi avessero vissuto isolati dalle popolazioni limitrofe; abbiamo inoltre visto nel corso del paragrafo come per arrivare alla forma odierna della *ger* mongola, che rappresenta oggi una

²⁴ Il feltro non è da considerarsi un tessuto in quanto viene prodotto tramite processi meccanici e chimici che causano l'infeltrimento delle fibre. Ciò è ottenuto arrotolando, percuotendo e pressando i bioccoli di lana (generalmente di pecora ma si può utilizzare anche il pelo di altri animali quali il cammello e la capra) a cui vengono aggiunti acqua e grasso o sapone. Questa lavorazione, che dura diverse ore, causa la compenetrazione delle microscopiche squame corticali che rivestono la superficie dei peli, garantendo così la legatura delle fibre (Laufer 1930; Batchuluun 2003).

²⁵ Si rimanda a tale proposito all'articolo di Christina Sauer sul ruolo ideologico della *ger* nella Mongolia post-socialista (Sauer 2001).

delle icone più simboliche della “mongolicità” (Fig. 35), sia stato necessario chiamare in causa le connessioni tra popolazioni iraniche, turche e mongole passando per sogdiani e cinesi.



Fig. 35 *Ger di fiori* (цэцгэн гэр *tsetsgen ger*) allestita nella piazza principale di Ulan Bator in occasione del *Naadam*. Foto: N. Imoli (10/07/14)

3.3 Montare una *ger* nell'abitato di Hanbogd



Fig. 36 *Ger* della madre di Tsetseg senza scheletro e rivestimento. Foto: N. Imoli (14/09/14)

Dopo aver trascorso alcuni giorni in campagna nella *ger* di Enhculuun e sua moglie Altancimeg, una delle sorelle minori di Tsetseg, oggi siamo tornati a Hanbogd verso mezzogiorno per andare ad aiutare ad allestire la *ger* invernale dove abita la loro madre. Della nostra famiglia eravamo solo io, Battengel e Mandahaa; Tsetseg e Doljin erano tornate a casa a preparare i *банши* *bansh*²⁶ che abbiamo mangiato una volta finito il lavoro. Quando siamo arrivati all'interno della staccionata (*хашаа* *hashaa*) che racchiude il cortile erano già tutti all'opera: due sorelle di Tsetseg e i loro figli (una di circa tredici anni e uno di diciassette) avevano già rimosso la struttura della *ger* estiva che appariva così "nuda", svelando il suo contenuto (Fig. 36).

²⁶ Ravioli simili ai *buuz* ma più piccoli e completamente sigillati. Vengono di solito consumati in brodo (*банштай шөл* *banshtai shöl*); o cotti nel tè assieme a riso o miglio (*цагаан/шар будаатай банштай цай* *tsagaan/shar будаатай banshtai tsai*).

Tra questa e lo spazio lontano qualche metro dove iniziamo a disporre circolarmente le sei²⁷ pareti in graticcio (хана *hana*), sono adagate le coperte in feltro (туурга *tuurga*) che vanno a ricoprire le pareti della *ger* e i numerosi pali (унь *un'*) arancioni decorati su due facce che collegano le pareti al cerchio superiore del tetto (тооно *toono*). Una volta posizionati i *hana* in cerchio per formare il perimetro della struttura, e averli legati tra loro e al telaio della porta (хаалга *haalga*), sempre posizionato verso sud, per mezzo di cordini in lana di cammello (хошлон *hoshlon*), tendiamo in alto e in basso due fettucce in nylon che dagli stipiti corrono attorno a tutta la circonferenza dei *hana*.

A quel punto sono arrivati anche Oyuunbat, il figlio di ventidue anni di una delle sorelle maggiori di Tsetseg, e suo nipote di circa quattro anni²⁸, Anhbayar. Il secondo si è subito messo a giocare con la sabbia assieme a Mandahaa, mentre con l'aiuto di Oyuunbat issiamo il *toono* sui due pilastri (багана *bagana*) al centro della circonferenza e iniziamo a infilare gli *un'* negli ottanta fori radiali del *toono* (Fig. 37). Gli *un'* sono fissati al *hana* per mezzo di un laccio di cuoio chiamato унийн сагалдрага *uniin sagaldraga*. Leghiamo quindi un peso²⁹ al *toono* con una corda detta

²⁷ La *ger* di cui sto parlando aveva appunto sei *hana* ma il numero può variare di pari passo con la grandezza dell'abitazione. Gran parte delle *ger* che ho visitato a Hanbogd erano costituite da cinque o sei *hana* ma se ne possono trovare di più piccole e di più grandi. Ovviamente anche il numero degli *un'* necessari - ottanta in questo caso - varia in funzione a quello dei *hana*.

²⁸ Anhbayar aveva sicuramente meno di cinque anni in quanto durante la mia permanenza a Hanbogd aveva ancora i capelli lunghi. In Mongolia la cerimonia del primo taglio di capelli dei bambini (даахь үргээх *daah' ürgeeb*) è un momento molto importante e, a seconda del calendario lunare, viene svolta a tre o cinque anni per i maschi e a due o quattro per le femmine. Jonduu, una delle sorelle di Tsetseg, mi ha detto che i capelli (үс *üs*) proteggono l'intelligenza dei bambini e per questo non vengono tagliati durante i primi anni di vita. Battengel mi ha poi raccontato che le madri conservano i capelli dei propri figli avvolti in una *badag*; quando il figlio è lontano per molto tempo le madri ne annusano i capelli per la nostalgia.

²⁹ Nelle varie *ger* che ho visitato nel *sum* di Hanbogd ho visto usare diversi oggetti per questo scopo: secchi pieni di sabbia, rocce, la testa di un motore...

чагга *caḡḡa* per mettere in tensione la struttura. Questo viene spesso lasciato appeso anche in seguito alla conclusione del montaggio, specie nelle *ger* allestite in campagna, come misura contro il forte vento che potrebbe sollevare la tenda.



Fig. 37 Gli *un'* vengono infilati nei fori del *toono*.



Fig. 38 Battsengel (con la maglia arancione) misura l'altezza del *hana*. Foto: N. Imoli (14/09/14)

Mentre finiamo di posizionare gli ultimi *un'*, Battsengel gira attorno alla circonferenza misurando con un palo, per verificare che l'altezza delle pareti sia uniforme lungo tutto il perimetro (Fig. 38). Quando trova punti in cui non è così muoviamo il *hana* corrispondente, allargandolo o stringendolo di conseguenza. Questa operazione è da eseguire con molta attenzione in quanto capita spesso che allargando le pareti alcuni *un'* si sfilino dai fori del *toono* cadendo sulla testa di chi è dentro la tenda - sì, parlo per esperienza personale...

Uno dei ragazzi è quindi salito a sedere sopra il *toono* per aiutare a posizionare un drappo di cotone candido (*цавар tsavag*) che separa gli *un'* dal primo strato di coperte in feltro (*дэвэр deever*) che rivestono il tronco di cono del tetto (Fig. 39). Una volta assicurati questi due elementi per mezzo di corde, abbiamo quindi iniziato a ricoprire le pareti con i *tuurga* di feltro, anch'essi legati con corde di lana.

Ciò che differenzia la *ger* invernale da quella estiva³⁰ è il secondo strato di *deever* e *tuurga* che abbiamo applicato tra il primo e il rivestimento esterno in tela impermeabile di colore bianco che ricopre tutta la superficie esterna della *ger* (*гэрийн гадуур цагаан бүрээс geriin gaduur tsagaan bürees*, Fig. 40), a eccezione della porta e del *toono*. Ci siamo quindi disposti tutti attorno alla *ger* e, dopo aver fissato le estremità di tre fasce in materiale sintetico (*бүслүүр büslüür*)³¹ agli stipiti della porta,

³⁰ Almeno riferito a questa *ger*; nella seconda che ho aiutato a montare abbiamo anche applicato un foglio di materiale plastico tra i *hana* e il primo strato di *tuurga* per garantire un maggiore isolamento termico, dal vento e dall'umidità.

³¹ Entrambe le volte che ho partecipato al montaggio di una *ger* qualcuno (Battsengel la prima volta e Jonduu la seconda) mi ha detto di fare attenzione a non attorcigliare le *büslüür*. Quando ciò accade si attorcigliano anche gli intestini delle persone che abiteranno nella *ger*, causando così dolori alla pancia per tutto l'inverno.

le abbiamo tese il più possibile tirando contemporaneamente, sincronizzati dalle indicazioni date da Battsengel.



Fig. 39 Oyuunbat posiziona il primo *deever* sopra lo *tsavag*.



Fig. 40 Il *burees* bianco che riveste esternamente la *ger*. Foto: N. Imoli (14/09/14)

Come ultima cosa abbiamo posizionato una coperta di feltro quadrata (өрх *örh*), con corde che dipartono dai quattro vertici, sulla sommità della struttura, la cui funzione è quella di coprire le aperture del *toono* e riparare la *ger* dalla pioggia e dalla neve (бороо *boroo*; цас *tsas*), dal vento (салхи *salhi*) e dalla luce del sole (нарны гэрэл *narny gerel*). L'*örh* rimane in posizione grazie ai tre pesi che gli abbiamo attaccato e fatto pendere ai tre lati della tenda (est, nord e ovest); la corda all'altra estremità è invece lasciata libera e viene usata per aprire o chiudere l'apertura del *toono*³².

Lavorando in sette persone, abbiamo impiegato poco più di un'ora per completare il lavoro - senza contare il tempo durante il quale avevano smontato la struttura della *ger* estiva prima che arrivassimo io e Battsengel - ma va detto che il clima era molto scherzoso e rilassato, si lavorava senza fretta. Non ho notato differenze di mansioni relativamente ai generi anche se, pur lavorando come noi, Battsengel - che era il maschio più anziano lì presente - ha presto assunto la "direzione dei lavori": è stato lui a controllare l'uniformità di altezza delle pareti lungo la circonferenza e a indicare i punti dove secondo lui andavano fatte modifiche ed era sempre lui a coordinare i nostri sforzi quando dovevamo tendere i *büslüür* (dal diario di campo del 14 settembre).

Prima di passare all'interno della *ger* è utile spendere qualche parola sui vari componenti in legno incontrati nella fase di montaggio. Come abbiamo visto, lo

³² Specialmente nel periodo invernale; in tutte le *ger* che ho visitato nel *sum* di Hanbogd durante l'estate era lasciato sempre aperto.

scheletro ligneo della tenda (гэрийн яс *geriin yas*, Fig. 41) è costituito da *hana*, *un'*, *toono*, *bagana* e dal telaio della porta. Tutti questi elementi sono solitamente fabbricati usando legno di salice (уд мод *ud mod*). Le informazioni più dettagliate - in particolare quelle delle misure - che fornirò di seguito sono relative alle *ger* che ho aiutato ad allestire e possono variare, in particolare a seconda dell'area geografica.

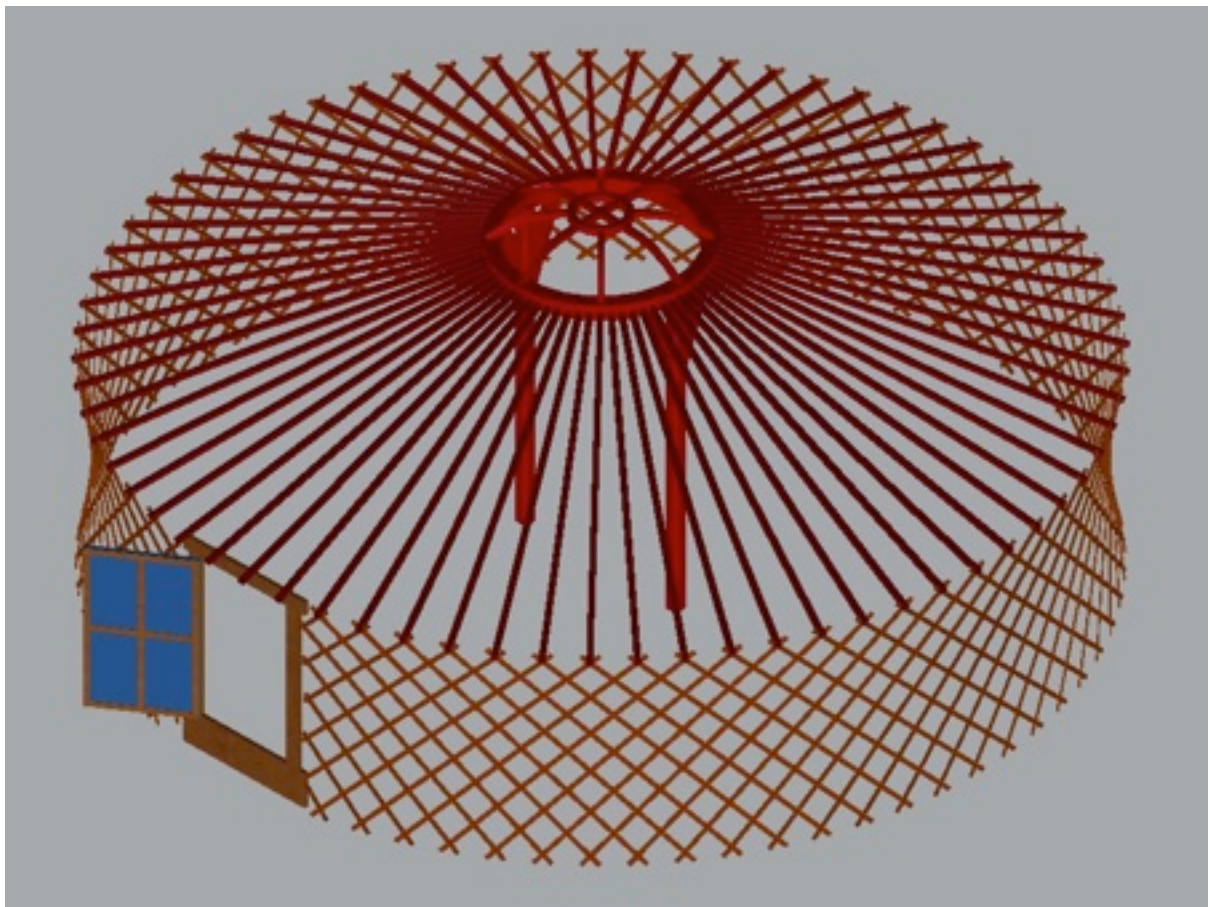


Fig. 41 Assonometria isometrica SE dello scheletro della *ger*.

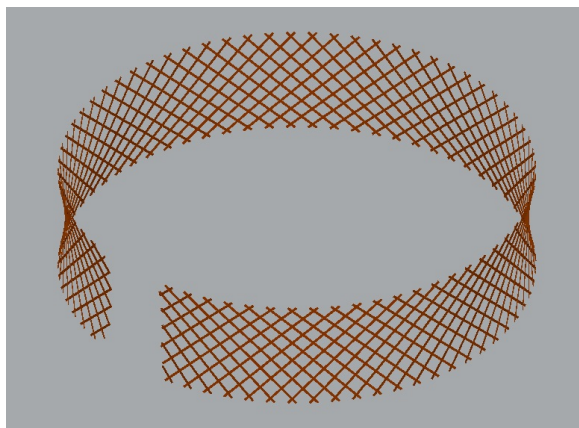


Fig. 42 Hana.

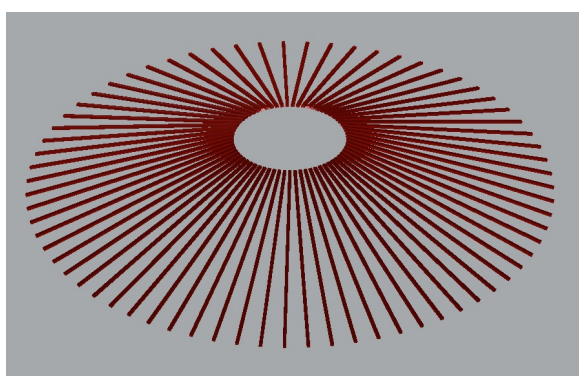


Fig. 43 Un'.

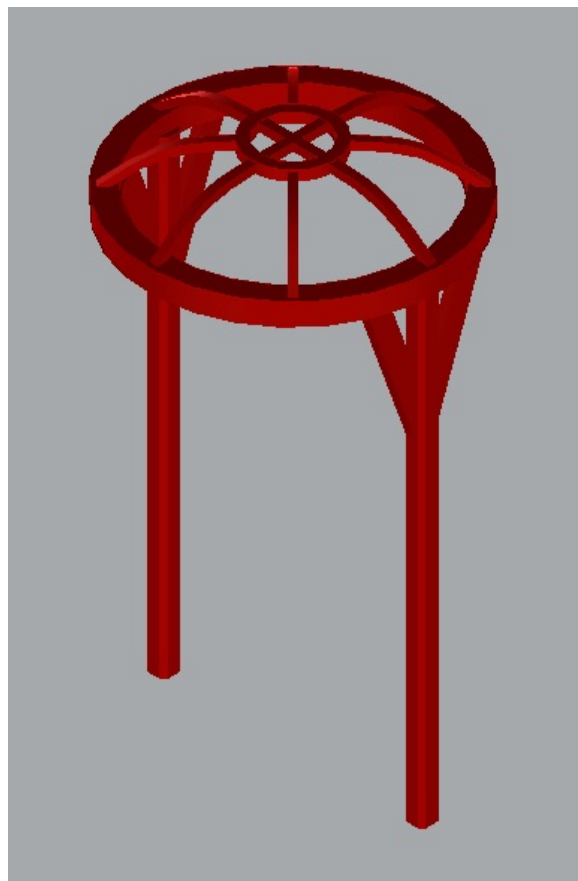


Fig. 44 Bagana e toono.

Хана Hana (Fig. 42)

Questo componente della struttura è il tratto che caratterizza la *trellis tent* secondo la classificazione proposta da Andrews (1999) discussa nel paragrafo precedente. Ogni sezione del *hana*, le pareti in graticcio, ha un'altezza di circa un metro e mezzo e una lunghezza di poco inferiore ai tre metri ed è composta da assicelle di legno, quelle centrali più lunghe sono di circa due metri, incrociate quasi perpendicolarmente e fissate tra loro tramite dei piccoli spaghi in cuoio infilati nei fori e annodati da ambo i lati (ханын үдээр *hanyn üdeer*). L'incrocio che ne deriva forma dei fori romboidali, quasi quadrati, attraverso i quali non bisogna mai guardare il bestiame altrimenti esso diminuirà di numero. Namsrai mi ha detto che

ciò è dovuto alla ridotta dimensione dei fori del *hana*, che quindi permettono di vedere un numero ridotto di animali (dal diario di campo del 5 settembre). All'estremità meridionale dell'arco di circonferenza descritto dal *hana* è fissato il telaio della porta per mezzo di cordini in lana di cammello (ХОШЛОН *hoshlon*).

УНЬ *Un'* (Fig. 43)

Sono i pali spesso dipinti di arancione-rosso, dalla sezione quadrata dai lati arrotondati e lunghi poco meno di due metri e mezzo, che connettono le pareti al *toono*. La faccia inferiore, visibile dall'interno della *ger*, è spesso decorata con motivi di nuvole, floreali, o con simboli buddhisti. All'estremità opposta al *toono* presentano un foro nel quale è infilato un laccio di cuoio (УНИЙН САГАЛДРАГА *uniin sagaldraga*) che serve a fissarli alle assicelle che compongono il *hana*. La sezione degli *un'*, che alla base è un quadrato dal lato di circa quattro centimetri, si riduce verso l'alto, dove si inseriscono radialmente nei fori del *toono*, come recita uno degli indovinelli raccolti da Vladislav Kotvich e ripubblicati da Archer Taylor (1954):

Diecimila lance sono infilate nelle coste di un lago rotondo: gli *un'* e il *toono*
(Taylor 1954: 350).

ТООНО *Toono* (Fig. 44)

Il *toono* è la parte centrale del tetto della *ger*, probabilmente l'elemento della *yurta* la cui forma varia maggiormente a seconda dell'area: quelli che ho visto nel *sum* di Hanbogd erano tutti composti da un cerchio più piccolo con all'interno quattro raggi

di sezione rettangolare e uno più esterno del diametro di circa 130 centimetri, concentrico ma posizionato una ventina di centimetri più in basso, collegato al primo da otto raggi ricurvi. Generalmente dello stesso colore degli *un'*, anch'esso è in molti casi decorato nella parte inferiore, quella visibile da dentro la *ger*. Diverso è il *toono* utilizzato tra i calmucchi, chiamato in calmucco *харач* *xarāč* (Balogh 2012: 187), formato da un cerchio esterno e da quattro raggi disposti a croce e quello delle *yurte* che si trovano in Kirgizistan e in Kazakistan, dove è chiamato *шаңырақ* *shangyraq* (Atwood 2004: 614), simili a quello rappresentato al centro della bandiera kirghisa. Lungo la faccia esterna del cerchio più grande sono presenti gli ottanta fori rettangolari all'interno dei quali vengono fatti alloggiare gli *un'*.

Бағана *Bagana* (Fig. 44)

I *bagana* sono i due pilastri alti circa due metri e mezzo posizionati lungo il diametro est-ovest della *ger* a una distanza corrispondente al diametro esterno del *toono* che hanno la funzione di sorreggere quest'ultimo. Nel quarto superiore dei *bagana*, al palo centrale a base quadrata con gli angoli smussati se ne aggiungono altri due, disposti in direzione nord-sud, inclinati di circa 20° rispetto a quello centrale e decorati con gli stessi motivi del *toono* a cui vanno a connettersi. Considerato il loro ruolo fondamentale nella suddivisione dello spazio interno della *ger*, anche i *bagana* sono oggetto di precise osservanze di cui tratterò nel prossimo paragrafo.

Grande importanza dal punto di vista della regolazione della temperatura è rivestita dall'estremità inferiore dei *tuurga*, le coperte in feltro applicate all'esterno delle pareti, detta *хаяа* *hayaa*. Nel periodo invernale essa viene ricoperta di terra, sassi e neve per impedire al vento di penetrare nell'abitazione mentre nelle calde giornate estive è legata affinché che rimanga sollevata. In questo modo il vento proveniente dall'esterno, raramente assente nel Gobi, consente i moti convettivi che fanno fuoriuscire l'aria più calda dall'apertura del *toono*, lasciato praticamente sempre aperto in quel periodo dell'anno.

