

UTOPIA FEMMINISTA O (GEO)PIETISMO Matriarcale? IL CONTRIBUTO DELLA TRADIZIONE INDIGENA MOSUO ALLA TUTELA DELL'AMBIENTE

Tommaso Previato - *Accademia Sinica*

This essay summarily explores man-environment relations from a gender perspective. In exposing the inconsistencies of ecofeminist and mainstream top-down approaches to sustainability, it invites a re-consideration of little known forms of (geo)-pietism where ritual observance, women's community participation and environmental concerns indwell one another. The argument is supported by some critical insights into the way animistic beliefs, knowledge of highland ecosystems and nature-related social taboos are kept alive among the matriarchal Mosuo of Northwestern Yunnan.

Il presente saggio intende esaminare il controverso rapporto uomo-ambiente dall'angolatura delle tradizioni indigene, concentrandosi sui processi politico-decisionali che si manifestano all'intersezione fra credenze popolari (dominate dall'osservanza di obblighi rituali e concezioni magico-animistiche), appartenenze di genere (in strutture sociali che contemplano trattamenti più egualitari fra i sessi) ed identità etnica (con un focus specifico sui mosuo della provincia meridionale dello Yunnan). Vengono approfondite le modalità attraverso cui in seno alla tradizione *ndaba* di Yongning sono tenuti in vita antichi tabù atti ad impedire lo sregolato sfruttamento dell'ecosistema dell'omonimo altopiano. Il saggio invita quindi a ridimensionare politiche di eco-sostenibilità dettate dall'alto e promuovere tipologie d'approccio che tengano conto dell'apporto dato dal sapere indigeno alla difesa della biodiversità, con particolare attenzione ad aspetti della religiosità in cui la donna assume una certa rilevanza.

Verso un nuovo modello di sostenibilità? Conoscenza locale e (a)simmetrie dell'ecologia di genere

Un'analisi della letteratura scientifica sulle modalità di accesso e fruizione delle risorse naturali denota quanto sia nelle società industriali che in quelle dette "tradizionali" permanga una forte disuguaglianza di genere. Sebbene la diffusione di teorie sulla presunta inferiorità femminile abbia alla lunga comportato l'esclusione del "gentil-

sesso" dai luoghi decisionali della politica,¹ il crescente coinvolgimento femminile nei progetti di cooperazione e sviluppo promossi negli ultimi trent'anni dai maggiori organismi internazionali ha contribuito ad incorporare la prospettiva di genere nell'esecuzione dei progetti stessi, valorizzando così il ruolo della donna in materia di tutela e gestione delle risorse. Ciò è oltremodo evidente nei fragili ecosistemi forestali di Africa sub-sahariana e India himalayana, ove si sostiene che l'importante ruolo ricoperto dalle donne nella società non sia meramente il prodotto dei movimenti di emancipazione femminile sorti a seguito di tali iniziative bensì una caratteristica peculiare dell'economia di sussistenza di queste regioni.² Nel contesto del movimento Chipko dell'Uttarakhand, per esempio, è stato evidenziato come le donne prendano decisioni che di rado gli uomini osano contestare, e siano consapevoli di fungere da custodi della tradizione locale. Nell'atto di "aggrapparsi" al tronco degli alberi per impedirne l'abbattimento da parte delle imprese boschive, esse agiscono non unicamente in qualità di donne, ma anche e soprattutto di paladine della lotta contro l'impoverimento culturale ed ecologico degli altopiani. Svolgono perciò un ruolo molto più dinamico degli uomini che, di fronte alla precoce commercializzazione dell'agricoltura di villaggio, rischiano invece di pregiudicare gli interessi comunitari di lungo termine.³

È a partire dalla riflessione teorica sull'attivismo Chipko che agli inizi degli anni '90, per iniziativa di Maria Mies e Vandana Shiva, è germinato il paradigma "eco-femminista." Ad esso si deve il merito non soltanto di aver riformulato il rapporto fra ambiente e genere, ma più in generale di aver decostruito l'approccio dominante allo sviluppo e con esso tutto l'insieme di quelle conoscenze tecnico-scientifiche appannaggio della modernità industriale. Se da una parte, però, il paradigma ha gettato luce su quanto in realtà siano talvolta le stesse politiche di salvaguardia ambientale - come meccanic-




sticamente concepite nel quadro di suddetti progetti - a causare la perdita inesorabile delle tradizioni locali ed alienare i popoli indigeni dal proprio habitat naturale, dall'altra si è tirato addosso feroci critiche per i seguenti motivi: (1) l'impraticabilità di affidare alle donne la conduzione di programmi per il rafforzamento della resilienza ecologica semplicemente appellandosi all'innata propensione femminile verso la sostenibilità ambientale; (2) la scarsa attenzione data alla specificità storica e socio-culturale dei vari contesti istituzionali locali in cui le donne sarebbero chiamate ad operare; ed, infine, (3) l'aver attribuito al progresso tecnologico lo stato di allerta ambientale in cui si troverebbero le economie in via di sviluppo.⁴

Un tema di grande interesse che è stato finora solo marginalmente esplorato da Heide Göttner-Abendroth, è l'effetto che regimi a filiazione non patriarcale possono avere sul modo in cui comunità indigene con un'economia rurale di sussistenza - come quelle trovate sulle pendici dell'Himalaya e le vallate subtropicali dello Yunnan - fanno uso delle risorse ed interagiscono con l'ambiente circostante.⁵ Non solo la conoscenza del territorio posseduta da donne indigene in società matriarcali e/o in ambiti in cui le attribuzioni di genere assumono coloriture meno discriminatorie continua ad essere trascurata, ma la misura in cui espressioni della religiosità e pietà popolare costituiscano una fonte di ispirazione su come ridurre l'impatto dell'azione umana sull'ambiente appare un tema altrettanto significativo benché poco dibattuto. Partendo dall'assunto di Karl Polanyi che "la religione è importante per il funzionamento dell'economia così come lo sono le istituzioni monetarie o la disponibilità di quei mezzi [di produzione] che affrancano [l'uomo] dalle fatiche del lavoro manuale",⁶ nella sezione seguente vengono proposti materiali etnografici su alcune tradizioni animiste degli altopiani, che ci consentiranno di meglio comprendere il caso dei mosuo, discusso nell'ultima sezione.

Miti matriarcali e antropologia del 'non-umano' nelle rappresentazioni dell'ecologia indigena della Cina meridionale

Fra le etnie dei ceppi hmong-mien, tibeto-birmano e kra-dai della Cina sud-occidentale sopravvivono forme di devozione (geo)pietiste rivolte ad un vasto pantheon di divinità, spiriti ancestrali e ultraterreni che si ritiene abitino in prossimità di picchi montuosi, boschi e risorgive, ed esercitino un certo controllo sulle forze della natura.⁷ Secondo l'antico sistema di credenze miao, per esempio, le risorse del territorio (fauna selvatica inclusa) sarebbero sottoposte all'esclusivo dominio di tali entità le quali, in virtù di un accordo consensuale stipulato con le popolazioni ivi insediate, ne cederebbero una parte per l'attività umana. È gioco forza che, nel rispetto della sacralità del territorio, questa venga quindi regolamentata da ferree norme consuetudinarie che, lasciando intaccate alcune foreste, prescrivono al tempo stesso la gestione comunitaria delle risorse di altre.⁸ Ritenute indispensabili per il sostentamento dell'economia, siffatte manifestazioni della pietà popolare vengono sovente accompagnate da sofisticati accorgimenti magico-liturgici, alcuni dei quali sono caratterizzati da uno spiccato richiamo al simbolismo femminile e la presenza di praticanti donne che, nel complesso, aiuterebbero a contenere avversità meteorologiche, deforestazione, avvelenamento idrico, sterilità biologica e/o dei terreni, alta mortalità infantile e/o del bestiame. Tale è il caso del culto delle foreste sacre osservato in particolare dagli haqniq di Mengsong, per i quali l'adorazione di "madre terra" (*dimu*) avrebbe la precedenza addirittura su quella delle divinità dispensatrici della prosperità agricola. Nella tradizione haqniq, figure cardine nell'espletamento di funzioni rituali connesse a questa forma di culto sono le sciamane *nipa*, che appresa in sogno l'arte di comunicare con gli spiriti della natura, combinano rimedi erboristici a danze ed articolate sequenze ce-