Quando Baagii, il figlio maggiore di Namsrai, mi vide osservare con attenzione il *hayaa* ripiegato in questo modo sorrise e, tracciando con il dito il percorso fatto dall'aria dal fondo delle pareti verso il *toono*, mi disse semplicemente «эйркондейшн! *eirkondyeishn!*». Per garantire ciò è necessario scegliere con attenzione la posizione in cui si monta la *ger*: durante l'inverno si predilige solitamente un luogo immediatamente a sud di una collina, per essere riparati dal vento freddo settentrionale, mentre d'estate è importante essere in una zona leggermente sopraelevata per consentire la circolazione dell'aria.

Per concludere questa sezione dedicata ai componenti strutturali della *ger* voglio parlare di due oggetti che non mancavano in nessuna delle tende che ho visitato: una sega (*хөпөө* *hөрөө*) e la corda che pende dal *toono*. Per assicurare la protezione della tenda e di chi ci abita, la sega viene posta vicino alla porta, incastrata tra gli *un'* e lo *tsavag*, garantendo così che nessuna persona animata da cattive intenzioni possa

entrare all'interno, mentre la corda del *toono* viene infilata sopra gli *un'* ripiegandola a serpentina perché simboleggi il muso del lupo (чоно *cono*), il cui spirito distruggerà ogni entità malvagia che proverà a introdursi nella *ger*.

Con i componenti della struttura aventi le dimensioni indicate si ottiene una *ger* di un diametro di poco inferiore ai sei metri, un'altezza di due metri e sessanta centimetri e con una superficie abitabile di circa ventotto metri quadri, misure che rappresentano il modello più diffuso. Una volta concluso l'allestimento della *ger* si infila la porta, che si apre sempre verso l'esterno, nei cardini del telaio, posizionati in ogni *ger* alla sinistra dello stesso guardandolo mentre si entra, si riveste il pavimento³³ e si passa all'arredamento.

3.4 Suddivisioni senza muri

Quella posteriore è la collina del dormire,

quella di mezzo è la collina del fuoco,

quella anteriore è la collina del passo: la *ger* (Taylor 1954: 351).

Questo indovinello, raccolto da Nicholas Poppe in Aga Buriazia³⁴, racchiude in sé una prima suddivisione spaziale - dal punto di vista emico - dell'interno della *ger*.

L'analisi dello spazio domestico di questa tipologia di abitazione, letto anche alla

³³ Sebbene nella letteratura relativa alla *ger* abbia trovato più volte citata la presenza di tende con il pavimento in legno, specie in ambito urbano, in tutte quelle che ho visitato esso era costituito da un foglio rotondo di materiale plastico (pvc). Spesso nella zona nord della *ger* (хоймор *hoimor*) questo era inoltre ricoperto da tappeti di diversa fattura.

³⁴ Circondario autonomo federale fino al 2008, si è fuso in tale data con l'*oblast* di Čita con cui ora forma il Territorio della Transbaikalia (*Zabajkal'skij Kraj*, Federazione Russa). Abitato per il 65% da mongoli buriati, è situato poco lontano dal confine settentrionale della Mongolia.

luce della disposizione dei complementi d'arredo che giocano un ruolo fondamentale nel definirne le divisioni, ci permetterà un accesso iniziale a più vaste concezioni cosmologiche, di orientamento nel paesaggio e sul posizionamento degli individui all'interno dello spazio sociale.

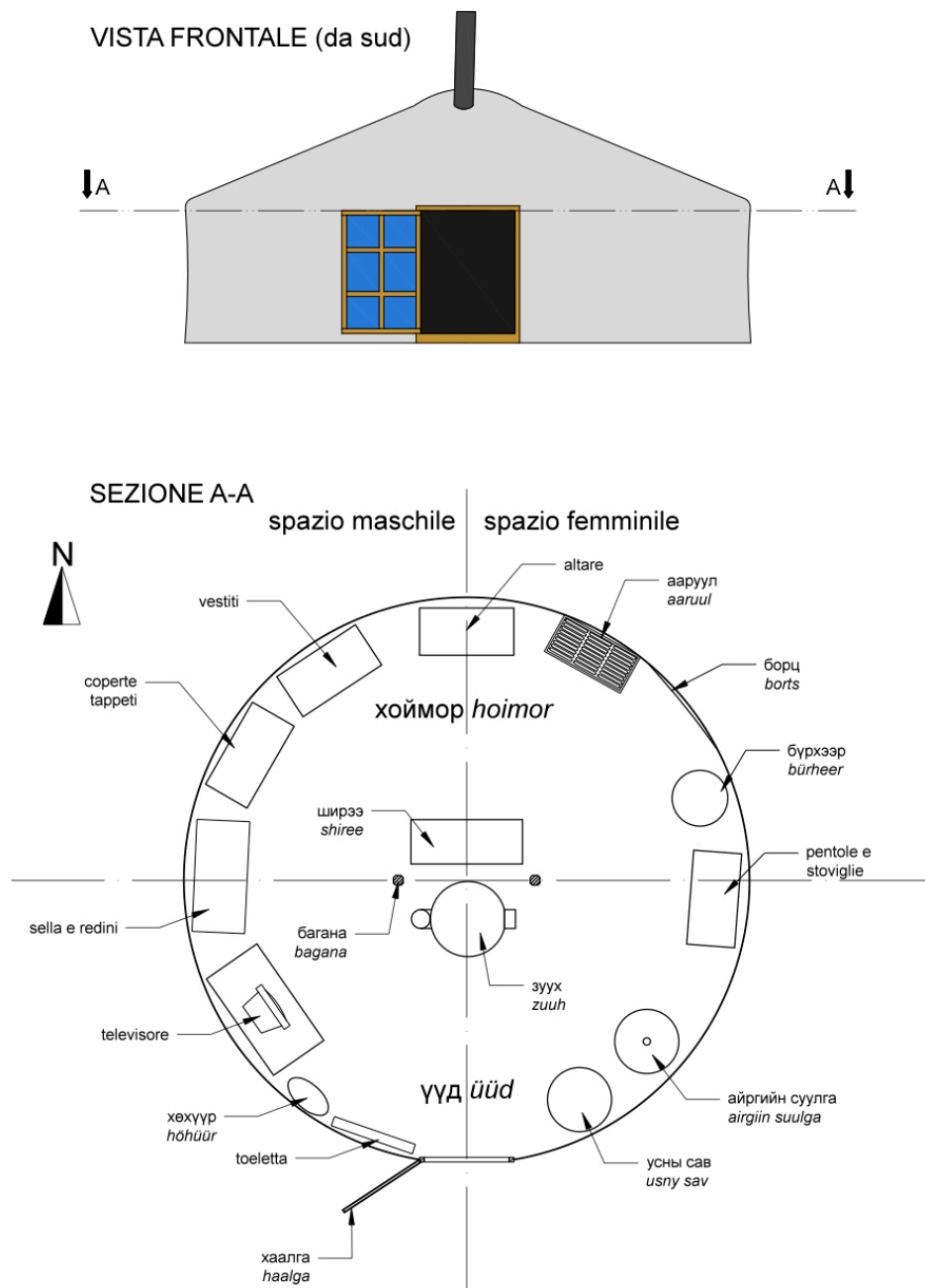


Fig. 45 La ger, vista frontale e sezione.

La prima caratteristica della *ger* che si nota osservandone la pianta (Fig. 45) è la sua base circolare. La spiegazione più semplice per giustificare la scelta di tale forma geometrica è legata al clima dell'altopiano mongolo e, più in generale, delle steppe eurasiatiche. La forma cilindrica della base di questa tipologia di tenda offre infatti una bassa resistenza ai forti venti che soffiano costantemente, in particolare nei mesi primaverili, nella regione. A un'analisi più attenta emerge però come l'utilizzo di tale forma abbia implicazioni più profonde sull'organizzazione interna: uno spazio a base circolare senza divisori materiali impone una disposizione senza soluzione di continuità del mobilio lungo la circonferenza delle pareti; condiziona i movimenti delle persone che vi abitano o che la visitano; permette di riunire tutti i membri della famiglia nello stesso luogo implicando una promiscuità spesso letta funzionalmente alla coesione del nucleo familiare (Marois 2006: 4).

La forma rotonda della *ger* fa sì che essa sia percepita come un microcosmo, nel quale i due generi sono armoniosamente unificati sotto lo stesso tetto (Park 1999: 50). Osservando il "soffitto" dall'interno dell'abitazione appare evidente perché la sua forma sia equiparata alla volta celeste, con il cerchio del *toono* posto al centro che rappresenta il sole (нар нар). Nonostante non siano presenti in nessun caso pareti divisorie, lo spazio interno della *ger* è sempre stato analizzato³⁵ secondo due coppie di opposizioni principali: nord-sud e est-ovest, simboleggiate dagli assi perpendicolari della sezione rappresentata nella Fig. 45.

³⁵ Ad esempio in Beffa e Hamayon 1983; Charleux 2006; Ferret 2006; Hillier e Hanson 1984; Humphrey 1973; May 2009; Park 1999.

Prima di iniziare a trattare di queste divisioni è necessaria una breve premessa sulla concezione dei punti cardinali in Mongolia. Il concetto di paesaggio egocentrato proposto da Humphrey (1995) per la comprensione del *chiefly landscape* di cui ho parlato nel capitolo precedente, implica un'organizzazione dei punti cardinali visti dalla prospettiva del capofamiglia, seduto nella parte settentrionale della *ger*, faccia alla porta. Di conseguenza la parola mongola per indicare il "sud", *өмнө* *ömnö*, significa anche "davanti", "di fronte"³⁶, mentre *хойд* *hoid* può essere tradotto sia con "nord" sia con "dietro"³⁷. *Баруун* *baruun* vorrà quindi dire sia "destra" sia "ovest" mentre con *зүүн* *zүүн* ci si riferisce sia alla "sinistra" sia all'"est"³⁸. Questi ultimi due termini sono solitamente fatti seguire dalla parola *гар* *gar*, "mano (comprensiva in realtà di tutto il braccio)", quando utilizzati per indicare la destra e la sinistra, come ad esempio in *баруун/зүүн гар тийш эргэх* *baruun/zүүн gar tiish ergeh*, "svoltare (*ergeh*) verso (*tiish*) destra/sinistra".

Durante la mia esperienza di ricerca sul campo la maggior parte delle informazioni a questo proposito, in particolare quelle che mi sono state comunicate verbalmente, verteva attorno all'opposizione nord-sud. La linea ideale di demarcazione è quella fornita dai *bagana*, i pilastri che sostengono il *toono*. Tenendo a mente che la *ger* è sempre orientata in modo da avere la porta verso sud, lo spazio a

³⁶ Mentre quando si riferisce alla sfera temporale prende il significato di "prima", "fa", come ad esempio nell'espressione *хоёр жилийн өмнө* *hoёр jilийн ömnö*, "due anni fa".

³⁷ Oltre a poter significare, similmente alla parola *ирээдүй* *ireedүй*, "futuro".

³⁸ A conferma di quanto questo sistema di riferimento sia da rapportare contemporaneamente al corpo e alla *ger*, segnalo quanto riportato da Gaëlle Lacaze (2006: 163) in merito ai mongoli ordos della Mongolia Interna, le cui porte sono orientate verso est invece che verso sud. Nella lingua ordos *baruun* è usato per indicare il "sud" mentre *zүүн* significa "nord".

nord dei *bagana*, considerato “alto” e chiamato хоймор *hoimor*, è il posto d’onore della tenda, riservato ai membri della famiglia più anziani e agli ospiti più importanti. Il complemento di arredo che caratterizza questo spazio è un mobile definito solitamente “altare” nelle trattazioni relative alla *ger*. In base alla mia esperienza questa definizione può essere un po’ fuorviante, in quanto solo in alcune delle *ger* che ho visitato su di esso erano effettivamente disposte ruote di preghiera (хурд *hüird*), ciotoline piene di арц *arts*³⁹ e immagini buddhiste⁴⁰. In molti casi vi erano invece esposte foto di vari membri della famiglia, viventi o deceduti, pratica derivante da un retaggio del periodo socialista quando, a causa dell’opposizione al lamaismo, a fianco di queste venivano esposte foto dei capi della rivoluzione (Humphrey 1974) e le onorificenze ricevute, come le medaglie сайн ээж *sain eej*, “brava madre” conferite alle madri di almeno quattro figli.

Dalla parte opposta della stufa (зүүх *zuuh*), in prossimità della porta⁴¹, vi è lo spazio considerato “basso”, riservato ai membri più giovani della famiglia. La porta, e più in generale la soglia, è un luogo carico di interdizioni: le prime volte che ho visitato delle *ger* sono stato “spronato” ad affrettarmi a prendere posto e a non indugiare nella zona in prossimità della porta (үүд *üüd*). Solo in seguito mi è stato

³⁹ Foglie di ginepro (*Juniperus communis*) seccate e sminuzzate, utilizzate in Mongolia come incenso.

⁴⁰ In due *ger* tra quelle che ho visitato nell’*aimag* del lago Hövsgöl, un’area della Mongolia settentrionale dove le pratiche legate allo sciamanismo sono più forti dell’influenza lamaista, le immagini e le ruote di preghiera buddhiste erano sostituite da simboli dell’universo sciamanico: rami di ginepro e piume d’aquila.

⁴¹ Alla quale in Mongolia non si bussa mai. Se si è in confidenza con le persone che abitano in una *ger* si entra direttamente, altrimenti si grida dall’esterno, prima di scendere dall’auto o da cavallo, “нохой хорио! noboi borio!”, letteralmente “tenga fermo il cane!”, che ha la duplice funzione di annunciare il proprio arrivo e evitare di essere attaccati dai cani da pastore.

detto che fermarsi sulla soglia bloccando così l'ingresso della luce del sole costituisce un'offesa al capofamiglia. Inciampare sulla soglia è oggi visto generalmente come di cattivo auspicio (myy ëp *muu yor*) ma nulla più; diversamente accadeva durante l'epoca imperiale secondo quanto riportano le testimonianze offerte da diversi viaggiatori europei tra cui Marco Polo:

Tutte le porte della sala, ouero di qualunque luogo doue sia il Signore, stanno due, huomini grandi a guisa di giganti uno da vna parte, l'altro dall'altra con un bastone in mano, & questo perche a niuno è lecito toccare la soglia della porta, ma bisogna, che distenda il piede oltre, & se per auentura la tocca, i detti guardiani, li tolgono le uesti: & per rihauerle, bisogna, che le riscuotino, & se non li tolgono le vesti, li danno tante botte, quante li sono deputate. Ma se sono forestieri, che non sappino il bando, vi sono deputati alcuni baroni, che gl'introducono, & gl'ammoniscono del bando, & questo si fa perche se si toccha la soglia, si ha per cattiuo augurio (Marco Polo, in Ramusio 1583; or. 1559)⁴².

È possibile notare, per contrasto, l'importanza rivestita dalla soglia della porta anche nei riti di inversione degli atti quotidiani praticati durante la cerimonia funebre dalle persone che trasportano il cadavere (letteralmente "persone che portano le ossa", яс барих хүмүүс *yas barih hüümüüs*). Per proteggersi dall'impurità a cui sono esposti, vestono gli abiti al rovescio e escono dalla *ger* all'indietro, facendo precedere la testa del morto ai piedi, orientati verso nord. Una volta usciti

⁴² Tratto dal capitolo 10 *Del modo che'l gran Can tien corte solenne, e' generale, e' come siede à tauola con tutti i suoi Baroni, e' della credenza, che è in mezzo della sala con ti uasi d'oro da bere, e' altri pieni di latte di caualle, e' camelle, e' cerimonie, che si fanno quando beue.* (foglio 26) di *Dei viaggi di messer Marco Polo gentilhuomo veneziano, libro secondo*, in (Ramusio 1583; or. 1559)

distruggono quindi la soglia della tenda con una scure, come segnalato da Sandrine Ruhlmann (2009).

Oltre a ciò, non ho mai visto una persona all'interno della *ger* indirizzarsi a qualcuno che stava fuori parlandogli attraverso la porta; quando ciò era necessario il primo preferiva uscire dalla tenda. Una prescrizione simile riguarda l'altro elemento di demarcazione posto lungo l'asse nord-sud: i *bagana*. Nello spazio compreso tra questi non è infatti consentito passare e porgersi degli oggetti; ho inoltre notato che generalmente chi sedeva nella *ger* evitava di rivolgersi agli altri attraverso di esso.

La prima volta che è emersa esplicitamente la contrapposizione nord-sud durante la mia ricerca di campo è stato durante la solita sigaretta serale che io e Battsengel fumavamo dopo cena prima di coricarci, quando eravamo a casa, seduti su una piccola panca posta immediatamente alla destra dalla porta esterna, riparata da una tettoia che dà sul cortile. Durante quei momenti quotidiani abbiamo fatto i discorsi più interessanti, spesso trattando di argomenti che durante le giornate era più difficile affrontare, sempre circondati da altre persone. Quella mattina, a caccia di un po' di solitudine e silenzio, ero andato a camminare a sud dell'abitato di Hanbogd, per raggiungere alcune rovine di templi buddhisti disposti lungo il letto di un torrente stagionale.

Lungo il tragitto per arrivare alla bellissima gola scavata dall'acqua contornata di vegetazione, poco dopo il paese passai per un cimitero, il primo che ho visto in Mongolia. Parlandone la sera a Battsengel e Tsetseg, chiesi loro se non fosse comune

anche la cremazione, convinto che a causa del buddhismo fosse diffusa nel paese. Mi risposero invece che è una pratica recente e poco utilizzata, quasi solo a Ulan Bator, principalmente per motivi di spazio. Generalmente ora si seppelliscono i cadaveri, ma prima del *negdel* i corpi dei defunti venivano lasciati sulla terra, perché se ne cibassero gli uccelli. Battsengel mi disse poi che, siccome si pensa che una persona deceduta possa reincarnarsi all'interno della stessa famiglia, al cadavere vengono disegnate delle macchie con la fuliggine che si accumula sul fondo delle pentole. In questo modo è possibile riconoscere nel neonato che presenti tali "voglie" sulla pelle la persona precedentemente defunta. A quel punto si scambiarono delle battute a voce più bassa, sull'idea che hanno a proposito del fatto che Doljin sarebbe la reincarnazione del padre di Battsengel, sia per la somiglianza fisica (e non caratteriale), sia per una voglia che ha sulla schiena.

Usciti a fumare, Battsengel mi raccontò che suo fratello è morto lontano da casa, a Ulan Bator. Dato che quella città è più a nord, in "alto", non potevano riportarlo a Hanbogd; così lo cremarono e ora le sue ceneri, assieme a quelli di molti altri, sono in uno stupa in un tempio della capitale. «I templi sono *буяны газар buyany gazar* (luoghi della fortuna, del merito), posti in cui tutti recitano preghiere, compiono azioni positive, quindi è un bene che sia lì». Avrei voluto approfondire in quel momento il parallelismo nord-sud/alto-basso, ma il tema e il tono del discorso non lasciavano spazio a domande "curiose" così decisi di aspettare.

L'occasione si ripresentò qualche giorno più avanti, nella stessa situazione. Inizii con una spiegazione legata al paesaggio: «il nord della Mongolia è il territorio più montuoso, è alto. In generale il nord è sempre preferito. Nessuno dorme nella parte sud della *ger*, le cose buone sono a nord, in alto». Mi disse scherzando (fino a un certo punto...) che a sud c'è la Cina e nessuno vuole dormire con i cinesi! Le persone più degne di rispetto, gli adulti e gli anziani, siedono nella parte nord della *ger*, lo stesso vale per la posizione dell'altare con le immagini buddhiste. Le divinità non stanno mai a sud (dal diario di campo del 3 e del 5 settembre).

Alla luce di ciò, mi accorsi la mattina successiva che per versare il tè nella sua scodella prese la teiera in modo strano. Notato il mio sguardo interrogativo, mi disse che la motivazione si lega al discorso della sera precedente: non si versa mai il latte (o il tè, che ne contiene sempre un po') puntando il beccuccio della teiera verso sud, né la si appoggia in quella direzione. Forse aveva marcato esageratamente l'azione perché me ne accorgessi ma in effetti notai la stessa cosa presso tutte le abitazioni visitate in seguito.

La seconda divisione dello spazio della *ger* è quella fondata sull'opposizione est-ovest. Se la prima era principalmente legata a differenze di status sociale delle persone che prendono posto nella tenda, dove la profondità (*depth*) e l'asimmetria dal vettore (*carrier*) implicano differenze di grado sia degli abitanti sia dei visitatori (Hillier e Hanson 1984: 179-180), l'opposizione est-ovest verte sulla divisione di genere. Le donne occupano generalmente lo spazio est della *ger*, in corrispondenza

dell'apertura della stufa. Qui vengono svolte la gran parte delle attività legate alla preparazione del cibo; lungo le pareti sono disposti i mobili che contengono scodelle, pentole e altri utensili da cucina, l'attrezzatura per distillare l'*arhi*, il contenitore in legno (айргийн суулга *airgiin suulga*) per la produzione dell'*airag* di latte di cammella e il recipiente dell'acqua (усны сав *usny sav*). Nella parte opposta, quella maschile, sono riposti gli accessori usati dagli uomini: attrezzi da lavoro, la sella e le redini, eventuali fucili da caccia e il recipiente dell'*airag* di cavalla (хөхүүр *höhüür*), come illustrato nella Fig. 45. A tale proposito va detto che i cavalli sono accuditi dagli uomini, mentre le donne si occupano del resto del bestiame⁴³.

Dalla sovrapposizione di questi due tipi di divisione spaziale possiamo quindi delineare la disposizione ideale delle persone in una *ger*: uomini a ovest e donne a est, sempre più lontani dalla porta e più vicini all'altare mano a mano che salgono l'età e lo status sociale.

[...] La differenziazione interna dello spazio registra ogni possibile distinzione di status, sia essa per sesso, età o grado di benessere. Tutto ciò senza confini di alcun tipo. [...] L'interno dell'abitazione è visto essere un microcosmo dell'universo. Questo è un indizio della sua natura spaziale. La struttura dello spazio dentro la *yurta* è tanto una struttura "trans-spaziale" (*transpatial*), che incorpora relazioni di identità con tutti gli abitanti di altre *yurte*, quanto una struttura "spaziale" (*spatial*), organizzante la vita quotidiana dei suoi occupanti. L'esistenza di un altare nello spazio più "profondo" è un diretto corollario di ciò.

⁴³ Isabelle Bianquis-Gasser (1996: 103) riporta in merito all'associazione degli uomini e i cavalli e delle donne con i bovini il mito di fondazione dei Kitai: la coppia fondatrice si formò quando un uomo su un cavallo bianco incontrò alla confluenza di due fiumi una donna su un carro trainato da un bue color cenere.