rimoniali per curare i malesseri di coloro che violando la legge della foresta hanno attratto su di sé l'ira di codesti spiriti.⁹ Similmente, le tibetane di Dêgên si affidano a conoscenze tramandate segretamente da donna a donna per placare i cosiddetti *kelu* (spiriti ofidici di acqua e sottosuolo), e radunandosi attorno ad appositi altari, alberi o pozzi, indicano processioni penitenziali di rogazione attraverso le quali implorano grazia e protezione divina contro carestie, penuria dei raccolti e disturbi karmici come lebbra, tumori della pelle ed altre molteplici patologie incurabili. Al riguardo, è degno di nota che le divinità del buddismo tibetano generalmente invocate per scampare maltempo e calamità naturali sono in prevalenza femminili.¹⁰ Altrettanto meritevole di attenzione è il potere performativo dell'esperienza onirica che in molte delle culture qui menzionate rappresenta uno strumento essenziale per prevenire questi fenomeni e favorire il ripristino dell'ecosistema. Ciò si riscontra soprattutto nella società jino di Jinghong, ove potenzialmente ogni attività della vita quotidiana - dal lavoro nei campi all'allevamento del bestiame, dalla caccia al taglio e la raccolta di legna - è incentrata su tecniche di visualizzazione e interpretazione dei sogni atte ad individuare il momento più propizio per compiere le attività in questione. Se, per esempio, *entamuli* ovvero la dea preposta alla pratica venatoria - con tutta probabilità un residuo dell'era matriarcale - appare in sogno ad un membro della comunità il giorno prima di una battuta di caccia, significa che vi sarà selvaggina e cibo in abbondanza.¹¹

Queste rappresentazioni dell'ecologia indigena dimostrano che nel contesto di ecosistemi alpini e forestali, la conoscenza dell'ambiente non è data dalla semplice somma delle possibili relazioni fra elementi fisici ed antropici, ma si estende, direbbe Eduardo Kohn, "oltre i confini conoscitivi dell'umano", all'interno di uno spazio non pacificato in cui quest'ultimo entra in contatto con piante, animali selvatici, agenti atmosferici, anime dei de-

funti, ed altre entità spirituali o ultraterrene che gli rammentano le sue incombenze rituali.¹² Seguendo le traiettorie di queste rappresentazioni, saremo spinti a chiederci se l'esame del rapporto uomo-ambiente debba continuare a insistere sui noti fattori biotici e abiotici il cui squilibrio comporterebbe la perdita di biodiversità, o debba invece aprirsi alla religiosità latente così da arricchire il dibattito sulla sostenibilità con nuove riflessioni sulle implicazioni morali dello sviluppo ed alternative al paradigma antropocentrico. È intorno a questo interrogativo che si colloca la presente indagine sui mosuo del Lago Lugu per i quali (co)scienza animista, utilizzo sostenibile degli ecosistemi e partecipazione paritaria ai processi decisionali sono saldamente connessi l'uno all'altro.

Caso di studio: i mosuo e lo sciamanesimo ndaba

La storia dello Yunnan è un susseguirsi di lotte fra stato e comunità locali per l'amministrazione di terreni e risorse forestali. Queste non hanno risparmiato nemmeno i più impervi insediamenti indigeni sulla cima dei Monti Hengduan, fra cui quelli mosuo nella porzione nord-occidentale della provincia. I mosuo, che secondo il sistema di classificazione etnolinguistica correntemente in uso nella Repubblica Popolare Cinese (RPC) non descrivono un'entità a sé bensì un sottogruppo dei naxi, possono dirsi a tutti gli effetti i depositari di una delle ultime culture matriarcali esistenti al mondo. Distribuita fra le contee autonome di Ninglang, Yanyuan e Muli - rispettivamente sulla riva meridionale, orientale e settentrionale del Lago Lugu (Fig. 1) - la popolazione mosuo stimata ammonta a circa 40.000 individui, di cui quasi la metà trova dimora sulla piana di Yongning entro i confini amministrativi di Ninglang. Con 17.179 residenti su un totale di 248.057, i mosuo figurano come il terzo gruppo più popoloso della contea subito dopo yi (156.518) e han (47.341).¹³ Studi più o meno recenti concordano che il buono stato di

conservazione in cui versa l'ecosistema di questa regione lacustre abbarbicata sul versante orientale dell'Himalaya ad un'altitudine media di 2600 metri sia il risultato di una singolare combinazione di fattori che, oltre al relativo iso-

lamento geografico, all'organizzazione matriarcale e alla pressoché nulla crescita demografica, comprenderebbe anche i rituali compiuti dai sacerdoti animisti *ndaba* parte dei quali, fino alla fondazione della RPC (1949), erano donne.¹⁴



Fig. 1, Distribuzione etnica nella regione del Lago Lugu
Fonte: E. Hsu, Naxi and Moso Ethnography, Introduction, 1998, p. 11

Arti magiche e tutela dell'ambiente sono per i mosuo intimamente correlati le une all'altra. La (co)scienza *ndaba* poggia infatti sulla convinzione che ogni organismo presente in natura sia senziente e dotato di spirito. La materia appartenente ai tre regni minerale, vegetale ed animale, come pure l'insieme di quelle forze primordiali che possono scatenarsi su di essa, è considerata emanazione della quintessenza divina di cui è intriso l'universo, ed in quanto tale viene ve-

nerata, temuta e qualora possibile ammansita tramite opportuni cerimoniali. A integrare queste prescrizioni cerimoniali sono una serie di tabù e sanzioni che contribuiscono a ottimizzare l'uso delle risorse: (1) il divieto di caccia sulla Vetta del Leone - associata a *ganmu* (dea della fertilità) - durante i mesi di *ri rgya sdom* (chiusura dei passi montani); (2) la prassi di non arginare o inquinare le acque del lago - nell'idioma locale chiamato *xienami* (Lago Madre) - con urina, feci e scarti di

vario genere; (3) il divieto di tagliare o fare uso indiscreto di legna da ardere, specie nelle montagne sacre e vicino a siti funerari.¹⁵ Le regole che fino a solo qualche decennio fa proibivano il disboscamento erano così intransigenti che ancora oggi circolano aneddoti su uno sfortunato che ebbe un dito amputato come espiazione per aver abbattuto un albero. Chi profanava la foresta per procurarsi legname illegalmente viveva col timore di esser presto colto dalla morte, di perdere la facoltà di procreare o di aver irrimediabilmente esposto la comunità al rischio di violente intemperie con conseguenti ripercussioni su coltivazioni ed allevamenti.¹⁶ Garantire l'adempimento di tali disposizioni è compito della capofamiglia *dabu* che, lungi dal rappresentare il banale rovesciamento dell'autorità patriarcale con l'instaurazione di un dominio sessista di segno opposto, si fa portavoce di un "modello di convivialità" per cui le decisioni vengono prese unanimemente dai membri di un consiglio di villaggio, l'esercizio dell'autorità è reso possibile a entrambi i sessi, ed i mezzi di produzione (i.e. terra, bestie da soma, e attrezzi da lavoro) vengono condivisi tramite meccanismi di mutuo soccorso (*idi*). Eletta da una cerchia di donne d'età mediamente compresa fra 40 e 65 anni, la *dabu* continua oggi ad essere il fulcro della vita sociale ogni aspetto della quale - dalla coltura dei campi alle responsabilità domestiche e comunitarie, dalle varie forme di consumo quotidiano all'amministrazione del patrimonio - è mediato da una fitta rete di relazioni sociali fondate sulla consanguineità che si reputa migliorino la resa agricola e dispensino le risorse in maniera equa ed efficiente. Inoltre, interviene come giudice conciliatrice nei conflitti fra clan e sovrain-tende, al fianco di *ndaba* e lama tibetani, a riti di passaggio ed iniziazione in cui si celebra la rinascita di un'antenata o si chiede "soccorso a spiriti arborei" (*shubao*) durante il parto.¹⁷