[...] è una struttura di categorie piuttosto che una struttura di controllo (Hillier e Hanson 1984: 180).

Se però confrontiamo questo quadro preciso e rigidamente definito, con l'osservazione delle tecniche del corpo e delle pratiche (*task*) che abitanti e visitatori mettono in atto all'interno della *ger*, notiamo come l'agency individuale, il mutamento dei ruoli domestici e l'introduzione di nuovi complementi d'arredo, in primis il televisore, contribuiscono a riplasmare i confini così netti delle suddivisioni interne, rendendoli più sfumati e utili nella lettura dei fenomeni in corso nell'area presa in esame.

Prima di passare al successivo paragrafo, all'interno del quale tali pratiche verranno analizzate e discusse, voglio precisare che tutte le mie osservazioni sono ovviamente state condizionate, oltre che dalla mia stessa presenza, dallo status mediante il quale ero socializzato: quello di ospite maschio e straniero, considerato della stessa generazione di Battsengel (quarantaduenne), che mi presentava sempre come «un mio amico (МИНИЙ НАЙЗ *minii naiz*)». In questo senso le mie osservazioni non hanno la pretesa di rappresentare il punto di vista emico.

3.5 Dalle norme alle pratiche

Sono da un paio di giorni nella *ger* in campagna di Enhculuun e Altancimeg, i secondi genitori di Mandahaa⁴⁴, che dalla prima volta che l'ho visitata ha già

⁴⁴ A causa degli orari di lavoro di Tsetseg, che la tengono lontana da casa per tutta la giornata, Mandahaa è cresciuto passando molto tempo con Enhculuun e Cimeg, una delle sorelle di Tsetseg, a cui si indirizza chiamandoli papà e mamma.

cambiato di posizione tre volte. È mattina, Battengel e Enhculuun sono usciti presto in moto per andare a marchiare i cammelli. Io sono rimasto nella *ger* perché soffia un vento molto freddo e non ho con me alcun vestito sufficientemente pesante, così ne approfitto per aiutare Cimeg e Jonduu nelle diverse fasi di lavorazione dell'*airag*, il latte fermentato⁴⁵. Come prima cosa le due hanno unto d'olio il wok (тогоо *togoo*) posizionato sopra la stufa e vi hanno quindi versato parte dell'*airag* contenuto nel recipiente (айргийн суулга *airgiin suulga*) in legno di cipresso simile a una zangola nel quale è fatto fermentare (Fig. 46). Abbiamo quindi posto sopra il *togoo* un cilindro cavo di metallo dal diametro leggermente inferiore chiamato бүрхээр *bürheer*, chiuso da un altro *togoo* pieno d'acqua fredda che funge da coperchio, utilizzando un pezzo di stoffa per garantire l'ermeticità (Fig. 47). Tra questi è fissato con due spaghi un pentolino detto жалавч *jalavc* (Fig. 48).

Il calore del fuoco fa evaporare l'alcool contenuto nell'*airag* che sale verso l'alto fino ad incontrare la superficie raffreddata dall'acqua del *togoo* superiore. A contatto con il metallo, i vapori condensano raccogliendosi all'interno del *jalavc*: ecco ottenuto l'*архи arhi*, un distillato di *airag* dal contenuto alcolico di circa 20-30°.

⁴⁵ L'айраг *airag*, chiamato *kumîs* in molte lingue turche, è una bevanda costituita da latte fermentato di cavalla o, come nel caso di quello a cui mi riferisco in questo brano, di cammella. Leggermente alcolico, più o meno come la birra, è consumato da solo, aggiunto in alcune pietanze o usato come base per la distillazione dell'*arhi* e la preparazione dell'*aaruuul*. L'*airag* fatto con il latte di cammella, sebbene a Hanbogd tutti lo chiamassero semplicemente *airag*, ha il nome specifico di хоормог *hoormog* ed è più spumoso e dolce di quello di cavalla.



Fig. 46 L'*airag* viene versato nel *togoo*.



Fig. 47 Il *burheer* sul *togoo*.



Fig. 48 Il *burheer* e, all'interno, il *jalavc*. Foto: N. Imoli (13/09/14)

Durante tutto il processo Cimeg, la maggiore fra le due sorelle, toccava a intervalli più o meno regolari la superficie esterna del *burheer* per saggiarne la

temperatura: mi spiegò che questa non deve essere troppo elevata, o l'*arhi* diverrebbe annacquato, né troppo bassa. Di conseguenza, aggiungeva o toglieva dal fuoco pezzetti di legno e di *apraλ argal*, il letame secco usato come combustibile. L'acqua contenuta nel *togoo* superiore va mescolata spesso perché il fondo rimanga freddo; quando raggiunse una temperatura troppo alta ne sostituimmo una buona metà con dell'acqua più fredda. Cimeg ha quindi offerto una parte del primo *arhi* prodotto gettandolo nel fuoco, dicendomi che se la fiamma che ne deriva è di colore azzurro-blu (*xəx hōh*) significa che la gradazione è corretta e l'*arhi* è buono. Ne ha quindi versata una scodella che ha porto a Battsengel, il maschio più anziano lì presente che nel frattempo era ritornato nella *ger*, il quale dopo averne assaggiato un goccio l'ha data a me e da cui poi tutti hanno bevuto in ordine di età.

In seguito Jonduu ha aggiunto del latte fresco di cammella a quanto era rimasto nel *togoo* inferiore e ravvivato il fuoco. Dopo averlo fatto bollire a lungo, quando ormai gran parte del liquido era evaporato, lei e Cimeg hanno separato la parte solida con un telo che è stato poi chiuso avvolgendo le estremità superiori e appeso a sgocciolare vicino al lato est della porta. Quando smette di gocciolare, il tutto viene pressato tra due assi di legno alle quali viene applicato un peso (Fig. 49) e lasciato così per un paio di giorni fino a che la gran parte del liquido non è fuoriuscita. A quel punto il prodotto ottenuto, l'*aapyyλ aaruul*⁴⁶, viene tagliato con un filo in pezzi

⁴⁶ Quello descritto è solo uno dei modi mediante i quali si ottiene l'*aaruul*: esso può essere anche prodotto a partire dal latte, o dal *tarag*, di altri animali (vacca, yak, cavalla...). Molto diffuso è anche il *xopxой ааруул borhoi aaruul*, "aaruul [a forma di] verme", spesso dolcificato, estruso con il tritacarne.

regolari e messo ad asciugare in un contenitore rettangolare aperto in legno: durante il giorno esso viene appoggiato sul rivestimento esterno del tetto, durante la notte è appeso nella parte nord-est della *ger* (Fig. 50).



Fig. 49 *Aaruul* pressato tra due assi.



Fig. 50 *Aaruul* messo a seccare. Foto: N. Imoli (15/08/14)

La preparazione dei latticini⁴⁷ (цагаан идээ *tsagaan idee*, “cibo bianco”) è un’occupazione importante in ogni *ger* di pastori lungo tutto il periodo estivo: nella grande maggioranza delle abitazioni che ho visitato era in corso una delle varie fasi sopra descritte. Questo tipo di lavoro è sempre svolto dalle donne della famiglia e ha luogo interamente nella parte sud-est della *ger*, dove sono riposti tutti gli utensili necessari. L’eccezione è rappresentata dall’*airag* di cavalla, che come abbiamo visto è appeso nella parte sud-ovest, come ogni cosa relativa ai cavalli. Un tempo i vari tipi

⁴⁷ La cui lista è piuttosto lunga: oltre all’*airag* e all’*aaruul* i principali sono аарц *aarts* (cagliata simile all’*aaruul* ma senza la fase di essiccazione a cui si aggiungono spesso zucchero e uvette), өрөм *öröm* (la crema solida che affiora in superficie in seguito all’ebollizione del latte), цэцгийн тос *tsötsгийн тос* (burro), бяслаг *byaslag* (formaggio) e тагар *tarag* (yogurt).

di *tsagaan idee* costituivano la dieta dei mesi estivi e la carne (улаан идээ *ulaan idee*, “cibo rosso”) era riservata al consumo durante i mesi invernali ma nella Mongolia contemporanea questa distinzione si è notevolmente attenuata. Questa tipologia di cibi e gli utensili utilizzati per produrli sono oggetto di attenzioni particolari:

«Non toccare il contenitore dell'*airag*!⁴⁸ Se uno che non fa parte della famiglia tocca il contenitore dell'*airag* questo non diventerà buono, sarà acido e non se ne potrà ricavare l'*arhi*. [...] Il contenitore dell'*airag* è *буяны сан buyany san* (deposito della fortuna), accumula i meriti della famiglia e gli estranei non devono toccarlo. [...] La maggioranza delle famiglie tiene in grande considerazione il cibo bianco (*airag*, latte, *aaruul*...). Il contenitore dell'*airag* e i secchi per la mungitura forniscono sempre cibo, così i mongoli li vedono come depositi della fortuna e portano loro rispetto⁴⁹ (Battsengel, dal diario di campo del 16 agosto).

Alcuni di questi cibi, soprattutto il tè al latte, l'*aaruul* e l'*öröm*, sono la prima cosa che viene offerta al visitatore che entra nella *ger*: presso ogni famiglia che visitavo venivo invitato a sedermi nell'area a nord-ovest e la moglie mi porgeva immediatamente una scodella di tè e un contenitore con all'interno zollette di zucchero, caramelle e *aaruul*, spesso sormontati da dell'*öröm*. Solo allora iniziavano i convenevoli con il marito, le domande sullo stato di salute della famiglia, sugli animali, sui pascoli e sulla pioggia. Molte volte il capofamiglia offriva del tabacco da fiuto (хамрын тамхи *hamryn tamhi*), porgendo il contenitore (хөөрөг *höörög*, Fig.

⁴⁸ Айргийн суулга битгий гар хүр *Airgün suulga bitgii gar хүр*.

⁴⁹ Ихэнх айл цагаан идээ (айраг, сүү, ааруул...) хүндэлдэг. Айргийн суулга саалийн хувингаа монголчууд цаг ямагт идээ хоол өгдөг буяны сан гэж хүндэтгэн үздэг юм. *Ibex ail tsagaan idee (airag, süü, aaruul...) хүндэлдэг. Airgün suulga saaliin хувингаа монголчууд цаг ямагт идээ хоол өгдөг буяны сан гэж хүндэтгэн үздэг юм.*

51)⁵⁰ con la mano destra aperta tenendo il palmo rivolto verso l'alto. Questo rituale (хөөрөг зөрүүлэх *höörög zörüülex*) in cui due uomini si scambiano i rispettivi *höörög* è parte fondamentale di ogni incontro tra pastori e il *höörög*, tenuto avvolto in un astuccio in seta chiamato хөөрөгний даалин *höörөгний daalin*, «rappresenta una sorta di biglietto da visita, la prima cosa che l'altra persona vede di te, quindi è importante che sia bello» (Namsrai, dal diario di campo del 20 agosto).



Fig. 51 *Höörög* in vendita al mercato Narantuul di Ulan Bator. Foto: N. Imoli. (04/10/14)

Nel corso del capitolo precedente ho parlato della macellazione degli animali e della produzione di insaccati, senza specificare gli spazi in cui tali pratiche avvengono. La macellazione è un lavoro maschile, praticato poco al di fuori della porta della *ger*, mentre per quanto riguarda i sanguinacci ho osservato situazioni

⁵⁰ I contenitori del tabacco da fiuto sono uno dei beni più preziosi posseduti dalla gran parte dei pastori in Mongolia. Il loro prezzo varia di molto a seconda del materiale di cui sono fatti: si va dalle poche migliaia di tugrik (alcuni euro) per quelli in plastica sino ai vari milioni (anche più di duemila euro) per quelli in pietre decorate (giada, onice e calcedonio), con le finiture in oro.

differenti che meritano qui attenzione. Le prime volte che ne ho visto eseguire la produzione essa era praticata da donne, nella parte sud-est della *ger*; quando Battsengel un giorno collaborò sciogliendo la farina e il sale nel sangue prese anche lui posto nei pressi della porta, sul lato destro. In quella *ger* vivevano il fratello minore di Tsetseg e un loro nipote, che al tempo tenevano le pecore e le capre di Battsengel.

La *ger* di Namsrai ha costituito l'unico esempio in cui la suddivisione est-ovest era completamente invertita: la loro stufa aveva l'apertura orientata verso ovest; di conseguenza tutti gli altri mobili erano disposti al contrario rispetto al solito e così le persone (i componenti della famiglia; quando Doljin, Tsetseg e Battsengel vennero in visita si disposero tutti sul lato riservato agli ospiti, in questo caso l'est), uomini a est e donne a ovest. Ricevetti in merito a ciò la stessa spiegazione riscontrata nel centro della Mongolia da Mette High (2008a), spiegandomi che così era abituata Oyuuntulga, la moglie, nella *ger* dei suoi genitori.

Gaby Bamana (2010) porta invece una testimonianza diversa: nel corso della sua ricerca svolta in diversi distretti del sud-ovest del paese ha visto più volte esempi di queste *ger* "invertite", sostenendo che in alcuni *sum* questa disposizione non rappresentava un'eccezione. Cita inoltre due casi negli *aimag* di Bayanhongor e di Hovd in cui l'inversione era parte di un processo rituale svolto da famiglie che non riuscivano ad avere una figlia femmina.

Il fatto che il televisore di questa *ger* fosse comunque sulla destra, come tutte le altre che ho visto, comportava nei momenti in cui essa era accesa una “rottura” delle disposizioni abituali, con Namsrai, Baagii e Gürragcaa, i suoi due figli, tutti a guardarla seduti sul lato femminile.

In altri casi ho assistito a disposizioni diverse dall’ordinario, come ad esempio quando, finito di distillare *l’arhi*, entrarono nella *ger* dove eravamo io, Cimeg, Jonduu e sua figlia Anuudar’ un ragazzo francese membro di un ONG e le sue due interpreti. Una di queste, di Ulan Bator, prese subito posto nella parte più a nord del *hoimor*, tra Cimeg e il cooperante che le stava spiegando un progetto per creare cooperative di produzione del cashmere. Sempre lo stesso giorno, qualche ora più tardi, ho notato come in assenza di uomini nella *ger* (me escluso) anche Jonduu e Cimeg occupassero posti generalmente riservati agli uomini, a ovest e a nord-ovest.

Le persone più frequentemente inclini a non seguire la rigida disposizione esposta erano però i bambini: seppure raramente prendessero posto nella parte più settentrionale del *hoimor*, occupavano spesso tutti gli altri spazi, a est come a ovest, senza differenze di genere, in particolare per guardare la televisione o per giocare (Fig. 52).



Fig. 52 Mandahaa (a destra) e suo cugino fingono di giocare a carte nella parte est della *ger*. Foto: N. Imoli (27/08/14)

Un aspetto per il quale le *ger* che ho visitato nel *sum* di Hanbogd si differenziano dagli esempi riportati nella letteratura sono gli spazi del sonno. Lacaze (2004; 2006), High (2008a), Park (1999) e Marois (2006) riferiscono di più letti, disposti lungo le pareti dell'abitazione di cui solo alle volte uno è posizionato nel *hoimor*. In poche tende in cui sono entrato erano utilizzati i letti: solitamente solo in quelle in cui viveva un anziano a cui tale tipologia di giaciglio era riservato; in tutte le altre le persone, a prescindere dal sesso e dall'età, dormivano su stuoie e coperte disposte parallelamente all'asse nord-sud, nel *hoimor*, con la testa orientata verso nord.

Un'analisi più attenta dei comportamenti tenuti dalle persone all'interno della *ger* mi fa propendere per un'interpretazione dello spazio interno leggermente diversa da quella discussa finora. Ho notato, in particolare relativamente all'asse nord-sud,

maggior flessibilità di disposizione, più legata al tipo di pratiche in quel momento svolte che allo status della persona che prendeva posto. La presenza o l'assenza di ospiti influenzano profondamente la distribuzione dei famigliari, così come il momento della giornata e le occupazioni svolte. Alla luce di ciò mi sembra più proficuo considerare lo spazio a nord dei *bagana* come lo spazio della socializzazione e del riposo, dove si ricevono gli ospiti e ci si stende a riposare o a dormire, mentre lo spazio a sud, più che essere riservato alle persone di più basso status, è lo spazio dell'economia domestica, dove si svolgono pratiche relative alla produzione del cibo bianco e della carne.

Questa attenzione alle pratiche e alle tecniche del corpo messe in atto quotidianamente dagli attori permette di superare la visione della suddivisione spaziale della *ger* come qualcosa di normativo, a cui le persone si adeguano passivamente. Le singole azioni degli individui sono certamente influenzate dai significati attribuiti allo spazio all'interno del quale si svolgono ma allo stesso tempo contribuiscono a rideterminare il *taskscape* stesso, in un gioco continuo all'interno del quale hanno influenza lo status degli attori e le relazioni interpersonali, le categorie spaziali e il simbolismo ad esse legato.

CAPITOLO IV

Tra le tende col garage e i soldi dei ninja

Era l'ultima settimana d'aprile ad Ulan Bator. L'illusione di primavera d'inizio mese, alcune splendide giornate dalle temperature più alte che avevano sciolto la neve annidata tra i boschi di Bogd Han uul permettendomi di andarvi a camminare, ha lasciato posto a un colpo di coda dell'inverno. Un sottile strato di neve è tornato a ricoprire i tetti dei grigi palazzi tutti uguali, le viuzze sterrate che si insinuano nel quartiere, le giostre del parco giochi dove passano i pomeriggi i bambini dell'orfanotrofio sotto casa. Un suono proveniente dal computer mi riporta al mio appartamento, spengo la sigaretta e mi allontano dalla finestra per leggere l'email di Sühgerel appena arrivata. Dice che può mettermi in contatto con due pastori del *sum* di Hanbogd, Battsengel e Namsrai, i quali saranno felici di ospitarmi e aiutarmi nella ricerca. Come prima cosa, dopo aver ringraziato Sühgerel per l'aiuto e aver contattato Battsengel e Namsrai, mi metto a cercare con Google Earth le immagini satellitari dell'abitato di Hanbogd, curioso di vedere cosa mi aspetta (Fig. 53).

Nell'immagine conto centocinquanta, duecento *ger* poste in una settantina di *hashaa* rettangolari oltre a un piccolo "quartiere" di edifici in muratura, di dimensioni maggiori, nella parte meridionale del paese. Immaginavo quindi ingenuamente che di lì a qualche mese avrei alloggiato in una *ger*, nel piccolo centro abitato che vedevo nello schermo del computer.

Quello che non avevo considerato è che quelle immagini risalgono al 2004, e che questi dieci anni hanno cambiato considerevolmente il volto di Hanbogd (Fig. 54).



Fig. 53 Immagine satellitare del centro abitato di Hanbogd nel 2004, fonte Google Earth.

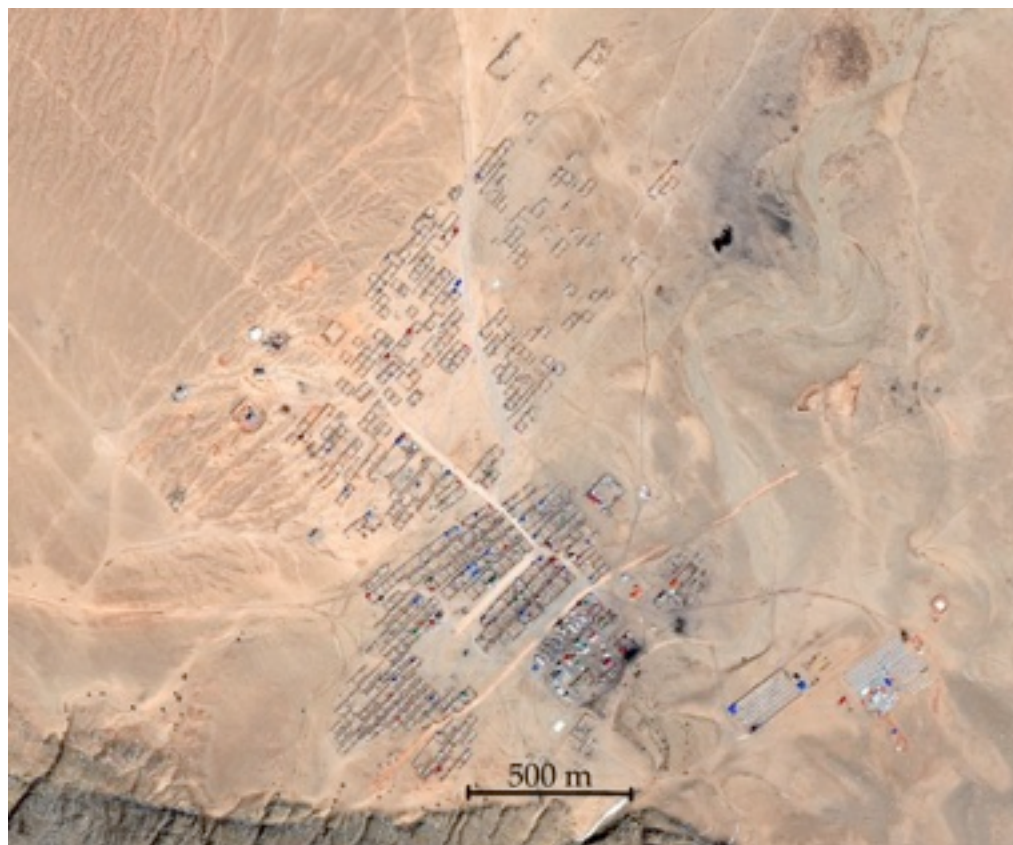


Fig. 54 Immagine satellitare di Hanbogd nel 2012, fonte Apple Maps.

Da un punto di vista strettamente demografico, in questi ultimi dieci anni la popolazione del *sum* di Hanbogd è quasi raddoppiata, passando da 2577 a 5057 abitanti¹. Per comprendere questo valore, poco significativo se letto da solo, si può cominciare a confrontarlo con quelli degli altri distretti della regione. Un primo sguardo ai dati relativi alla variazione della popolazione dei diversi *sum* che formano l'*aimag* dell'Ömnögov' (Tab. 2; Fig. 55) dall'anno precedente alla fine del socialismo a oggi svela immediatamente lo status particolare di tre *sum* (non considerando la capitale regionale Dalanzadgad) i cui abitanti sono rapidamente aumentati nel corso degli ultimi anni: Гурван тэс Gurvan tes, Цогтцэций Tsogttsetsii e Ханбогд Hanbogd. Se durante i primi anni presi in esame la popolazione di questi tre *sum* è paragonabile alle altre, le cose cambiano dalla seconda metà degli anni Duemila, quando inizia lo sfruttamento di ciò che accomuna e caratterizza questi tre distretti: i grandi complessi minerari, rispettivamente Нарийн Сухайт Nariin Suhait (carboni bituminosi), Таван толгой Tavan Tolgoi (carbone da coke) e Оюу толгой Оууу Tolgoi (rame e oro).

¹ Dai dati raccolti presso gli uffici del *sum* di Hanbogd e dal sito dell'Ufficio nazionale di statistica, si rimanda alla sitografia.

	Dalanzadgad	Bayandalai	Bayan-Ovoo	Bulgan	Gurvan tes	Mandal-Ovoo	Manlai	Noyon	Nomgon	Sevrei	Hanbogd	Hanhongor	Hürmen	Tsogt-Ovoo	Tsogttsetsii	TOT
1990	14.409	2.006	1.462	2.156	2.652	2.144	2.017	1.243	2.330	2.021	1.929	2.459	1.770	1.639	1.695	41.932
1991	15.365	2.030	1.586	2.316	2.901	2.233	2.080	1.374	2.498	2.094	2.061	2.581	1.901	1.908	1.995	44.923
1992	16.750	2.065	1.656	2.358	3.071	2.334	2.144	1.424	2.512	2.105	2.099	2.601	2.010	1.914	1.950	46.993
1993	15.215	2.046	1.638	2.370	2.715	2.383	2.104	1.468	2.553	2.198	2.110	2.555	1.971	1.831	1.857	45.014
1994	12.391	2.125	1.577	2.421	2.983	2.345	2.215	1.417	2.608	2.216	2.161	2.559	1.968	1.863	1.990	42.839
1995	12.660	2.232	1.545	2.375	3.023	2.365	2.222	1.419	2.741	2.264	2.190	2.623	2.084	1.861	1.947	43.551
1996	12.794	2.294	1.525	2.472	3.100	2.325	2.271	1.490	2.819	2.374	2.217	2.558	2.104	1.910	2.071	44.324
1997	12.445	2.326	1.577	2.446	3.164	2.384	2.338	1.546	2.968	2.420	2.269	2.624	2.111	1.901	2.075	44.594
1998	12.631	2.366	1.589	2.405	3.229	2.391	2.393	1.576	3.027	2.389	2.292	2.643	2.165	1.914	2.050	45.060
1999	12.803	2.460	1.565	2.452	3.258	2.426	2.403	1.630	3.016	2.403	2.256	2.713	2.080	1.945	2.126	45.536
2000	12.686	2.505	1.563	2.460	3.250	2.335	2.441	1.616	2.932	2.442	2.306	2.752	2.052	1.891	2.189	45.420
2001	13.420	2.474	1.619	2.490	3.309	2.319	2.450	1.567	3.124	2.497	2.401	2.939	2.052	1.862	2.197	46.720
2002	13.966	2.403	1.612	2.448	3.331	2.307	2.442	1.518	3.085	2.429	2.418	3.006	2.021	1.823	2.172	46.981
2003	15.308	2.360	1.569	2.433	3.376	2.166	2.449	1.468	3.045	2.423	2.451	2.931	1.951	1.761	2.130	47.821
2004	15.666	2.379	1.551	2.428	3.389	2.062	2.492	1.436	3.002	2.340	2.577	2.797	1.900	1.700	2.102	47.821
2005	15.954	2.338	1.539	2.430	3.524	2.004	2.431	1.390	3.009	2.309	2.659	2.542	1.910	1.672	2.155	47.866
2006	14.721	2.296	1.520	2.321	3.655	2.007	2.471	1.353	2.807	2.256	2.901	2.499	1.737	1.677	2.121	46.342
2007	15.176	2.313	1.539	2.322	3.807	2.001	2.510	1.298	3.075	2.237	2.974	2.507	1.731	1.662	2.147	47.299
2008	15.968	2.295	1.502	2.347	3.889	1.899	2.478	1.287	2.853	2.187	3.022	2.407	1.743	1.662	2.245	47.784
2009	17.946	2.316	1.574	2.395	4.034	1.954	2.450	1.318	2.869	2.191	3.154	2.376	1.796	1.666	2.642	50.681
2010	18.746	2.293	1.600	2.325	4.243	1.891	2.441	1.315	2.797	2.126	3.522	2.251	1.757	1.633	3.366	52.306
2011	19.397	2.229	1.658	2.281	4.408	1.784	2.460	1.321	2.736	2.088	3.948	2.236	1.665	1.634	4.042	53.887
2012	20.376	2.232	1.712	2.246	4.502	1.758	2.530	1.335	2.787	2.058	4.300	2.241	1.669	1.659	5.180	56.585
2013	21.581	2.148	1.723	2.187	4.465	1.687	2.522	1.388	2.624	2.009	4.712	2.113	1.644	1.644	6.108	58.555
2014	22.187	2.098	1.706	2.076	4.503	1.622	2.522	1.347	2.572	2.015	5.057	2.099	1.610	1.677	6.574	59.665
var %	153,98	104,59	116,69	96,29	169,80	75,65	125,04	108,37	110,39	99,70	262,16	85,36	90,96	102,32	387,85	142,29

Tab. 2 Variazione della popolazione dei *sum* dell'Ömnögov' tra il 1990 e il 2014

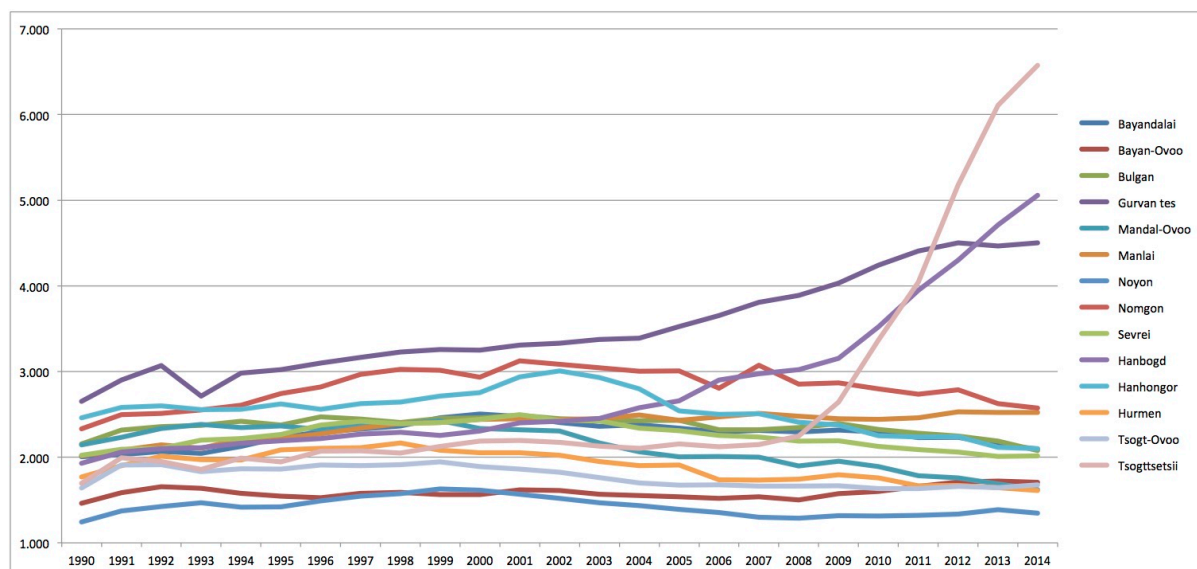


Fig. 55 Variazione della popolazione dei *sum* dell'Ömnögov' tra il 1990 e il 2014

I dati demografici possono fornire un primo segnale dei rapidi mutamenti in corso negli ultimi anni ma solo mediante un'analisi più approfondita della situazione locale possiamo avvicinarci alla comprensione delle forme e della molteplicità di cause del cambiamento. In che modo stanno cambiando questi luoghi? In quali sfere della vita quotidiana si concentra il mutamento? Com'è percepito dalle persone che abitano il *sum* di Hanbogd?

Per provare a rispondere a queste domande inizierò questo capitolo con un paragrafo dedicato a un gioco, il *culuun togloom*, e in particolare alle testimonianze di due realizzazioni “alternative” dello stesso, che mi permetterà di connettere le tematiche relative allo spazio domestico della *ger* trattate nel corso del capitolo precedente allo studio del mutamento sociale.



Fig. 56 Hanbogd vista dalle alture a meridione. Foto: N. Imoli (11/08/14)

4.1 *Culuun togloom*, tra riproduzione e mutamento

È una calda mattinata, sono con Battsengel nella mia camera che è anche la stanza che lui utilizza come studio. L’ho appena aiutato con delle email in inglese che aveva ricevuto in merito all’organizzazione di una riunione tra esponenti di Oyu Tolgoi, il gruppo di pastori eletti (малчдын төлөөлөлийн баг *malcdyn tölөөлөлийн баг*) tra i vari *bag* che formano il *sum* di Hanbogd, l’ONG Oyu Tolgoi Watch e CAO². Terminate le

² Office of the Compliance Advisor/Ombudsman, un meccanismo di ricorso indipendente per i progetti finanziati dalla Banca Mondiale, si rimanda alla sitografia.

attività di corrispondenza ci mettiamo a chiacchierare, discutiamo sul fatto che Oyu Tolgoi abbia chiesto di modificare il punto dell'ordine del giorno chiamato "Pasture rehabilitation" in "Environment rehabilitation". Battsengel si lamenta sostenendo che la prima forma sottende qualcosa di concreto, un intervento di risemina dei pascoli, mentre la vaghezza del secondo rischia di tradursi in un niente di fatto. Preso dalla discussione, alzandosi per avvicinare il posacenere inciampa su uno dei giocattoli che Mandahaa lascia sempre sparsi sul pavimento della mia camera e del salotto, un piccolo cavallo in plastica.

Quando ero bambino (хүүхэд байхдаа *hüühed baihdaa*) non c'erano tutti questi giocattoli in plastica come adesso. Quando portavamo gli animali al pascolo andavamo a raccogliere i sassi per giocare a чулуун тоглоом *culuun togloom* (letteralmente "gioco dei sassi").

Inizia quindi a raccontarmi in cosa consiste questo gioco e come ci giocava quand'era bambino: si fa all'aperto, i bambini raccolgono per i pascoli dei sassi che siano belli (сайхан *saihan*) e colorati (өнгөтэй *öngötei*), e costruiscono la pianta di una *ger* disponendo altre rocce per comporre una forma rotonda (дугуй хэлбэртэй *dugui helbertei*). Me lo spiega mimando dapprima con le braccia, poi ne realizza una più piccola con i vari oggetti presenti sulla scrivania. Dopo aver realizzato la circonferenza esterna, si "arreda" la casa con dei sassi che ricordano la forma dei vari mobili e degli elementi fondamentali sempre presenti in una *ger*. All'esterno si dispongono invece i sassi che rappresentano il bestiame, posizionati secondo i punti

cardinali, differenziati per forma e per colore. Ovviamente non è facile trovare le pietre giuste; mi spiega che quando ci si spostava stagionalmente con la *ger* per raggiungere altre zone di pascolo i bambini se le portavano appresso. «Tutti hanno una *ger*, così anche i bambini se ne costruiscono una» (dal diario di campo del 12 agosto).

Un paio di settimane dopo ero assieme ai figli di Namsrai, Baagii e Gürraagaa, in visita presso dei loro parenti a una sessantina di chilometri a sud-ovest dal centro di Hanbogd. Stavamo per entrare nella *ger* quando Baagii, senza sapere che Battsengel me ne aveva già parlato in precedenza, richiama la mia attenzione indicandomi qualcosa sul terreno poco lontano dicendomi: «Guarda, i bambini che abitano qui hanno giocato a *culuun togloom!*». Ci avviciniamo e noto che la pianta realizzata dai bambini (Fig. 57) non è quella di una *ger*: hanno tracciato i muri di un appartamento a base rettangolare, molto più grande, formato da varie stanze più o meno arredate con i relativi oggetti. La stanza che rappresenta il bagno, ad esempio, ha all'interno una lametta da barba, un sasso colorato con del rossetto e un piccolo pezzo di vetro che funge da specchio. All'esterno del perimetro non vi è traccia dei sassi colorati simboleggianti gli animali.



Fig. 57 *Culuun togloom* fatto tracciando la pianta di un appartamento. Foto: N. Imoli (21/08/14)

Sfortunatamente i bambini autori del gioco non erano lì durante la nostra visita ma Baagii, loro cugino, mi ha assicurato che vivono in una *ger* anche durante l'inverno³; non hanno mai abitato in un appartamento. Mi dice che secondo lui la variazione della forma realizzata durante il gioco è dovuta al fatto che tutti i film e le serie televisive (la maggior parte di quelle più seguite in Mongolia sono sudcoreane) non sono ambientate all'interno di *ger* ma di appartamenti, più grandi e moderni. Mi giro verso la vera *ger*, quella dove solitamente abitano quei bambini, e noto che come quasi tutte le altre che ho visto nel *sum* di Hanbogd ha all'esterno un modulo fotovoltaico e una piccola antenna parabolica.

Alcuni giorni dopo, tornato a casa di Battsengel, gli mostro le foto che ho scattato a questa versione alternativa del gioco, suscitando il suo sdegno: «Questo non è il

³ In aggiunta alla *ger* in campagna, la gran parte delle famiglie di pastori che abitano nel *sum* di Hanbogd ne hanno una - o talvolta una casa in muratura - nel centro del *sum*, dove è situata la scuola. Spesso i bambini vi abitano durante l'inverno assieme ai nonni o ad altri parenti.

culuun togloom originale⁴!». Quando lo accompagnai a prendere Mandahaa alla *ger* in campagna dei suoi “secondi genitori” dove era stato per qualche giorno, notammo che fuori dalla tenda c’erano molti sassi bianchi e, dato che avevamo del tempo libero, decise di mostrarmi com’è il *culuun togloom* “originale”.

Manda me, Mandahaa e suo cugino a cercare i sassi che rappresentano i vari animali: le pietre bianche sono le pecore, quelle nere le capre e quelle rosse sono i bovini. Per distinguere cavalli e cammelli non ci si basa tanto sul colore quanto sulla forma: i sassi che indicano i cavalli sono più o meno triangolari mentre i cammelli, chiaramente, devono avere due gobbe. Battsengel mi confida che questi ultimi sono i più difficili da trovare e che quando era bambino spesso li creavano scheggiando due sassi. Quando torniamo nei pressi della tenda - senza essere stati in grado di trovare alcun cammello - iniziamo a realizzare con delle pietre più grandi la circonferenza della *ger*, un po’ più piccola di come si realizza di solito (Fig. 58), ad arredarla e a disporre gli animali all’esterno secondo la stessa distribuzione che hanno quelli veri, almeno nel Gobi⁵: le pecore e le capre sono tenute a nord della *ger*, i cammelli a sud, le vacche a est e i cavalli a ovest.

⁴ Detto utilizzando il termine inglese “original”.

⁵ Ho però osservato una disposizione diversa degli animali quando ero nella zona della Mongolia settentrionale nei pressi del lago Hövsgöl, zona in cui anche la stagionalità degli spostamenti cambia rispetto al Gobi. Nessuna delle risposte datemi in merito a ciò da persone provenienti da altre aree della Mongolia era netta come la spiegazione di Battsengel. Avendo svolto la ricerca durante il periodo estivo gli unici animali presenti nei pressi delle *ger* erano pecore e capre, sempre a nord della tenda, e i cammelli, a sud.



Fig. 58 Battsengel e Mandahaa giocano a *culuun togloom*. Foto: N. Imoli (25/08/14)

Posizionato anche un pezzo di plastica verde che funge da porta, rigorosamente a sud, io e Battsengel ci allontaniamo per andare a raccogliere dei legnetti per accendere un fuoco sul quale quella sera avremmo cucinato il *xopxor horhog*, il barbecue mongolo⁶. Nel mentre noto con la coda dell'occhio che Mandahaa e suo cugino continuano a giocare così, una volta acceso il fuoco, torno a vedere cosa stanno facendo. Non si stanno curando del "bestiame", abbandonato là dove lo avevamo lasciato in precedenza, ma hanno aggiunto una nuova stanza rettangolare all'esterno della parte sud-ovest della *ger* (Fig. 59). Chiedo a Mandahaa di cosa si tratta e lui mi risponde, con la faccia di qualcuno a cui è stata chiesta la cosa più

⁶ Si tratta di un metodo di cottura della carne realizzato ponendola in una particolare pentola a pressione assieme a verdure (patate, carote, cipolle...), condimento e delle rocce rotonde precedentemente arroventate nel fuoco. La pentola viene quindi appoggiata sul fuoco e scossa di tanto in tanto. Il *horhog* è molto popolare anche tra i giovani di Ulan Bator che vanno a farlo in campagna (*хөдөө hөдөө*), specialmente durante i fine settimana estivi.

ovvia del mondo: «Гараж! Энэ машин, энэ ундаа, энэ хүнс. *Garaj! Ene mashin, ene undaa, ene hiins*». «Garage! Questa è l'automobile (indicando un sasso rettangolare), queste sono le bibite (due bottigliette di tè) e questo è il cibo (un "tavolino" con sopra appoggiati dei pinoli)». I due si mettono quindi a giocare con l'automobile, fatta uscire dal garage, imitandone fragorosamente il rumore mentre la fanno correre in una "pista" improvvisata a qualche metro dalla *ger* (dal diario di campo del 25 agosto).



Fig. 59 Una *ger* col "garage". Foto: N. Imoli (25/08/14)

Il *culuun togloom*, seguendo le indicazioni contenute nella spiegazione datami da Battsengel, è un gioco di mimesi: i bambini che ci giocano riproducono una versione miniaturizzata dello spazio domestico degli adulti («Tutti hanno una *ger*, così anche i bambini se ne costruiscono una») con le sue suddivisioni interne ed esterne, in

particolare per quanto concerne la disposizione degli animali all'esterno della tenda. Questo era il punto su cui Battsengel poneva più enfasi, il fatto che ogni tipo di animale avesse uno spazio preciso in relazione ai punti cardinali, come nella realtà. La funzione pedagogica di questo gioco sarebbe quindi quella di far apprendere al bambino le categorie spaziali attraverso le quali interagire con l'ambiente.

Tornato a Ulan Bator in seguito al periodo di ricerca nel Gobi, mi incontrai con due delle ragazze a cui davo lezioni di italiano durante il mio primo periodo di residenza nella capitale: Sambuujargal (Sambu) e Solongo (Soko). Mi avevano fatto molte domande sul mio soggiorno a Hanbogd, sul tipo di situazione che avevo trovato e cosa mi aveva colpito particolarmente. Non appena accennai al *culuun togloom*, Soko mi interruppe per dire che anche lei ci giocava, quando viveva nel suo *sum* natale. Binder è un distretto dell'*aimag* del Hentii situato a circa trecento chilometri a est-nord-est di Ulan Bator, la cui popolazione è a maggioranza buriata, come Soko tiene spesso a precisare. Mi disse che oltre a *culuun togloom* lo chiamavano anche *айл гэрдэх ail gerdeh*, che mi tradusse con "fare/diventare famiglia". Nel parlarne iniziò anche lei come Battsengel, dicendo che da bambini non avevano altri giocattoli e che per questo giocavano con i sassi.

Giocavo con i miei amici e con mia sorella, mettendo i sassi per terra con la forma della *ger*, la stufa, i letti, la sedia, il tavolo e la porta aperta. Fuori dalla tenda facevamo anche i pali per i cavalli, sempre con i sassi. Poi iniziavamo a giocare. Per esempio io diventavo sempre la moglie mentre il mio amico faceva il marito. C'erano anche i figli. Mio marito andava col cavallo e io preparavo la roba da

mangiare e il tè: usavo l'erba, i fiori e l'acqua. I figli giocavano fuori. Se c'erano altri amici loro facevano i vicini, tutto come un giorno della vita dei pastori nomadi.

La descrizione di Soko, pur avendo diversi tratti in comune con quanto detto da Battsengel, non si concentra tanto sulla configurazione spaziale quanto sulla mimesi sociale: i bambini imparano emulando i ruoli domestici propri del loro genere, «riproducendo modelli in scala delle attività degli adulti e delle relazioni che li circondano» (Grasseni 2007: 64). La spiegazione di Battsengel si focalizzava sul “setting” fisico del gioco e sui sassi «belli e colorati» che rappresentano i diversi animali⁷, mentre l'attenzione di Soko, una volta completata la *ger* con i principali mobili, verte sui ruoli più stereotipici della famiglia mongola di pastori: la preparazione del cibo da parte della moglie e la cura dei cavalli per il marito.

Nella sua opera dedicata ai giochi⁸ dei pastori mongoli Iwona Kabzińska-Stawarz (1991) analizza le funzioni magiche di gran parte degli esempi riportati, suddivisi in giochi primaverili e in quelli praticati durante l'estate e l'autunno. Parlando di quelli primaverili, e in particolare di quelli connessi ai festeggiamenti per l'anno nuovo del calendario lunare (Цагаан сар *Tsagaan sar*), dedica una sezione a quelli che definisce giochi con le pietre (“stone” games). Nonostante con questo termine non si riferisca a

⁷ A proposito di quest'ultimo punto voglio precisare che la famiglia di Battsengel ha sempre avuto del bestiame - nonostante suo padre fosse un veterinario - mentre nessun componente di quella di Soko fa il pastore.

⁸ Per una trattazione di carattere linguistico sui termini del gioco nel vocabolario rituale del mondo altaico si rimanda a (Hamayon 2000), in particolare per la distinzione in mongolo tra i nomi di giochi costruiti sulle radici *надаа- надаа-* e *тоглоо- тоглоо-*.

veri e propri sassi come quelli utilizzati nel *culuun togloom* ma a pezzi simili a quelli del domino con i diversi animali del calendario lunare rappresentati sulle facce chiamati *хорол horol* (Fig. 60), l'autrice riporta come essi siano utilizzati per svolgere diversi giochi che ricadono sotto il nome di *гэр барих тоглоом ger barih togloom*, "giochi di costruzione della *ger*".



Fig. 60 Pezzi del *horol*, immagine tratta da Zen Seeker, si rimanda alla sitografia.

Kabzińska-Stawarz riferisce dell'obbligatorietà del gioco del *horol* durante il periodo di *Tsagaan sar*, spiegata dagli interlocutori con la necessità di costruire *ger* in quel periodo dell'anno. Sia gli animali rappresentati sui vari pezzi sia la *ger* sono infatti legati alla dimensione temporale: i primi simboleggiano gli anni del calendario lunare; la *ger* è essa stessa uno strumento di misura del tempo⁹. Nel testo, la necessità di costruire una *yurta* nel periodo dell'anno nuovo viene collegata all'atto della creazione: i giocatori di *horol* partecipano simbolicamente all'atto di rinascita del mondo e al ritorno della primavera. A ciò si aggiunge infine la funzione didattica del gioco, inventato secondo una leggenda da Бурхан багш *Burhan bagsh* (il Buddha storico) affinché le persone, e in particolare i bambini, imparassero e si

⁹ Osservando lo spostamento del fascio di luce che entra dall'apertura del *toono* nell'arco della giornata gli abitanti della *ger* sono in grado di determinare l'ora e di scandire i ritmi quotidiani.

ricordassero l'ordine corretto del ciclo dei dodici anni/animali del calendario (Kabzińska-Stawarz 1991: 44-45).

Per tornare al *culuun togloom*, abbiamo già visto come il livello pedagogico trasparisse da entrambe le descrizioni fornitemi da Battsengel e Soko essendo esso un gioco di mimesi attraverso cui l'apprendimento avviene in maniera non dissimile di quanto scritto da Giulio Angioni in merito alla trasmissione del sapere tecnico nel mondo preindustriale:

[...] l'apprendimento è in massima misura un apprendimento per impregnazione, che cioè avviene attraverso un allenamento intellettuale e prima ancora fisico comune a tutto il gruppo sociale [della cui cultura sono importanti] un certo tipo di gestualità, di posture, di linguaggio, di conoscenze del mondo fisico, di stile tecnico, di sviluppo delle capacità di azione sulla natura per servirsene ai propri particolari scopi... In questi ambienti (i *milieux techniques* di Leroi-Gourhan) è possibile, incoraggiata e istituzionalizzata l'osservazione continua delle varie forme e ambiti di attività tecnica e i bambini incominciano già coi loro giochi a sperimentare veri e propri gesti tecnici in continua imitazione degli adulti (Angioni 1984: 68).

Come si possono spiegare le diversità dal modello piuttosto rigido di realizzazione del gioco di cui mi aveva parlato Battsengel riscontrate nei due esempi riportati all'inizio del paragrafo? In che modo sono potute penetrare la pianta di un appartamento e il garage in un gioco che mira a riprodurre la *ger*? A mio avviso è proprio questa modalità di trasmissione del sapere - che al contrario della

descrizione sulla base della quale mi ero fatto una prima idea del gioco, non è fondata su «nessuna algoritmizzazione, nemmeno orale, nessuna rappresentazione simbolica astratta, nessuna teoria esplicita o capacità di esplicitarla (Angioni 1984: 68)» ma sulla mimesi - che rende il *culuun togloom* permeabile al cambiamento che i bambini vedono nel mondo che li circonda, sia esso quello fisico del *sum* di Hanbogd con le nuove case in muratura e le automobili o quello degli appartamenti sudcoreani visti attraverso lo schermo televisivo, e poi riproducono nella pratica del gioco.

4.2 «...altre non si possono disfare»

Contrariamente alle mie aspettative, Battsengel e la sua famiglia non abitano in *ger*: vivono in una casa in muratura (*байшин baishin*¹⁰) da circa un anno, posta come le *ger* all'interno di un *хашаа hashaa*, la staccionata in legno che delimita i singoli lotti all'interno di ogni centro abitato in Mongolia. Al momento l'esterno della casa (Fig. 61) non è intonacato ma Mandahaa mi assicura che presto la dipingeranno di verde. L'abitazione si sviluppa su un solo piano: dall'ingresso si giunge in un corridoio dal quale si accede alle varie stanze. Non avendo l'allacciamento all'acqua corrente, nello stanzino d'ingresso tengono le taniche d'acqua presa al pozzo di Erdenebayar, che dista un paio di minuti a piedi da casa.

¹⁰ Letteralmente "edificio", il termine ha un'etimologia non ancora completamente chiarita ma è sicuramente di origine cinese (Marois 2006: 217). Pur ricoprendo uno spettro semantico piuttosto ampio, viene utilizzato in questo contesto per riferirsi a un'abitazione che non sia una *ger*.

Io alloggjo nella camera della figlia, Doljin, arredata con un piccolo armadio, un letto e la scrivania con il computer e la stampante di Battsengel, il quale usa la stanza come studio. Il salotto dove Doljin dorme per il periodo della mia permanenza ha due divani in finta pelle beige, un tavolino bianco e un mobile impiallacciato con un ripiano per il televisore a schermo piatto e due vetrine contenenti oggetti di vario tipo, tra cui due cavalli rampanti, diversi quadretti con scritte in alfabeto mongolo e uno con rappresentato un *moriin huur*¹¹ e vari giocattoli di Mandahaa, che dorme in camera con i genitori. Su una mensola in legno posta in alto, sopra il televisore, c'è il corrispettivo dell'altare che si trova nelle *ger*: un'immagine buddhista avvolta in una *hadag* e delle ciotoline in bronzo piene di *arts* (Fig. 62).



Fig. 61 La casa della famiglia di Battsengel nel centro di Hanbgod. Foto: N. Imoli (22/08/14)

¹¹ In Mongolia, in particolare nel periodo pre-rivoluzionario ma anche oggi, c'è la convinzione che perché una *ger* sia completa (бүрэн *büren*) deve avere al suo interno un *moriin huur*; una *ger* senza di esso è invece chiamata "vedova", бэлэвсэн *belevsen*, e la famiglia che vi abita è vulnerabile agli influssi negativi. Questa viella bicorde è infatti considerata avere una funzione protettiva contro gli spiriti maligni e sfortune di vario tipo (Marsh 2009: 30, 34-35).



Fig. 62 L'altare nel salotto di Battsengel. Foto: N. Imoli (19/09/14)

Nonostante l'assenza di allacciamento alla rete idrica, in bagno ci sono una vasca da bagno e un lavandino: Battsengel ha realizzato un piccolo impianto idraulico che collega il barile d'acqua posto in un angolo del bagno, riempito periodicamente con quella presa al pozzo, ai sanitari passando per uno scaldabagno elettrico; la lavatrice va invece riempita manualmente. Il gabinetto è esterno e consiste in una latrina a secco con le pareti e il tetto in lamiera, posta sopra un pozzo nero nell'angolo est del cortile.

La camera di Battsengel e Tsetseg, che ha al suo interno un letto matrimoniale, un armadio e un piccolo tavolino dove di solito Mandahaa disegna, comunica attraverso un foro rettangolare della parete con la cucina. In corrispondenza dell'apertura è posizionata la stufa a carbone con cui durante l'inverno si riscalda la casa. Il piano cucina occupa tutta la lunghezza della parete nord-ovest e il tavolo è addossato sotto la finestra della parete nord-est accanto al frigorifero: lo spazio

centrale della stanza è vuoto. Questo tipo di disposizione organizza lo spazio della cucina di tutte le cinque abitazioni in muratura che ho visitato nel *sum* di Hanbogd: quella in cui vivevo con la famiglia di Battsengel, la casa in prossimità dell'*övöljöö* di Namsrai e quelle di Enhculuun, Erdenebayar e Battogtoh. A sud-est della stufa ci sono un barile con l'acqua utilizzata per cucinare e lavare le stoviglie e, per terra a fianco del frigorifero, una piastra utilizzata più frequentemente dei fornelli del piano cucina per la cottura dei cibi.

Nel centro abitato di Hanbogd - e in misura minore anche nella campagna (*хөдөө hödöö*) circostante, specie lungo le strade - sono state costruite negli ultimi anni numerose abitazioni in muratura. Negli uffici del *sum* non esiste purtroppo un registro che permetta di quantificare il fenomeno in tutti i sottodistretti del territorio; dai dati disponibili, relativi ai soli *bag* di Javhlant e Bayan¹², risulta che nel 2014 approssimativamente una famiglia su dieci risiedeva in una casa in muratura, le altre nove in *ger*. Le motivazioni che spingono gli abitanti del *sum* a passare da un tipo di abitazione all'altro non sono sempre facili da individuare e in merito a ciò ho ricevuto molte risposte contraddittorie. Se da una parte la casa in muratura è detta essere più comoda, più spaziosa e più calda, nella pratica scaldare una *ger* è molto più rapido ed economico, soprattutto a causa della cubatura più ridotta.

¹² I dati su cui ho basato la mia analisi riportano per il *bag* di Javhlant 379 famiglie in *ger* e 31 in case private e 276 in *ger*, 33 in abitazioni private e 4 in appartamento per il *bag* di Bayan. In questi due *bag* risiede circa la metà della popolazione del *sum* di Hanbogd.

Anche durante il periodo estivo la *ger* presenta i suoi vantaggi: la possibilità vista nel capitolo precedente di sollevare i lembi del rivestimento in feltro per creare correnti d'aria che rinfrescano l'interno della tenda la rende il tipo di abitazione più appetibile nelle calde giornate estive. Nel periodo che ho trascorso in campagna con la famiglia di Namsrai vivevamo in tenda, anche se la loro casa in muratura era a poche centinaia di metri di distanza, in prossimità del riparo invernale. In molti *hashaa* del centro di Hanbogd con all'interno una casa in mattoni era spesso allestita anche una *ger*, usata da parte della famiglia, dagli ospiti, o semplicemente nelle giornate dalle temperature più elevate.

Un fattore che sicuramente gioca un ruolo importante in questo processo è quello segnalato da Alexandra Marois: «Questa contraddizione tra i discorsi e le pratiche rivela che l'habitat in muratura è un "segno esteriore di ricchezza" che introduce una nuova forma di gerarchizzazione sociale» (Marois 2006: 220). Per poter comprendere il fenomeno ritengo però che sia necessario uscire dalla contrapposizione netta di due forme di abitazione - la *ger* e la villetta - che trascura un elemento di connessione a mio avviso importante: le *ger* "stabili" all'interno di un *hashaa* nel centro abitato.

Sebbene queste ultime siano strutturalmente identiche alle *ger* che si trovano in campagna, il fatto di essere in paese, sempre nello stesso luogo, comporta l'accesso alla rete elettrica e un più semplice approvvigionamento delle bombole di gas liquefatto. Ciò si traduce in una modifica sostanziale nell'arredamento delle *ger*: durante il periodo estivo in nessuna delle *ger* che ho visitato nell'abitato di Hanbogd

era presente la stufa, usata solo in inverno per scaldare l'ambiente; la cottura dei cibi viene effettuata mediante piastre elettriche o a gas. Questo elettrodomestico però non è mai situato al centro della *ger*, il posto riservato al focolare, ma in prossimità della parete, nella parte sud-est. L'organizzazione spaziale dell'ambiente domestico è di conseguenza differente rispetto a quella delle *ger* con la stufa, la cui importanza nelle divisioni dello spazio interno - ed esterno - dell'abitazione è stata sottolineata nel capitolo precedente.

L'allacciamento alla rete elettrica garantisce inoltre la possibilità di utilizzare altri elettrodomestici, in particolare le celle frigorifere per la conservazione della carne, che in campagna richiede per forza di essere seccata e trasformata in *borts* (Fig. 63). L'assenza del frigorifero era considerato lo svantaggio più grande dell'abitare in una *ger* lontana dal centro abitato secondo la moglie di Namsrai, Oyuuntulga.



Fig. 63 Carne di capra tagliata e appesa a seccare perché diventi *borts*. Foto: N. Imoli (27/08/14)

Alla luce di quanto detto finora, voglio qui proporre un tipo di analisi del cambiamento che non si focalizzi solo sulle differenze - ovviamente presenti - ma che evidenzi anche i numerosi fattori di continuità tra le due soluzioni abitative e in particolare i modi mediante i quali le persone che abitano queste “nuove” case riproducono alcune categorie dello spazio domestico della *ger*, riadattandole alle diverse forme costruite.



Fig. 64 Pianta della casa di Battengel.

Da una prima analisi basata sul confronto della pianta della *ger* (Fig. 45, pag. 158) con quella della casa in muratura di Battsengel¹³ (Fig. 64) gli elementi di discontinuità che emergono con più evidenza sono la diversità di orientamento - l'ingresso dell'abitazione non è più rivolto verso sud come in ogni *ger* - e la presenza dei muri interni che delimitano le varie stanze.

La divisione degli spazi interni per mezzo di muri ha il duplice effetto di separare più nettamente le aree in cui si svolgono le diverse attività legate all'economia domestica e alla socializzazione e di creare spazi privati, in particolar modo le camere da letto, non immediatamente accessibili al visitatore. È possibile leggere quest'ultima caratteristica secondo la prospettiva di analisi di sintassi spaziale degli edifici, la *gamma analysis* (Hillier e Hanson 1984): rispetto alla *ger*, la casa in muratura presenta spazi con un più alto livello di asimmetria e di profondità dal vettore, in particolare quando è presente il corridoio, come nell'esempio in questione.

Nel suo confronto tra *ger* e abitazioni in muratura basato su una ricerca svolta in Mongolia Interna, Marois (2006) sostiene che la separazione delle differenti aree per mezzo di muri comporti una maggiore divisione di genere rispetto a quanto avvenisse nella tenda:

La cucina resta uno spazio principalmente femminile poiché è la padrona di casa che vi regna. La costruzione di questo spazio definito, partizionato, separa

¹³ La pianta delle altre abitazioni che ho visitato poteva variare anche di molto rispetto a questa che prendo come esempio, in particolare per la presenza o l'assenza del corridoio. Le caratteristiche più salienti sulle quali baserò le successive considerazioni (come l'organizzazione dello spazio della cucina e la posizione dell'altare) erano però una costante.

però la donna o le donne dal resto della famiglia. Gli uomini e gli invitati si riuniscono nella stanza principale: se questa non è la cucina, gli uomini e le donne della famiglia condividono meno conversazioni. I muri tendono allora a delimitare le differenti categorie sociali in spazi relativamente ermetici, aspetto inesistente nella yurta caratterizzata dal suo unico spazio. Le divisioni, create in seno stesso all'ambiente domestico, comportano quindi una nuova specializzazione dello spazio tramite la creazione di nuove distinzioni sociali all'interno della famiglia. I bambini, gli adulti, le donne e gli uomini tendono a raggrupparsi tra loro e ad avere meno interazioni gli uni con gli altri (Marois 2006: 221-222).

In merito a queste considerazioni posso però portare esempi differenti, in particolare per quanto riguarda le visite ordinarie. Durante il periodo della mia ricerca di campo passavano quotidianamente per casa diversi visitatori: parenti, amici e conoscenti. L'abitudine di non bussare prima di entrare in un'abitazione permane anche nelle case in muratura e accadeva spesso che, nei momenti in cui ero a casa da solo, delle persone entrassero nella camera dove alloggiavo, a dispetto del maggior livello di profondità.

In aggiunta a ciò, gli ospiti di queste visite quotidiane non erano solitamente ricevuti nel soggiorno ma in cucina, fatti sedere al tavolo sotto la finestra. Alle conversazioni partecipavano quindi anche Tsetseg, quando presente, o eventuali donne in visita. Il fenomeno di separazione evidenziato da Marois emergeva però in occasione di visite più formali, come la volta in cui vennero a farci visita dei parenti di Battsengel che abitano in un'altra regione della Mongolia. In quel caso io e gli uomini delle due famiglie occupammo stabilmente il soggiorno mentre le donne vi

entravano solo in alcuni momenti. Una situazione simile è visibile in una fotografia (Fig. 65) inviata da Battsengel, scattata durante i festeggiamenti per il nuovo anno del calendario lunare: Tsagaan sar.



Fig. 65 Battsengel e Mandahaa con famigliari in occasione di Tsagaan sar. (19/02/15)

I famigliari presenti nel salotto sono tutti uomini, la maggior parte dei quali vestiti con il loro miglior *дээл* *deel* per l'occasione; Battsengel siede nel posto d'onore, quello che in una *ger* sarebbe il *hoimor*. L'analogia è resa possibile dalla presenza dell'altare in corrispondenza del quale Battsengel è seduto e degli oggetti di valore riposti nelle vetrine. A causa del diverso orientamento della casa esso non è posto propriamente a nord, bensì a nord-est. È però più interessante notare il fatto che esso non sia nella parte più settentrionale dell'abitazione - dove c'è la cucina - ma nella parte nord della stanza in cui si ricevono gli ospiti più importanti, durante le occasioni formali. Nella zona del *hoimor*, o nel suo equivalente delle case in

muratura, vengono infatti esposti oggetti che il padrone di casa è fiero di possedere, in modo tale che gli ospiti li possano vedere.

Ancora una volta, come già notato nel capitolo precedente, l'organizzazione dello spazio domestico non deve essere concepita come qualcosa di rigido e statico: le persone presenti in un determinato momento e il tipo di situazione influiscono profondamente nella sua costante ridefinizione. Lo spazio riservato agli uomini adulti¹⁴ durante i festeggiamenti di Tsagaan sar è lo stesso che occupavano quotidianamente Mandahaa, Doljin e le sue amiche per fare i compiti, giocare e guardare la televisione.

Per individuare un ulteriore elemento di continuità tra la *ger* e la casa in muratura non è sufficiente limitarsi allo studio della pianta: solo osservando le pratiche effettivamente svolte all'interno della cucina si possono comprendere le motivazioni che determinano la disposizione del mobilio in quella stanza, che come ho già detto è una caratteristica che accomuna tutte le abitazioni che ho visitato:

Solo oggi apro gli occhi e mi rendo conto che c'è un motivo per cui il tavolo della cucina è addossato alla parete della finestra lasciando libero tutto lo spazio centrale. È lì che si svolgono tutte le attività della cucina: preparare i cibi, affilare i coltelli, lavare le stoviglie e le pentole. Esattamente come in una *ger* tutto ciò viene fatto seduti¹⁵ a terra (Fig. 66), di conseguenza non avrebbe senso occupare quello

¹⁴ Non deve ingannare la presenza di Mandahaa, probabilmente in quel punto solo per la fotografia, a fianco di Battsengel. A differenza degli altri non è infatti seduto ma rimane in piedi.

¹⁵ Il termine seduti è a dire il vero poco preciso: in Mongolia i modi di sedersi variano di molto in funzione dell'età, del sesso e del tipo di attività che si sta svolgendo in quel momento. Per un'interessante trattazione sui diversi modi di sedersi in una *ger* si rimanda a (Lacaze 2006); per altre trattazioni più generali sulle tecniche del corpo tra i mongoli si vedano anche (Lacaze 2004 e 2012).

spazio con il tavolo (ширээ *shiree*) che quindi è spostato a lato, in posizione periferica come ogni altro pezzo di mobilio in una *ger*. Parte dell'ambiente domestico della *ger* è così ricreato nella casa in muratura, o almeno in una delle sue stanze (dal diario di campo del 13 agosto).



Fig. 66 Tsetseg prepara i *buuz* in cucina. Foto: N. Imoli (17/09/14)

L'attenzione a ciò che avveniva all'interno della casa presso cui ero ospite mi ha però messo in guardia dal poter applicare senza problematicità il discorso proposto da Marois sull'incremento della segregazione basata sul genere al contesto di Hanbogd. La Fig. 66 che mostra Tsetseg durante la preparazione dei *buuz* non rappresenta infatti ciò che avveniva quotidianamente in casa: le volte che lei ha cucinato durante il mio periodo di permanenza sono state nettamente inferiori a quelle in cui i pasti erano preparati da Battsengel o dal sottoscritto, soprattutto in seguito alla conclusione delle suo periodo di ferie.

Uno dei cambiamenti in atto nel *sum* verte proprio sul mutamento dei ruoli domestici, con una divisione più sfumata tra pratiche svolte dagli uomini e dalle donne. Anche in questo caso non è possibile ricondurre il tutto a una sola causa ma uno dei fattori che più contribuiscono a ciò è sicuramente l'offerta di nuove opportunità di lavoro, specialmente presso la miniera di Oyu Tolgoi, che tengono un membro della famiglia lontano dall'abitazione per buona parte del giorno.

4.3 Nuovi lavori nel *sum* di Hanbogd



Fig. 67 Delegazione dei lavoratori di Oyu Tolgoi al Naadam di Hanbogd. Foto: N. Imoli (08/08/14)

Uno degli ultimi giorni che ho passato a Hanbogd chiesi a Tsetseg se potevo porle alcune domande riguardo al suo lavoro. Non fu semplice trovare il momento adatto: rinasava sempre verso il tramonto, con ancora addosso la divisa blu e arancione della compagnia, e dopo una cena veloce andava immediatamente a dormire. Scelsi così la sera precedente ad un suo giorno di riposo e anche se stanca

dalla giornata di lavoro appena terminata si rese disponibile a dedicarmi del tempo per parlare. Inizialmente era un po' tesa, temeva di non essere in grado di rispondere correttamente alle domande e mi diceva che sarebbe stato meglio intervistare Battsengel, ma dopo poco si sciolse e cominciò a raccontare.

Tsetseg ha iniziato a lavorare presso Oyu Tolgoi nel 2005, il 19 giugno come tenne a precisare. Da quel momento vi ha sempre lavorato, salvo una pausa di due anni per la nascita di Mandahaa. La sua prima occupazione fu in cucina, "Kitchen Hand", dopo di che le fu proposto di lavorare in magazzino. Fu molto felice del cambiamento, il lavoro nel magazzino, la gestione e l'ordine dei diversi tipi di materiale, in particolare del carburante, le interessava più di quello in cucina. Ora ha cambiato nuovamente mansione, è passata al reparto di pianificazione dove riveste il ruolo di "Assistent Planner". Il lavoro non le dispiace (яахав зүгээр *yahav zügeer*) ma il suo vero problema sono gli orari:

Aah sì, i ritmi sono molto pesanti, spostarsi con i mezzi due volte al giorno per rincasare tardi la sera. Andare la mattina alle 4... Alzarmi la mattina alle 4, uscire di casa e andare [a lavoro] per ritornare la sera alle 19:30. È un arco di tempo di 14 ore [sic]. E poi il nostro turno di lavoro è di 11 ore¹⁶.

Gli intensi orari di lavoro, sommati all'organizzazione dei turni che prevede un'alternanza di 56 giorni lavorativi consecutivi a una pausa non retribuita di 14

¹⁶ Аан тийм цаг их хүнд өдөрт 2 удаа зөөгдөнө машинаар тэгээд орой оройтож ирнэ. Өглөө 4 цагт явна. Өглөө 4 цагт босоод гэрээсээ гараад явна, орой 7:30д ирнэ. Энэ хооронд 14 цаг байгаа. Тэгээд бидний ажлын цаг 11 цагаар ордог. *Aan tiiim tsag ih хүнд өдөрт 2 удаа зөөгдөнө машинаар тегээд орой оройтож ирнэ. Өглөө 4 цагт явна. Өглөө 4 цагт босоод гэрээсээ гараад явна, орой 7:30д ирнэ. Энэ хооронд 14 цаг байгаа. Тегээд бидний ажлын цаг 11 цагаар ордог.*

giorni, sono il motivo per cui Mandahaa è praticamente cresciuto con gli zii, i suoi “secondi genitori”. Questo fenomeno è in realtà piuttosto diffuso a Hanbogd: specialmente durante l’inverno, i bambini vivono spesso con i nonni o con gli zii nel centro del *sum*, dove ci sono l’asilo (цэцэрлэг *tsetserleg*) e la scuola primaria.

Per la stessa ragione, solitamente è Battsengel a preparare la gran parte dei pasti mentre Doljin si occupa della pulizia della casa. Anche questo non è ormai un fatto fuori dall’ordinario, le stesse dinamiche avvenivano ad esempio nella famiglia di Jonduu, una delle sorelle di Tsetseg che lavora come cuoca per Oyu Tolgoi, il cui marito aveva dovuto imparare a cucinare.

Ogni mattina, con molte altre persone di Hanbogd, Tsetseg prende uno degli autobus che porta i lavoratori alla miniera. Le chiedo se ha molti colleghi di lavoro di Hanbogd, quali mansioni svolgono quelli che prendono l’autobus con lei. Mi dice che la gran parte dei suoi colleghi non è originaria di Hanbogd, sono persone che vivono qui da poco tempo e sono arrivati da altre parti della Mongolia:

[Nel mio ufficio] sono l’unica di Hanbogd. Nel mio reparto ci sono poche persone e la maggior parte di loro viene da lontano, da Ulan Bator, da Erdenet, da [Dalanzadgad, la capitale dell’] Ömnögov’ o da altre parti dell’*aimag*; sono praticamente da sola. [Le persone di Hanbogd] svolgono lavori di pulizia, presso il reparto “Central Service” and some people is driver¹⁷.

¹⁷ Ханбогдоос би ганцаараа. Манай хэлтэс цөөхөн хүнтэй тэгээд ихэнхи нь холоос Улаанбаатраас Эрдэнэтээс Өмнөговьос Өмнөговийн хэмжээнд бол би бараг ганцаараа байдаг. Цэвэрлэгээний ажил хийдэг. Тэр нь аж ахуйн ажлууд Central Service and some people is driver. *Hanbogdoos bi gantsaaraa. Manai heltes tsөөhөн hiintei tegeed ihenhi n’ holoos Ulaanbaatraas Erdenetees Ömnögovios Ömnögoviin hemjeend bol bi barag gantsaraa baidaг. Tseverlegeenii ajil hiideг. Ter n’ aj abuin ajluud Central Service and some perople is driver.*

L'11 agosto stavo tornando a casa a piedi dalle rovine di un monastero buddhista, Дэмчигийн хийд Demcigiin hiid, quando si fermò a fianco a me uno dei fuoristrada bianchi di Oyu Tolgoi, riconoscibili dalle lunghe antenne radio con la bandierina della compagnia, con a bordo due ragazzi che si offrono di darmi un passaggio fino a Hanbogd. Uno dei due parlava un po' di inglese e mi spiegò in un misto di mongolo e inglese che provengono entrambi da Ulan Bator, e si occupano degli alloggi dei lavoratori di Oyu Tolgoi. Sono contenti di lavorare per la compagnia: «Il lavoro qui è buono, a Ulan Bator è difficile (хэцүү *hetsüü*), non ci sono buone opportunità di lavoro, l'economia va male (*bad economy*, эдийн засаг муу *ediin zasag муу*)».

Io e Battsengel abbiamo parlato spesso di questi temi, del fatto che gran parte dei lavori meglio pagati non siano svolti da persone del posto (нутгийн уугууд *nutgiin uuguul*) e delle opportunità di lavoro offerte da Oyu Tolgoi:

Quando OT assume pone precisi limiti di età e richiede determinate competenze, di conseguenza non assume la gente di campagna. Queste persone non hanno la possibilità di svolgere un lavoro che garantisca un buon salario¹⁸. [Assume persone] dai 18 ai 30 anni, richiede competenze informatiche, conoscenza dell'inglese e esperienza lavorativa.

Battsengel ha iniziato a lavorare presso la miniera come mulettista (сэрээт ачигч машины оператор *sereet acigc mashiny operater*) nel 2012 ma dopo aver rilasciato

¹⁸ OT вол хүн ажилд авахдаа насны хязгаар мэргэжил шарддаг учраас орон нутгийн иргэд ажилд авдаггүй. Тийм болхоор өндөр цалинтай ажил хийх боломжгүй. OT vol хүн ажилд авахдаа насны хязгаар мөргөжил шарддаг учраас орон нутгийн иргэд ажилд авдаггүй. Тийм болхоор өндөр цалинтай ажил хийх боломжгүй.

un'intervista a una televisione a nome della sua ONG, Gobi Soil, ha perso il lavoro da un giorno all'altro. Dopo aver protestato è stato riassunto con una mansione differente: raccoglie i rifiuti dalle strade della compagnia. È un lavoro che lo umilia molto, «raccogliere spazzatura è una vita che fa pena, deplorable»¹⁹.

Preferirebbe di gran lunga fare il pastore, ma da quando ha scelto il nuovo lotto per la costruzione del riparo invernale in seguito alla rilocalizzazione per l'inizio dei lavori della miniera, la compagnia ha costruito nell'area circostante il nuovo aeroporto, la stazione elettrica, la Water Lagoon; non riesce più a sopravvivere di pastorizia. «Avendo perso completamente lo stile di vita tradizionale, per me pulire il loro terreno dai rifiuti è umiliante»²⁰.

In questo periodo c'è grande sviluppo sociale dello stato, grandi cambiamenti, ma se allo stesso tempo il prezzo dei prodotti e del carburante aumenta, il salario che si prende raccogliendo spazzatura non è sufficiente neanche per una famiglia di pochi membri²¹.

Il suo nuovo lavoro non ha gli stessi ritmi di quello di Tsetseg; Battsengel lavora solo saltuariamente e per poche ore così il salario è piuttosto basso. Se questo da un lato gli lascia il tempo necessario per occuparsi della sua ONG, dall'altro fa ricadere

¹⁹ Хог түүх амьдарч байгаадаа харамсаж байна. *Hog түүх амьдарч байгаадаа харамсаж байна.*

²⁰ Уламжлалт амьжиргаагаа бүхэлд нь алдсан, түүний оронд хогоо цэвэрлүүлж байгаа нь миний хувьд доромжлуулж байгаа. *Ulamjalt амьжиргаагаа бүхэлд нь алдсан, түүний оронд хогоо цэвэрлүүлж байгаа нь миний хувьд доромжлуулж байгаа.*

²¹ Улс орны нийгмийн хөгжил, өөрчилөлт их байгаа энэ үед бараа бүтээгдэхүүн шатахууны үнийн өсөлт зэргийг харгалзвал хог түүсэн цалин бол цөөн ам бүлтэй айлд ч сардаа хүрдэггүй. *Улс орны нийгмийн хөгжил, өөрчилөлт их байгаа энэ үед бараа бүтээгдэхүүн шатахууны үнийн өсөлт зэргийг харгалзвал хог түүсэн цалин бол цөөн ам бүлтэй айлд ч сардаа хүрдэггүй.*

sulla moglie l'onere di portare a casa la gran parte degli introiti familiari. Durante le ultime settimane del mio soggiorno a Hanbogd lui e Tsetseg hanno deciso di vendere definitivamente tutte le loro pecore (venti) e le capre (sessanta) rimaste e ora hanno solo una ventina di cammelli e sei cavalle.

In seguito ai lavori di costruzione della miniera e delle infrastrutture esterne molti pastori del *sum* di Hanbogd hanno venduto gli animali che allevavano e ora lavorano presso Oyu Tolgoi, nella costruzione delle infrastrutture esterne collegate alle miniere (linee elettriche, strade, ferrovia; Fig. 68), nei numerosi negozi che sono stati aperti nel centro del *sum* negli ultimi dieci anni²², come autotrasportatori di concentrato di rame o di carbone o come pompieri (галч *galc*). Anche in questo caso non bisogna però cadere nella tentazione di una lettura semplicistica, che contrappone una comunità "tradizionale" di pastori, immutata nei secoli, e la compagnia mineraria venuta dall'esterno: parte di questi pastori sono persone che avevano intrapreso la professione recentemente, a volte senza possedere alcuna competenza, nei primi anni '90, a seguito della privatizzazione del bestiame e della chiusura dei *negdel*, e che Battsengel stesso annoverava tra i responsabili del processo di degrado dei pascoli²³.

²² Il numero di minimarket presenti a Hanbogd è probabilmente la cosa che mi ha più colpito durante le mie passeggiate per le strade dell'abitato: dal 2000 al 2014 sono state aperte 45 attività di questo tipo, circa una ogni cento abitanti.

²³ A seguito della fine dell'epoca socialista il numero di pastori registrati in Mongolia triplicò negli anni '90, passando dai 135.420 del 1989 ai 407.030 del 2001 (Endicott 2012: 7).



Fig. 68 Baagii e suo cugino autotrasportatore presso il cantiere della ferrovia vicino a Javhlant bag.
Foto: N. Imoli (20/08/14)

Se da una parte le nuove opportunità lavorative che più o meno direttamente ruotano attorno all'economia mineraria stanno certamente giocando una parte significativa nella ridefinizione dei ruoli domestici in atto nella situazione di studio, un altro ambito in cui il lavoro in miniera influisce profondamente è quello delle interazioni col paesaggio, nello specifico le prescrizioni legate alla terra. Nella sezione del secondo capitolo relativa alla miniera di Oyu Tolgoi avevo già trattato della percezione che gli abitanti di Hanbogd hanno in merito all'operato dei lavoratori giunti da altre parti della Mongolia, della loro ignoranza - o noncuranza - del modo corretto di rapportarsi con le entità che popolano il paesaggio.

Il pomeriggio successivo all'allestimento della prima *ger* invernale ebbi modo di passare del tempo con il figlio di Büreentogtoh, Oyuunbat; chiacchierando con lui

emerse un diverso punto di vista sulla questione. Oyuunbat ha ventidue anni e si è laureato a Ulan Bator come ingegnere minerario. Ora, come il padre, lavora per Oyu Tolgoi. In quei giorni passammo molto tempo assieme, mi chiedeva di provare a insegnargli un po' di inglese perché in futuro non vuole continuare a vivere lì: «A Hanbogd ci si annoia, non c'è nulla da fare. I ragazzi che possono vanno a fare l'università a Ulan Bator e poi non tornano più». Preferirebbe andare a stare nella capitale, con la sua ragazza, o meglio ancora uscire dalla Mongolia, magari partire per gli Stati Uniti, per Las Vegas, la realizzazione di un sogno visto in tanti film.

Finito il lavoro di montaggio della *ger* torniamo a casa a mangiare gli ottimi *bansh* preparati da Tsetseg e Doljin. C'è anche Oyuunbat assieme al quale, dopo mangiato, vado a passeggiare in una delle gole scavate dall'acqua tra le alture rocciose a sud dell'abitato di Hanbogd, Харанхуй ам *Haranhui am*. Prima di metterci in cammino ci fermiamo in uno dei tanti minimarket per comprare delle sigarette, un paio di birre e una bottiglia d'acqua.

Il posto è stupendo, ci sono molti animali, vediamo una volpe, due lepri e molti uccelli che scendono ad abbeverarsi alle pozze d'acqua. Incontriamo anche dei bambini che vengono a tuffarsi in una pozza più profonda delle altre. Dopo un'oretta di camminata arriviamo alla fine della gola e ci sediamo su delle rocce a bere le birre che abbiamo comprato, a fumare qualche sigaretta e a chiacchierare. Parliamo dell'Italia e della Mongolia, di donne, la sua ragazza è molto carina, sta provando a fare la modella a Ulan Bator, di università e di lavoro.

Noto che anche lui cancella ciò che traccia sul terreno, fingo di non saperne nulla e gli chiedo per quale motivo lo faccia. Non nomina esplicitamente i *gazryn ezen*, forse teme che io non capisca: «Bisogna rispettare la terra, non la si deve disturbare». Mi viene spontaneo chiedergli cosa ne pensi allora delle miniere e mi dice che è sbagliato, che il lavoro che fa lo rende una cattiva persona (муу хүн *muu hün*), ma è un lavoro che garantisce un buon salario (сайн цалинтай ажил *sain tsalintai ajil*) e lì a Hanbogd non ci sono molte altre opportunità di lavoro, suo padre non ha mai avuto bestiame. Dicendo ciò non mi guarda in volto, abbassa leggermente il tono della voce e volge lo sguardo verso terra.

Sulla via del ritorno mi indica una busta della spesa in plastica piena di lattine di birra finite, incastrata sotto delle rocce sul fondo del letto del fiume in secca. «Loro sono stati bravi, non come noi che abbiamo lasciato le lattine in giro!» (dal diario di campo del 14 settembre).

L'atteggiamento nei confronti del lavoro di estrazione mineraria, dello scavare nella terra abitata dai *gazryn ezen*, seppur mutato, richiama per certi versi quanto aveva trovato nel 1896 il barone van Grotte:

L'unica attività di estrazione d'oro, la Mongolore Mining Company, fondata da Victor van Grotte per sfruttare le enormi ricchezze minerarie della Mongolia settentrionale fu obbligata a importare manodopera cinese da 1000 miglia di distanza, semplicemente perché i mongoli rifiutavano di lavorare nelle miniere a qualsiasi costo (Montagu 1956: 77).

Ma il vero “bersaglio” di gran parte delle narrative nella Mongolia contemporanea non sono i lavoratori impiegati presso le compagnie minerarie. Esiste una categoria sociale nata negli ultimi quindici-vent’anni che nella visione comune incarna gran parte delle qualità negative che una persona può possedere: sono individualisti, alcolizzati, violenti, non hanno rispetto per la terra in cui scavano, inquinano la steppa e i fiumi con il mercurio usato nel processo di estrazione e sono mossi da un unico desiderio, quello di accumulare oro. Sono i minatori del settore informale, i *нинжа* *ninja*.

4.4 I ninja



Fig. 69 Buche scavate da ninja sulla collina di Oyuut, Hanbogd *sum*. Foto: N. Imoli (23/08/14)

Ogni volta che passeggiavo per le strade del centro di Hanbogd ero colpito principalmente da due cose: l’elevato numero di negozi e la presenza di molti fuoristrada, tutti modelli piuttosto costosi, in particolare di Land Cruiser come mi ha

fatto più volte notare Oyuunbat, appassionato di automobili. I negozi di Hanbogd, eccezione fatta per un paio che vendono oggettistica per la casa e pezzi di ricambio per motociclette e automobili (сэлбэгийн дэлгүүр *selbegiin delgüür*), sono quasi tutti identici. Sono dei piccoli locali che a prescindere dalle diverse insegne affisse sulla facciata (хүнсний дэлгүүр *hünsnii delgüür*, минимаркет *minimarkyet*, супермаркет *supyermarkyet*) hanno dimensioni simili e vendono pressoché lo stesso centinaio di prodotti: alimentari, alcolici, vestiti e oggettistica varia di produzione cinese.

Il numero di negozi in rapporto alla popolazione dell'intero *sum* (poco meno di uno ogni cento abitanti) mi stupiva, anche facendo il paragone con quanto avevo visto a Ulan Bator, città in cui questo tipo di negozi era certamente presente ma in quantità relativamente inferiore. Tutte le persone con cui parlavo di queste cose mi rispondevano che il *sum* di Hanbogd rappresenta un caso eccezionale per l'area, che nei *sum* limitrofi non si riscontrano fenomeni di questo tipo, o quantomeno in maniera molto meno evidente.

A causa delle poche strade presenti nell'area i fuoristrada rappresentano la grande maggioranza delle automobili e, secondo una ragazza di Ulan Bator che lavora per Nutag Partners²⁴, Azjargal, sono l'elemento che più differenzia Hanbogd dagli altri *sum* della Mongolia. In quest'area stanno affiancando le motociclette come mezzo di trasporto utilizzato dai pastori per la mobilità stagionale e la gestione del

²⁴ Nutag Partners è un'organizzazione di consulenze basata a Ulan Bator che si occupa di sviluppo delle aree rurali, *risk management*, gestione delle risorse naturali e del bestiame, con un focus particolare per i percorsi di mobilità; per maggiori informazioni si rimanda alla sitografia. Azjargal, di formazione aracnologa, stava svolgendo una ricerca sull'impatto delle miniere sui pascoli dell'area di Hanbogd.

bestiame. «Nessuno si sposta più con i cammelli, né pascola gli animali a cavallo», mi ripeteva spesso Battsengel che considerava questo il più grande cambiamento in corso negli ultimi anni.

Durante il periodo socialista le uniche motociclette che si riuscivano a trovare in Mongolia erano quelle prodotte in Russia, che richiedevano molto carburante ed erano relativamente costose. Difficilmente un pastore poteva permettersene una e venivano così utilizzate solo da alcune categorie professionali, come ad esempio i veterinari, che dovevano spostarsi frequentemente. Dalla fine degli anni Novanta il mercato mongolo è stato “invaso” dalle motociclette cinesi di bassa qualità, economiche e dai consumi più limitati ed ora a Hanbogd gli spostamenti su cammello sono una cosa che ha più a che fare con rievocazioni storiche a sostegno di retoriche identitarie che con la pratica quotidiana dei pastori (Fig. 70).



Fig. 70 Rievocazione della mobilità su cammelli al Naadam di Hanbogd. Foto: N. Imoli (08/08/14)

Parlando di questi temi Battsengel ricordava con amore e nostalgia il suo vecchio cavallo, di come fosse veloce e di quanto gli piacesse cavalcarlo. Allo stesso tempo ammetteva però che cavalcare cammelli, specialmente in estate quando è caldo, non è così piacevole: la loro lana è calda, puzzano, sputano e attirano molte mosche (ялаа *yalaa*). È interessante notare come rapportandosi con motociclette (мотоцикл *mototsikl*) e automobili (машин *mashin*) si applichino gli stessi codici comportamentali usati in passato con cavalli e cammelli. Con le parole di Battsengel:

«Non bisogna mai frustare un cavallo o un cammello sul capo, è un tuo amico, questo ci insegnavano gli anziani. Se ti ci rivolgi usando brutte parole (муу үг *muu üg*) nella tua mandria non nasceranno più animali veloci, di valore. E questo capita anche con le automobili e le motociclette: se uno impreca contro la sua auto, questa prima o poi si romperà e lo lascerà a piedi» (dal diario di campo del 3 settembre).

Alle domande tramite le quali provavo a capire il perché della diffusione di fuoristrada e negozi a Hanbogd tutti mi rispondevano allo stesso modo: sono i soldi dei ninja.

Il termine *ninja*²⁵ è utilizzato in Mongolia per riferirsi ai minatori del settore informale: sono persone che non lavorano per le compagnie minerarie e scavano ai confini della legalità per estrarre principalmente oro ma anche carbone, fluorite, onice e calcedonio. L'appellativo deriva probabilmente dal popolare cartone animato

²⁵ Nonostante il termine sia usato praticamente da chiunque in Mongolia, sia a livello ufficiale sia nell'uso quotidiano, per riferirsi ai minatori del settore informale, Javhlan mi mise in guardia dall'usarlo con i diretti interessati. Mi disse che è una parola carica del disprezzo diffuso nel paese nei loro confronti e che con esso ora ci si riferisce anche a poveri e mendicanti.

“Tartarughe Ninja” (*Teenage Mutant Ninja Turtles*): i minatori portano legati sulla schiena i grandi setacci rotondi, spesso in plastica verde, usati per separare le pagliuzze d’oro, somigliando così ai protagonisti della serie animata (High 2008b: 2).

In questa sede non tratterò della vita dei ninja nelle miniere o delle loro interazioni con i pastori che vivono nelle aree adiacenti ai luoghi di scavo²⁶; quello che qui mi interessa, a seguito di un breve inquadramento, è capire quale ruolo stiano giocando i soldi guadagnati dai ninja nei processi di mutamento in corso nel *sum* di Hanbogd e concentrarmi sulla percezione che il resto della popolazione ha di essi e sui discorsi prodotti in merito.

Secondo una delle prime trattazioni sul tema (Grayson, Delgertsoo et al. 2004), l’inizio del fenomeno minerario artigianale e su piccola scala (*ASM - Artisanal and Small-scale Mining*) può essere fatto risalire al periodo tra il 1995 e il 1996, quando in maniera simultanea e indipendente in tre *aimag* della Mongolia centro-settentrionale (Selenge, nei *sum* Bayangol, Yeröö e Mandal; Darhan uul, nello Sharyn gol *sum*; Övörhangai, nell’Uyanga *sum*) ex lavoratori del settore minerario²⁷ ormai disoccupati a causa della crisi economica iniziarono a cercare oro autonomamente. Forti del loro know-how tecnico e della conoscenza dei depositi auriferi sfruttabili

²⁶ Per maggiori informazioni su questi temi si rimanda alle interessanti opere di Mette High segnalate in bibliografia (2008b, 2013a, 2013b) e in particolare alla sua tesi di dottorato presso l’Università di Cambridge (2008a).

²⁷ Tra essi vi erano persone dalle più diverse occupazioni: minatori, geologi, ingegneri minerari e meccanici, autisti...

con più profitto, coinvolsero amici e famigliari in questa fase iniziale della corsa all'oro (алтны хийрхэл *altny hiirhel*²⁸).

La maggior parte di questi primi ninja fu riassorbita dal settore minerario formale quando esso iniziò a riprendersi negli anni successivi ed essi furono rimpiazzati dalla “seconda ondata”, più massiccia della precedente, composta da ex agricoltori della Mongolia centro-settentrionale, ormai senza lavoro visto il declino del settore, e da membri della nuova povertà urbana (di Ulan Bator, Darhan ed Erdenet) nata in quegli anni.

Alle prime due ondate, in seguito alla grande moria di bestiame causata dalla serie di *zud* avvenuta tra il 1999 e il 2002, se ne aggiunse una terza, composta dai pastori che avevano perso gran parte degli animali. Questi costituiscono la componente maggioritaria dei ninja contemporanei.

Non è semplice quantificare con precisione le dimensioni del fenomeno, da una parte per lo status di incerta legalità delle operazioni di estrazione, dall'altra perché molti ninja non sono minatori a tempo pieno ma alternano periodi di lavoro - principalmente pastorizia - a quelli di scavo nelle miniere. Le stime più diffuse parlano di un numero di minatori informali che si aggira attorno ai 100.000 individui, cifra che rappresenta il 10% della forza lavoro del paese²⁹.

²⁸ *Altny* è il genitivo di алт *alt*, “oro”, mentre *hiirhel* non ha in realtà il significato di “corsa” ma di “follia”, “isteria”. Lessing (1960) traduce il verbo *hiirheb* da cui il termine deriva con “to be[come] hysterical or nervous”.

²⁹ Dato tratto dall'articolo *Ninja Economy* pubblicato il 12 gennaio 2014 dal quotidiano di Ulan Bator The UB Post, si rimanda alla sitografia.

Il *sum* di Hanbogd non è un territorio di ninja: i pochi che vi cercavano oro e carbone sono stati allontanati dalle compagnie di sicurezza assunte dalle imprese titolari delle licenze minerarie. Un buon numero di pastori che a seguito dell'inizio dei lavori dei grandi complessi minerari ha dovuto abbandonare o ridurre l'attività di pastorizia ha però intrapreso questa strada: alcuni scavano in cerca di pietre semipreziose, fossili di dinosauri o di alberi (Fig. 71) da vendere ad acquirenti cinesi, altri si sono uniti ai ninja che cercano oro in altre zone della Mongolia, in particolare a Zaamar e ad Uyanga.



Fig. 71 Pezzi di legno fossile fuori da una *ger* nel sud del *sum* di Hanbogd. Foto: N. Imoli (23/08/14)

Tramite la vendita dell'oro i minatori informali hanno accesso a una liquidità difficilmente ottenibile mediante il lavoro di pastorizia. High, riferendosi al periodo

della sua ricerca sul campo tra i ninja di Uyanga svolta tra il 2005 e il 2006³⁰, riporta un guadagno giornaliero minimo dei minatori di 5.000 tugrik al giorno³¹, da comparare al salario medio mensile nazionale di 41.000 tugrik. Al netto dell'impatto di incidenti, malattie e dell'alcol consumato nelle miniere stima quindi un guadagno mensile medio di circa 100.000 tugrik, due volte e mezzo la media nazionale, paragonabile allo stipendio di colletti bianchi, professionisti, legislatori e manager. Per consentire un paragone con gli introiti resi possibili dalla pratica della pastorizia si possono confrontare i valori sopraccitati con il prezzo di 400 tugrik al litro³² a cui la famiglia di pastori presso cui High era ospite vendeva il latte di yak al villaggio (High 2008a: 116, 71).

Da questi dati è facile capire come i soldi guadagnati dai ninja, sommati a quelli ricavati dai lavoratori impiegati presso i grandi complessi minerari, riversino nell'economia del *sum* di Hanbogd un flusso di liquidità impensabile solo una decina di anni fa. A ciò corrispondono la nascita di nuovi bisogni e l'adozione di simboli del proprio status economico, in particolare le case in muratura e le automobili, segni esteriori di ricchezza che introducono una nuova gerarchizzazione

³⁰ Secondo High (2008a: 115) i ninja di Uyanga nel 2006 vendevano l'oro trovato a 17.000 tugrik / 14 dollari statunitensi al grammo, equivalenti a circa 435 dollari l'oncia. Nel 2006 il prezzo medio annuale dell'oro è stato di 603,46 dollari/oncia, valore che oggi, nel settembre 2015, supera i 1100 dollari/oncia. I dati relativi al valore medio dell'oro sono ricavati da Kitco, si rimanda alla sitografia.

³¹ Valore riferito ai ninja che separano le pagliuzze d'oro mediante gli strumenti più economici e meno produttivi; per le persone che lavorano in gruppi dotati di equipaggiamenti più sofisticati il guadagno giornaliero era di 15.000 tugrik (High 2008a: 117).

³² Ho limitato il paragone ai dati del 2006 in quanto a causa dell'alto tasso di inflazione i valori non sono facilmente confrontabili con i prezzi odierni. Il valore medio di inflazione annua in Mongolia tra il 2006 e il 2014 è stato del 11,12%, fonte IndexMundi, si rimanda alla sitografia.

sociale poi imitati anche da persone non direttamente coinvolte nel settore minerario artigianale.

L'interesse per il fenomeno dei ninja è stato uno dei motivi che hanno contribuito a orientare l'oggetto della mia ricerca. Fin dal mio primo periodo in Mongolia, quando vivevo a Ulan Bator per frequentare le lezioni di lingua mongola, chiesi informazioni riguardanti i ninja a gran parte delle persone con cui avevo a che fare. Le risposte ricevute erano quasi sempre in linea con le tinte con cui vengono dipinti dalla stampa mongola e internazionale³³. Tenevano però a polarizzarsi attorno a due narrative principali che in alcuni casi potevano sovrapporsi.

Quella minoritaria vede i ninja come vittime del sistema economico della Mongolia post-socialista, un frutto della disoccupazione e della povertà diffusa nel paese a seguito di scelte economiche sbagliate e di congiunture climatiche sfavorevoli. In questo senso i ninja non sono visti avere altre alternative e, sebbene si possano criticarne i metodi e certe abitudini, specialmente il consumo d'alcol e la violenza, non è così semplice condannarli.

La seconda, più frequente, è quella che ho riscontrato maggiormente anche a Hanbogd, mediante la quale mi si metteva in guardia dai ninja descrivendoli come persone pericolose (аюлтай *ayultai*), degli alcolizzati (архичин *arhicin*) violenti senza

³³ A titolo di esempio riporto quanto scritto nel già citato articolo di The UB Post *Ninja Economy*: «[...] persons whose main occupation is to dig in the ground while drinking alcohol, smoking, and talking on the phone while not actually turning a profit. [...] the only job ninja miners can do is digging holes. They treat nature with such cruelty that they do not even bother filling the holes back up» «[...] persone la cui principale occupazione è scavare il suolo bevendo alcol, fumando e parlando al telefono senza portare un guadagno. [...] il solo lavoro che i ninja possono fare è scavare buche. Trattano la natura con tale crudeltà che non si preoccupano nemmeno di riempire nuovamente le buche».

alcun rispetto per la terra che scavano e le persone che li circondano, che passano il tempo in cui non cercano oro a bere vodka e a litigare tra loro. Il fatto che l'obiettivo di gran parte dei ninja sia quello di trovare l'oro non è un fattore secondario.

A proposito dell'oro, due persone mi dissero una cosa in linea con quanto testimoniato da High (2008a: 209): la prima fu Urnaa (Urancimeg), professoressa e direttrice della scuola di mongolo che frequentai a Ulan Bator, la seconda fu la madre di Battsengel, Tseesüren. Entrambe definirono quel metallo come "pericoloso" e "pesante" (хүнд *hiind*), non per l'elevata massa atomica dell'elemento ma perché induce in chi ne viene in possesso uno stato di bramosia che gli fa dimenticare di tutto il resto per concentrarsi solo sull'accumularne altro. Come riferiva ad High la sua "sorella", anche secondo loro ciò è vero soprattutto per le persone giovani: una donna adulta con figli è molto meno soggetta all'influsso negativo dell'oro. Per questo motivo, mi disse Urnaa, «in campagna le ragazze giovani non indossano mai gioielli d'oro ma tutto ciò sta cambiando, specie qui a Ulan Bator»³⁴.

A seguito delle mie numerose richieste, verso la fine della mia permanenza nel *sum* di Hanbogd, Battsengel e Namsrai decisero di mettermi in contatto con Davaa, un loro conoscente pastore di Hanbogd che da qualche tempo trascorre parte dell'anno assieme alla famiglia della moglie a Zaamar, circa 160 chilometri a ovest di Ulan Bator, una delle prime aree di scavo dei ninja in Mongolia. Prima che avessi

³⁴ Per una prospettiva storica sulle attitudini in Mongolia nei confronti dell'oro si rimanda a (High 2008a: 126-133); per un'analisi della forte presa esercitata da questo metallo sulle menti dei minatori colombiani, i conseguenti processi di feticismo e l'illusione di indipendenza cercata tramite il lavoro in miniera si veda (Taussig 2004), integrazione necessaria a (Taussig 1980).

modo di incontrarlo, Battsengel e Tsetseg mi misero ripetutamente in guardia: «Davaa non è una persona affidabile, è un ninja, gli interessa solo di trovare oro. Zaamar non è come Hanbogd, sono tutti ubriachi, è pericoloso».

Il giorno che Davaa tornò a Hanbogd per vendere parte del suo bestiame prima di ritornare a Zaamar, Battsengel lo invitò a casa perché potessi conoscerlo e accordarmi con lui sul viaggio per Zaamar dove, secondo gli accordi, mi avrebbe ospitato per un paio di settimane. Non appena arrivò a casa, Battsengel pose sul tavolo della cucina - non era un ospite da ricevere in soggiorno - una bottiglia di vodka comprata per l'occasione e ci lasciò subito soli per uscire in auto a sbrigare qualche commissione. Erano solo le undici del mattino ma tra una chiacchiera e l'altra finimmo i tre quarti della bottiglia piuttosto in fretta, cosa che forse contribuì a farmi considerare Davaa una persona più disponibile e gentile di quanto le premesse facessero supporre. Ci accordammo per trovarci il 20 settembre alle 4 e mezza del mattino; avremmo quindi preso un'auto che dal centro di Hanbogd ci avrebbe portati a Ulan Bator e da lì ci saremmo recati a Zaamar.

Volevo dimostrare a me stesso, e forse anche al resto della Mongolia, che i ninja non sono le bestie violente assetate di vodka e oro come troppe persone sono pronte a descriverli, volevo provare a capire la realtà delle miniere e le interazioni tra minatori, sfatare miti e narrative per una comprensione più vera. Ma Davaa non si dimostrò la persona più indicata per infrangere lo stereotipo del ninja:

Alle 4 e mezza io, Battsengel, Tsetseg e Mandahaa usciamo di casa per recarci all'appuntamento con Davaa. Ma lui non si presenta e non risponde al cellulare. Battsengel inizia a innervosirsi, così decidiamo di andare a cercarlo nella sua *ger*. Vi sta dormendo profondamente con altre quattro/cinque persone; un forte odore di vodka permea l'ambiente della tenda. Lo svegliamo e risponde alle nostre domande a bassa voce, con la bocca impastata. Dice che, nonostante avesse già pagato il costo del trasporto anche per me, non partirà per Zaamar perché ha litigato con la moglie e per il momento non la vuole rivedere. Non sa quando vi tornerà. Battsengel è incazzato come non lo avevo mai visto, davanti a lui si trattiene ma appena usciti dalla *ger* sputa due volte a terra, mi guarda e dice solo: «Нинжа *Ninja*» (dal diario di campo del 20 settembre).

Quello che qui voglio sostenere è che entrambi i tipi di narrative hanno come scopo principale quello di prendere le distanze dai ninja, di relegarli in un'alterità fatta di alcolismo, povertà, violenza, individualismo, mancanza di legami sociali, rottura delle tradizioni e dei tabù legati alla terra e all'oro. Tutti i problemi sociali della nuova Mongolia post-socialista in balia di un capitalismo sfrenato e i cambiamenti che più spaventano, vengono in questo modo fatti incarnare dal Ninja, una figura nettamente distinta da sé che si può a scelta disprezzare o compatire, ma che garantisce di fruire delle ricchezze generate dal suo lavoro e delle comodità che esse permettono senza che un singolo pezzetto di terra mongola rimanga incastrato sotto le unghie.

Considerazioni conclusive

Ora che il periodo di ricerca e quello successivo di elaborazione e scrittura della tesi sono conclusi, mi sento di poter provare a rispondere alla domanda retorica postami dallo steward con la quale ho aperto l'introduzione. Ho scelto la Mongolia come area di ricerca perché mi ha permesso di analizzare la forma presa localmente da fenomeni di estrema rilevanza, comuni in tutto il mondo contemporaneo: un certo modo di concepire la politica, l'economia, la crescita, l'estrema interconnessione, le problematiche ecologiche. La rapidità dei cambiamenti in atto, maggiore rispetto ad altre parti del mondo, ne rende importante lo studio, anche alla luce della scarsità di lavori di taglio antropologico sulla Mongolia presenti nel panorama italiano.

L'ultimo ventennio in questo paese ha costituito un esperimento per l'applicazione del binomio democrazia/liberalismo, concepito da chi l'ha "imposto" come indissolubile. Marginalizzando - e in alcuni casi letteralmente eliminando - chi metteva in guardia dall'abbandonare tutti gli aspetti positivi dell'eredità socialista, il dogma del libero mercato è stato improvvisamente calato su una popolazione le cui peculiarità storiche e culturali sono state ignorate, con l'unica finalità di rendere disponibili agli investitori e al mercato globale le ricchezze del sottosuolo mongolo. In questo senso la Mongolia contemporanea rappresenta un importante luogo per l'osservazione delle dinamiche di mutamento innescate da questa svolta politico-

economica; dell'impatto che essa sta avendo nei vari ambiti analizzati; delle nuove opportunità che ha generato e delle forme di resistenza a cui ha dato luogo.

Ho scelto di intitolare questa sezione "Considerazioni conclusive" invece che "Conclusioni" perché mi rendo conto che per poter dare delle risposte più solide sarebbero sicuramente necessari ulteriori studi che, affiancati a una miglior conoscenza della lingua mongola, riescano ad entrare più in profondità nei vari temi trattati. Alcuni aspetti che non sono stati affrontati nel corso di questa tesi potrebbero essere la base per nuove ricerche: sarebbe interessante approfondire il punto di vista che i lavoratori di Oyu Tolgoi giunti a Hanbogd da altre parti della Mongolia hanno in merito alle prescrizioni relative alle interazioni con il paesaggio; uno studio più mirato sui ninja provenienti dal *sum* di Hanbogd potrebbe mettere in luce nuovi aspetti sul loro impatto nell'economia dell'area. Dicendo questo non intendo tuttavia sminuire il valore di un lavoro di ricerca che mi ha permesso di evidenziare alcuni dei fattori che concorrono a generare i fenomeni di mutamento in corso nel *sum* di Hanbogd e, per estensione, anche se in forma e portata differenti, nel resto della Mongolia.

Nel corso dei vari capitoli ho toccato numerose aree tematiche perché sarebbe stato impossibile parlare di mutamento delle forme di abitazione a Hanbogd senza trattare delle pratiche di pastorizia, dei grandi complessi minerari e dei ninja, a loro volta strettamente connessi alle diverse modalità di interazione con il paesaggio e la cosmologia.

Una delle cose che spero di essere riuscito a sottolineare è che non è possibile provare ad analizzare la situazione odierna contrapponendola a un passato, a una tradizione, più o meno idealizzati, cercando una data o un evento preciso che funga da spartiacque tra un “prima” e un “poi”. Nonostante la storia della Mongolia del Novecento presenti almeno tre di questi momenti (la nascita della Repubblica Popolare, la collettivizzazione del bestiame e la “Rivoluzione Democratica”), uno studio accurato rivela come siano sempre presenti elementi di continuità, magari trasformati e riadattati nelle pratiche e nelle nuove istituzioni, anche laddove la rottura con il passato sembra più netta. In questo senso ho reputato necessario inserire nel corso dei capitoli diverse sezioni di ricostruzione storica, che forniscono un’idea dell’ininterrotto flusso di cambiamenti avvenuti nell’area in questione.

Allo stesso modo ritengo che sia ingenuo pensare che i fenomeni di mutamento di cui ho parlato in questa trattazione, specialmente quelli relativi ai ruoli domestici, siano increspature sull’acqua di uno stagno precedentemente piatto, prodotte dal sasso della “modernità”, delle nuove opportunità di lavoro, della nuova circolazione di capitale. Proporre una simile lettura significherebbe ignorare non solo i cambiamenti culturali prodotti da settant’anni di esperienza socialista, ma anche tutti gli altri fattori culturali, storici, politici e climatici che hanno partecipato e partecipano a ciò che sta avvenendo.

Considerate queste necessarie premesse, se mi sono concentrato sugli elementi sopraccitati è perché da un lato sono quelli che giocano il ruolo maggioritario e più

immediato da identificare, dall'altro perché è in questo modo che la situazione è percepita a livello emico. Al di là del giudizio positivo o negativo, tutte le persone interpellate erano concordi nell'attribuire ai grandi complessi minerari e ai soldi guadagnati dai ninja la causa dei cambiamenti nel paesaggio di Hanbogd, delle nuove abitazioni in muratura, della presenza di fuoristrada e le conseguenti differenze nei modi in cui viene effettuata la mobilità stagionale, degli altri elementi di mutamento analizzati.

Il confronto tra l'organizzazione dello spazio domestico della *ger* e della casa in muratura mi ha permesso di cogliere l'importanza delle pratiche svolte dalle persone che abitano le diverse forme di abitazione, che la riproducono continuamente venendovi svolte, riproponendola a seconda delle circostanze e dell'agency degli attori. È stata proprio l'attenzione alle pratiche, al modo e al luogo in cui sono messe in atto da chi le svolge e a come ciò sta cambiando che - integrata allo studio delle forme costruite, delle diverse modalità di interazione con il paesaggio, dell'universo simbolico e della cosmologia - mi ha consentito di svolgere un tipo di analisi più adatta alla comprensione dei mutamenti in atto, finalizzata a colmare lo iato tra le rappresentazioni contrapposte di una Mongolia bipolare di cui parlavo nell'introduzione e di cui io stesso ero caduto vittima durante il mio primo soggiorno a Ulan Bator.

Nel corso di svariate conversazioni che ho avuto durante la mia ricerca nel *sum* di Hanbogd è emersa la preoccupazione per il futuro dei propri figli, anche da parte di

chi non ne aveva: «Noi temiamo che i nostri figli si troveranno senz'acqua, senza pascoli, senza la possibilità di vivere secondo il nostro stile di vita». I timori nei confronti di questo tipo di futuro venivano solitamente espressi in confronto a un passato ricordato con nostalgia: lo "stile di vita tradizionale", i giochi che si facevano da bambini, l'amore provato per il cavallo preferito, le storie raccontate dagli anziani nella *ger* prima di andare a dormire.

Quel piccolo mondo antico da non rimpiangere e da non mitizzare, oggi che non c'è più, ci fa tornare la nostalgia di un universo di uomini e non di figure, di oggetti essenziali e non di merci inutili, di sacralità e non di profanazione. [...] La nostalgia afferma il bisogno di presenza (il concetto di presenza combina spazio e tempo) come risposta al desiderio dello sradicamento. La nostalgia fa capire all'uomo come la vita dovrebbe essere. Afferma il bisogno di un "vero presente". L'uomo nostalgico guarda al passato non perché non vuole il futuro, ma perché vuole un presente autentico (Teti 2014: 383, 380; or. 2004).

Un presente autentico è a mio avviso l'unica strada possibile per un vero sviluppo della Mongolia, che possa portare reali benefici a tutta la popolazione e al territorio in cui essa vive. Un presente in cui le "tradizioni", il pastoralismo nomade, le *ger*, non siano relegate alle vetrine di un museo etnografico, attrazioni per turisti annoiati in cerca di esperienze "vere", o strumentalizzate in funzione identitaria per la costruzione di un concetto idealizzato di mongolicità.

Solo sposando il nuovo che avanza con le vecchie modalità di interazione col paesaggio, le conoscenze ecologiche tradizionali, il paese potrà trovare la propria

strada, che non sia imposta da creditori esterni e che gli permetta di sfuggire alle insidie intrinseche del diventare un *rentier state* le cui entrate sono generate unicamente dalla vendita delle risorse minerarie a discapito di ogni altro settore.

Fingers walk the darkness down
Mind is on the midnight
Gather up the gold you've found
You fool, it's only moonlight.
And if you stop to take it home
Your hands will turn to butter
Better leave this dream alone
Try to find another.

Townes Van Zandt, *Lungs*

Bibliografia

ALLSEN, Thomas T.

2001, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge, Cambridge University Press.

ALTANSAN, Amarsanaa

2013, "Profession: éleveur. L'économie domestique d'une famille mongole aujourd'hui" in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 43-44.

ALVAREZ-MON, Javier

2004, "Imago Mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Arjan Bowl" in *Iranica Antiqua*, Vol. 39, pp. 203-237.

AMBROSOLI, Francesco

1833 (a cura di), *Della Geografia di Strabone. Libri XVII volgarizzati*, Vol. 3, Milano, Paolo Andrea Molina.

AMITAI, Reuven e BIRAN, Michal

2005, *Mongol, Turks, and others: Eurasian nomads and the sedentary world*, Leiden, Brill.

ANDREOSE, Alvisè

2000 (a cura di), *Libro delle nuove e strane e meravigliose cose. Volgarizzamento italiano del secolo XIV dell'Itinerarium di Odorico da Pordenone*, Padova, Centro Studi Antoniani.

ANDREWS, Peter Alford

1999, *Felt Tents and Pavilions: The Nomadic Tradition and its Interaction with Princely Tentage*, in 2 volumi, London, Melisende.

ANGIONI, Giulio

1984, "Tecnica e sapere tecnico nel lavoro preindustriale" in *La Ricerca Folklorica*, No. 9, Il lavoro e le sue rappresentazioni, pp. 61-69.

ATWOOD, Christopher P.

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

AUBIN, François

1970, *Les mesures manuelles et par référence au corps chez les Mongols. Note de folklore juridique*, in LIGETI, Lajos (a cura di), *Mongolian Studies*, Budapest, Akadémiai Kiadó, pp. 23-55.

2002, *Le déplacement absolu*, in BLANCHON, Flora (a cura di), *Aller et venir: faits et perspectives*, Vol. 2, Paris, Presses Paris Sorbonne, pp. 331-349.

BACHELARD, Gaston

2006, *La poetica dello spazio*, Bari, Edizioni Dedalo; ed. or. 1957, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France.

BAIVAL, Batkhishig e FERNÁNDEZ-GIMÉNEZ, María E.

2012, "Meaningful Learning for Resilience-building among Mongolian Pastoralists", in *Nomadic Peoples*, 16 (2), pp. 53-77.

BALOGH, Mátyás

2012, *Deed Mongol: a Practical Approach to the Dialect*, in BIRTALAN, Ágnese (a cura di) *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, pp. 177-196.

BAMANA, Gaby

2010, "Men on the right and women on the left: Symbolism and metaphor in Mongolian ger domestic space" in *Mongolia Society Journal*; reperito sulla pagina dell'autore del sito *academia.edu*, si rimanda alla sitografia.

BARTH, Fredrik

1967, "On the Study of Social Change", in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 69, No. 6, pp. 661-669.

BASSO, Keith H.

1996, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

BATCHULUUN, Lünten

2003, *Felt Art of the Mongols*, Ulaanbaatar, Institute for the Study of Arts & Culture.

2010, *Mongolian Traditional Craftmanship*, in URTNASAN, Norov Shaaraviinkhan (a cura di) *Intangible Cultural Heritage of the Mongols*, Ulaanbaatar, ICHCAP.

BEFFA, Marie-Lise e HAMAYON, Roberte

1983, "Les catégories mongoles de l'espace", in *Etudes mongoles et sibériennes*, Vol. 14, pp. 81-119.

BIANQUIS-GASSER, Isabelle

1996, "La gauche et la droite: Principe de répartition des hommes et des femmes en République de Mongolie" in *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, XXIII, pp. 99-103.

1997, "Le 'voyage' des éleveurs nomades en République de Mongolie", in *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, XXIV, pp. 163-169.

BLIER, Suzanne Preston

1987, *The Anatomy of Architecture: Ontology and Metaphor in Batammaliba Architectural Expression*, Cambridge, Cambridge University Press.

BOLDBAATAR, Jigjid

1999, *The Eight-Hundredth Anniversary of Chinggis Khan: The Revival and Suppression of Mongolian National Consciousness*, in KOTKIN, Stephen e ELLEMAN, Bruce A. (a cura di) *Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan*, Armonk, M. E. Sharpe, pp. 237-246.

BOURDIEU, Pierre

1980, *Le sens pratique*, Paris, Les Edition de Minuit.

1992, *Risposte: per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri; ed. or. 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Editions du Seuil.

2003, *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina; ed. or. 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Editions du Seuil.

CAPPUCCIO, Silvana

2008, *Glokers. Viaggio nel mondo alla ricerca del lavoro dignitoso*, Roma, Ediesse.

CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen

1995 (a cura di), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHARLEUX, Isabelle

2006, "Orientation des monastères mongols", in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 36-37, pp. 239-281.

COLLEONI, Aldo

2007 (a cura di), *I graffiti rupestri del monte Javkhlant della Mongolia*, Trieste, Edizioni Italo Svevo; ed. or. 2004, TSEVEENDORJ D., TSERENDAGVA Ya. et al. *Petroglyphs of Javkhlant Mountain*, Ulaanbaatar, Mongolyn Shinzhlekhn Ukhaany Akademi.

CSILLAGHY, Andrea e MOLOMJAMTS, Jargal

1998, *Introduzione alla lingua mongola*, Udine, Editrice Universitaria Udinese S.r.l.

DELAPLACE, Grégory

2014, *What the Invisible Looks Like: Ghost, Perceptual Faith, and Mongolian Regimes of Communication*, in BLANES e ESPÍRITO SANTO (a cura di), *The Social Life of Spirits*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 52-68.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

1980, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

DI RUBRUK, Guglielmo

2011, *Viaggio in Mongolia (Itinerarium)*, a cura di CHIESA, Paolo, Milano, Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori Editore.

DOUGLAS, Mary

1992, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, London, Routledge.

ELLEN, Roy

1986, "Microcosm, macrocosm and the Nuaulu house: concerning the reductionist fallacy as applied to metaphorical levels", in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142 (1), pp. 1-30.

ENDICOTT, Elizabeth

2012, *A History of Land Use in Mongolia: The Thirteenth Century to the Present*, New York, Palgrave Macmillan.

EVANS, Christopher e HUMPHREY, Caroline

2002, "After-Lives of the Mongolian Yurt: the 'Archaeology' of a Chinese Tourist Camp", in *Material Culture*, Vol. 7 (2), pp. 189-210.

FABIAN, Johannes

1983, *Time and the Other, How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.

FERNÁNDEZ-GIMÉNEZ, María E.

1999, "Sustaining the Steppes: a Geographical History of Pastoral Land Use in Mongolia", in *The Geographical Review*, 89 (3), pp. 315-342.

2000, "The Role of Mongolian Nomadic Pastoralists' Ecological Knowledge in Rangeland Management", in *Ecological Applications*, 10 (5), pp. 1318-1326.

FERNÁNDEZ-GIMÉNEZ, M., BATKHISHIG, B. e BATBUYAN, B.

2012, "Cross-boundary and cross-level dynamics increase vulnerability to severe winter disasters (dzud) in Mongolia", in *Global Environmental Change* 22 (4), pp. 836-851.

FERRET, Carole

2006, "Un espace à l'aune du bétail" in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 36-37, pp. 139-162.

FOUCAULT, Michael

1976, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi; ed. or. 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

GEERTZ, Clifford

1998, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il mulino; ed. or. 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books.

GERVERS, Michael e SCHLEPP, Wayne A.

1997, "Felt and 'Tent Carts' in 'The Secret History of the Mongols'" in *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 7, No. 1, pp. 93-116.

GIBSON, James J.

1986, *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York, Psychology Press; ed. or. 1979, Boston, Houghton Mifflin.

GRASSEN, Cristina

2009, *Good Looking: Learning to be a Cattle Breeder*, in Id. (a cura di), *Skilled Visions. Between Apprenticeship and Standards*, New York e Oxford, Berghahn Books, pp. 47-66.

GRAYSON, Robin, DELGERTSOO, Tsevel et al.

2004, "The People's Gold Rush in Mongolia - the Rise of the 'Ninja' Phenomenon", in *World Placer Journal*, Vol. 4, pp. 1-112.

GROUSSET, René

1965, *L'empire Des Steppes, Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, IV edizione, Paris, Editions Payot; ed. or. 1939.

GRØNBECH, Kaare e KRUEGER, John R.

1955, *An Introduction to Classical (Literary) Mongolian. Introduction, Grammar, Reader, Glossary*, Wiesbaden, Harrassowitz.

GUTTIKUNDA, Sarath

2007, *Urban Air Pollution Analysis for Ulaanbaatar*. Washington DC, The World Bank Consultant Report.

HAMAYON, Roberte

2000, "Des usages de «jeu» dans le vocabulaire rituel du monde altaïque", in *Études mongoles et sibériennes*, Vol. 30-31, pp. 11-46.

HANNERZ, Ulf

1996, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge.

HESSE, Klaus

1987, "On the History of Mongolian Shamanism in Anthropological Perspective", in *Anthropos* Bd. 82, H. 4./6. (1987), pp. 403-413.

HEISSIG, Walther

1953, "A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century", in *Anthropos*, Bd. 48, H. 3./4. (1953), pp. 493-536.

1980, *The Religions of Mongolia*, Berkley e Los Angeles, University of California Press; ed. or. *Die Religionen der Mongolei* in 1970, HEISSIG e TUCCI, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH.

HIGH, Mette M.

2008a, *Dangerous Fortunes: Wealth and Patriarchy in the Mongolian Informal Gold Mining Economy*, Tesi di dottorato in Filosofia presso il Dipartimento di Antropologia Sociale dell'Università di Cambridge.

2008b, "Wealth and Envy in the Mongolian Gold Mines" in *Cambridge Anthropology*, Vol. 27 (3), pp. 1-18.

2013a, *Believing in Spirits, Doubting the Cosmos: Religious Reflexivity in the Mongolian Gold Mines* in PELKMANS, Mathijs. (a cura di) *Ethnographies of Doubt: Faith and Uncertainty in Contemporary Societies*. London, I.B. Tauris, pp. 59-84.

2013b, "Cosmologies of freedom and Buddhist self-transformation in the Mongolian gold rush", in *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19, pp. 753-770.

HILLIER, Ben

2007, *Space is the Machine*, London, Space Syntax; ed. or. 1996, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge.

2008, "Space and spatiality: what the built environment needs from social theory" in *Building Research & Information* 36 (3), pp. 216-230.

HILLIER, Ben e HANSON, Julienne

1984, *The Social Logic of Space*, Cambridge, Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen

1995, *Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia*, in CARSTEN e HUGH-JONES 1995, pp. 226-252.

HUMPHREY, Caroline

1973, "Inside a Mongolian Tent", in *New Society* 31, pp. 13-14.

1988, "No Place Like Home in Anthropology: The Neglect of Architecture" in *Anthropology Today*, Vol. 4, No. 1, pp. 16-18.

1994, *Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Centre and Periphery*, in THOMAS e HUMPHREY (a cura di) *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 191-228.

1995, *Chiefly and Shamanist Landscape in Mongolia*, in HIRSCH e O'HANLON, (a cura di), *The Anthropology of Landscape. Perspective on Place and Space*, Oxford, Oxford University Press, pp. 133-162.

2012, "Hospitality and tone: holding patterns for strangeness in rural Mongolia" in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), pp. S63-S75.

HUMPHREY, Caroline e SNEATH, David A.

1999, *The End of Nomadism? Society, State, and the Environment in Inner Asia*, Durham, Duke University Press.

INGOLD, Tim

1980, *Hunters pastoralists and ranchers. Reindeer economies and their transformations*, Cambridge, Cambridge University Press.

1993, *The Art of Translation in a Continuous World*, in PALSSON, Gísli (a cura di) *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, London, Berg, pp. 210-30.

2000, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge.

2012, *Introduction*, in JANOWSKI, Monica e INGOLD, Tim (a cura di), *Imagining Landscapes past, present and Future*, Farnham, Ashgate, pp. 1-18.

JANHUNEN, Juha

2003 (a cura di), *The Mongolic Languages*, Londra, Routledge.

KABZIŃSKA-STAWARZ, Iwona

1991, *Games of Mongolian Shepherds*, Warsaw, Institute of the History of Material Culture Polish Academy of Sciences.

KANT, Immanuel

1768, *Del primo fondamento della distinzione delle regioni dello spazio*, in 1982, PUPPI, Angelo (a cura di), *Scritti precritici*, Bari, Laterza pp. 409-418.

KEMERY, Becky

2006, *Yurts: Living in the Round*, Layton, Gibbs Smith.

KHAZANOV, Anatoly M.

1994, *Nomads and the Outside World*, II edizione, Madison, The University of Wisconsin Press; ed. or. 1984, Cambridge, Cambridge University Press.

KOLLMAR-PAULENZ, Karénina

2003, "Buddhism in Mongolia after 1990" in *Journal of Global Buddhism*, 4, pp. 18-34.

KOZIN, Sergej

2009 (a cura di), *Storia segreta dei Mongoli*, Traduzione di OLSÛFIEVA, Maria, Parma, Guanda; ed. or. 1941, *Sokrovennoe skazanie: Mongol'skaia khronika 1240 g.*, Vol. 1, Moskva - Leningrad.

LACAZE, Gaëlle

2000, "Mongolian Representations of the Body" in *Mongolian Studies*, Vol. 23, pp. 43-67.

2004, "Les techniques du corps chez les Mongols : une application de la notion maussienne", in *Techniques & Culture*, 42, pp. 111-130.

2006, "L'orientation dans les techniques du corps chez les Mongols" in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 36-37, pp. 163-205.

2012, *Le corps Mongol: Techniques et conceptions nomades du corps*, Paris, L'Harmattan.

LATTIMORE, Owen

1962, *Nomads and Commissars: Mongolia Revisited*, New York, Oxford University Press.

1967, *Inner Asian Frontiers of China*, Boston, Beacon Press; ed. or. 1940, New York, American Geographical Society.

LAUFER, Berthold

1930, "The Early History of Felt" in *American Anthropologist* New Series, Vol. 32, No. 1, pp. 1-18.

LAWRENCE, Denise L. e LOW, Setha M.

1990, "The Built Environment and Spatial Form" in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 19, pp. 453-505.

LESSING, Ferdinand D.

1960 (a cura di), *Mongolian-English Dictionary*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

LIGI, Gianluca

2003, *La casa Saami. Antropologia dello spazio domestico in Lapponia*, Torino, Il Segnalibro.

LOW, Setha M.

1996, "Spatializing Culture: The Social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica", in *American Ethnologist*, Vol. 23, No. 4, pp. 861-879.

MAJIDZADEH, Yousef

1992, "The Arjan Bowl" in *Iran*, Vol. 30, pp. 131-144.

MALINOWSKI, Bronisław

1945, *The Dynamics of Cultural Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press.

MANZELLI, Gianguido

2006, *Il genere nelle lingue senza genere*, in LURAGHI, Silvia e OLITA, Anna (a cura di) *Linguaggio e genere*, Roma, Carocci.

MARAZZI, Ugo

2009 (a cura di), *Testi dello Sciamanesimo siberiano e centro-asiatico*, Torino, UTET.

MAROIS, Alexandra

2006, "D'un habitat mobile à un habitat fixe. Fondements et changements de l'orientation dans l'espace domestique mongol" in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 36-37, pp. 207-237.

MARSH, Peter K.

2009, *The Horse-head Fiddle and the Cosmopolitan Reimagination of Tradition in Mongolia*, New York, Routledge.

MAUSS, Marcel

1904-5, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale" (con la collaborazione parziale di BEAUCHAT, H.), in *Année sociologique*, 9, pp. 39-132.

1991, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi; ed. or. 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

MAY, Timothy M.

2009, *Culture and Customs of Mongolia*, Westport e London, Greenwood Press.

MCGUIRE, Randall H. e SCHIFFER, Michael B.

1983, "A Theory of Architectural Design" in *Journal of Anthropological Archaeology* 2, pp. 277-303.

MILLER, Robert J.

1959, *Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

MONTAGU, Ivor

1956, *Land of Blue Sky. A Portrait of Modern Mongolia*, London, Dennis Dobson.

MOORE, Gary T.

1979, *Environment-Behavior Studies*, in SYNDER, J. C. e CATANESE, A. J. (a cura di), *Introduction to Architecture*, New York, McGraw-Hill, pp. 46-71.

MUSCH, Tilman

2008, *Espaces nomades bouriates. L'éleveur face à ses environnements en Sibérie et Mongolie*, Paris, L'Harmattan.

MYADAR, Orhon

2009, "Nomads in a Fenced Land: Land Reform in Post-Socialist Mongolia" in *Asian-Pacific Law & Policy Journal*, Vol. 11, Issue 1, pp. 161-203.

NUTAG PARTNERS

2015, *Participatory Rangeland Monitoring report of Umnugobi aimag's Manlai, Khanbogd, Bayan-Ovoo soums*, Unpublished report to Oyu Tolgoi LLC, Ulaanbaatar, Nutag Partners LLC.

O'KANE, Bernard

1993, "From Tents to Pavilions: Royal Mobility and Persian Palace Design" in *Ars Orientalis*, Vol. 23, pp. 249-268.

PARK, Hwan-Young

1999, "Lo spazio domestico: La tenda (ger) come centro delle relazioni sociali e di genere nella Mongolia post socialista" (traduzione di ARIOTI, Maria), in *La Ricerca Folklorica*, No. 40, Società pastorali d'Africa e d'Asia, pp. 47-53.

PEDERSEN, Morten A.

2011, *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Ithaca, Cornell University Press.

RACHEWILTZ, Igor DE e RYBATZKI, Volker

2010, *Introduction to Altaic Philology. Turkic, Mongolian, Manchu*. Leiden e Boston, Brill.

RAMUSIO, Giovanni Battista

1583, *Navigazioni et viaggi*, II volume, III edizione, Venezia, Giunti; ed. or. 1559.

RAPOPORT, Amos

1969, *House Form and Culture*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc.

RAWLINSON, George

1871, *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World; or, The History, Geography, and Antiquities of Chaldæa, Assyria, Babylon, Media, and Persia, collected and illustrated from ancient and modern source*, II edizione, Vol. 1, London, John Murray; ed. or. 1862.

ROSSABI, Morris

2004, "Mongolia: A Different View" in *The Silk Road*, Vol. 2, No. 1, pp. 36-38.

2005, *Modern Mongolia: From Khans to Commissars to Capitalists*, Berkley e Los Angeles, University of California Press.

RUHLMANN, Sandrine

2009, "L'enterrement chez les Mongols contemporains : le cercueil, la tombe et la yourte miniature du mort", in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 40.

RUHLMANN, Sandrine e GARDELLE, Linda

2013, "Les dessus et les dessous du lait. Sociologie et politique du lait et de ses dérivés en Mongolie" in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 43-44.

RYBATZKI, Volker

2003, *Middle Mongol*, in JANHUNEN 2003, pp. 57-80.

SAUER, Christina

2001, "The Resurgence of Tradition in a Post-communist Society: The Role of the Mongolian 'ger' as a Vehicle for the Maintenance of Ideology and Practice in the Diachronic Process of Mongolian Society" in *Central Asiatic Journal* Vol. 45, No. 1, pp. 63-127.

SNEATH, David

2002, *Mongolia in the Age of the Market: Pastoral Land-use and the Development Discourse*, in MANDEL e HUMPHREY (a cura di), *Markets & Moralities: Ethnographies of Postsocialism*, Oxford, Berg Publishers, pp. 191-210.

STRONACH, David

2004, "On the Antiquity of the Yurt: Evidence from Arjan and Elsewhere" in *The Silk Road*, Vol. 2, No. 1, pp. 9-18.

SVANTESSON, Jan-Olof, TSENDINA, Anna et al.

2005, *The Phonology of Mongolian*, Oxford, Oxford University Press.

TAUSSIG, Michael

1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

2004, *My Cocaine Museum*, Chicago, University of Chicago Press.

TAYLOR, Archer

1954, "An Annotated Collection of Mongolian Riddles" in *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 44, No. 3, pp. 319-425.

TETI, Vito

2014, *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, seconda edizione, Roma, Donzelli editore; ed. or. 2004.

TUAN, Yi-Fu

1977, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

DE LA VAISSIÈRE, Étienne

2003, "Sogdians in China: A Short History and Some New Discoveries" in *The Silk Road*, Vol.1, No. 2, pp. 23-27.

VAN SHAIK, Sam

2011, *Tibet. A History*, New Haven e London, Yale University Press.

WILLIAMS, Dee M.

2000, "Representations of Nature on the Mongolian Steppe: An Investigation of Scientific Knowledge Construction" in *American Anthropologist*, Vol. 102, No. 3, pp. 503-519.

Sitografia

ACADEMIA

<https://independent.academia.edu/GabyBamana>; ultima consultazione 21/08/15.

BEYONDBRICS

Mongolia tames "Ninja" gold miners to support currency, DETTONI, Jacopo, 05/03/14;
<http://blogs.ft.com/beyond-brics/2014/03/05/mongolia-tames-ninja-gold-miners-to-support-currency>; ultima consultazione 22/09/15.

BLOOMBERG BUSINESS

Rio, Mongolia Agree to Restart Oyu Tolgoi Development, KOHN, Michael, 18/05/15;
www.bloomberg.com/news/articles/2015-05-18/rio-mongolia-agree-to-restart-oyu-tolgoi-development; ultima consultazione 14/07/15.

CAO - OFFICE OF THE COMPLIANCE ADVISOR/ OMBUDSMAN

www.cao-ombudsman.org/; ultima consultazione 13/09/15.

INDEXMUNDI

Mongolia Inflation rate (consumer prices), 30/06/15;
[www.indexmundi.com/mongolia/inflation_rate_\(consumer_prices\).html](http://www.indexmundi.com/mongolia/inflation_rate_(consumer_prices).html); ultima consultazione 23/09/15.

KITCO

www.kitco.com; ultima consultazione 22/09/15.

LE MONDE

Mongolie: L'eldorado n'existe pas, foto di LABAN-MATTEI, Olivier 06/09/14;
www.lemonde.fr/a-la-une/visuel/2014/09/06/mongolie-l-eldorado-n-existe-pas_4464498_3208.html; ultima consultazione 20/09/15.

MINE WATCH MONGOLIA

Imagining the mineral nation: contested nation-building in Mongolia, JACKSON, Sara
14/12/14;

en.minewatch.mn/2014/12/imagining-the-mineral-nation-contested-nation-building-in-mongolia/; ultima consultazione 20/09/15.

A Tank of Warm Water Brews a New Development Tea in Mongolia's South Gobi Desert,
SCHNEIDER, Keith, 18/09/13;

en.minewatch.mn/tag/bor-ovoo/; ultima consultazione 15/07/15.

NUTAG PARTNERS

www.nutagpartners.mn, in mongolo e in inglese; ultima consultazione 21/09/15.

OYU TOLGOI LLC

www.ot.mn, in mongolo e in inglese; ultima consultazione 14/07/15.

Implementation of the Environmental Protection Plan and Environmental Monitoring Program;

www.ot.mn/media/ot/content/reports/Environment/aer/OT_AER_2013_EN.pdf;
ultima consultazione 15/07/15.

REVEAL

Massive Mongolian mine endangers nomads' water, way of life, BALE, Rachael,
30/09/2014;

www.revealnews.org/article-legacy/massive-mongolian-mine-endangers-nomads-water-way-of-life/; ultima consultazione 15/07/15.

RIO TINTO

www.riotinto.com/copperandcoal/oyu-tolgoi-4025.aspx; ultima consultazione
14/07/15.

THE UB POST

Ninja Economy, AMAR, B. 12/01/14;

ubpost.mongolnews.mn/?p=7383; ultima consultazione 21/09/15.

Yesterday's roads, tomorrow's sores, KHISHIGJARGAL, E. 03/04/15;

ubpost.mongolnews.mn/?p=13979; ultima consultazione 22/05/15.

TURQUOISE HILL RESOURCES LTD.

New drill hole at Oyu Tolgoi intercepts 938 metres of near-continuous copper/gold mineralization between Heruga Deposit and Southern Oyu deposits, 28/09/2010;
www.turquoisehill.com/s/news_releases.asp?ReportID=420912; ultima consultazione 18/08/15.

A year and a day. Annual report to shareholders, 31/12/2014;
www.tourquoisehill.com/i/pdf/2014AR.pdf ; ultima consultazione 14/07/15.

UFFICIO NAZIONALE DI STATISTICA, ҮНДЭСНИЙ СТАТИСТИКИЙН ХОРОО, СТАТИСТИК МЭДЭЭЛИЙН НЭГДСЭН САН *ҮНДЕСНИЙ СТАТИСТИКИЙН ХОРОО, СТАТИСТИК МЕДЕЛЛИЙН НЕГДСЭН САН*

www.1212.mn/, in mongolo e in inglese; ultima consultazione 19/09/15.

ZEN SEEKER

A Zen Guide to Horol;
www.zenseeker.net/BoardGames/Horol.htm; ultima consultazione 15/09/15.