Le famiglie matrilineari registrate a

Yongning costituiscono circa il 90% del totale dei nuclei familiari, ivi comprese quelle in cui sussiste un sistema di tipo "ibrido" che ammette al proprio interno costumi patriarcali come la virilocalità. Queste ultime, chiamate *yisbe*, sono tuttavia piuttosto isolate e mal viste dal resto della comunità. Sono il frutto di secoli di intense ingerenze esterne, fra cui non da ultimo: (1) l'introduzione di un'economia monetaria conseguente all'accresciuta presenza statale nella lucrativa industria boschiva; (2) l'imposizione della monogamia che, incoraggiata durante il Grande Balzo in Avanti (1958-61) e la Rivoluzione Culturale (1966-76), vide molti costretti a rinunciare alle cosiddette "visite furtive" (*nana sésè*); e (3) l'apertura al turismo di massa che sin dai primi anni '80 ha attirato maschi adulti da altre province speculando sulla presunta "licenziosità" delle donne mosuo.¹⁸ Questi fattori hanno effetti deleteri sui tradizionali equilibri socio-biologici ed, esercitando sempre più pressione sulle limitate risorse dell'ecosistema, sono causa principale del suo repentino depauperamento.

Conclusioni

L'articolarsi di suddette dinamiche rende necessaria una valutazione multidimensionale dell'impatto ambientale di politiche economiche dettate dall'alto che nel dissociarsi da ormai desuete concezioni antropocentriche di sviluppo, prenda in considerazione forme di partecipazione promosse dai gruppi indigeni destinatari di tali politiche e faccia delle loro rappresentazioni animistiche della realtà fisica una concreta ipotesi di lavoro per la formulazione di una nuova etica ambientale.

L'indagine sui mosuo qui proposta illustra quanto la conoscenza dell'ambiente sia la risultanza di una pluralità di variabili contestuali che oltre alle consolidate strategie di gestione delle risorse, include anche quel sofisticato apparato di mappe concet-

tuali e prerogative religiose che fanno del suo rispetto una sorta di “sacralità immanente” cui l’uomo è chiamato a sottoporsi senza deroghe. Le indicazioni tratte dall’indagine suggeriscono che un’ulteriore valorizzazione del ruolo della donna all’interno di piccole comunità alpine ove sopravvive un’organizzazione scevra da disparità di genere aiuterebbe a ridare alle comunità stesse maggiore confidenza nel proprio sistema di valori, credenze e pratiche sociali, favorendo al contempo la resilienza ecosistemica. Ponendo, infine, la questione su un piano strettamente ontologico, il (geo)pie-tismo di queste società ci insegna ad osservare le contraddizioni dell’antropocene senza perdere di vista quelle “nicchie ecologiche” difficilmente contaminabili dall’uomo.

Bibliografia

Cai, Hua, *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China*, New York, Zone, 2001.

Göttner-Abendroth, Heide, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures across the Globe*, New York, Peter Lang, 2012.

Kelkar, Govind & Dev Nathan (eds.), *Gender Relations in Forest Societies in Asia: Patriarchy at Odds*, New Delhi, Sage, 2003.

Oppitz, Michael & Elisabeth Hsu (eds.), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998.

He Pikun 何丕坤, Yu Dejiang 於德江, Li Weichang 李维长 (eds.), *Sanlin Shumu yu Shaoshu Minzu* 森林树木与少数民族 [Forest Trees and Ethnic Minorities], Kunming, Yunnan Minzu Chubanshe, 2000.

Yan Yan, He Zixin, Duan Jing, Ding Ding, Suping Zhang, “Analysis of the Role of the Mosuo Culture in Local Environmental Protection in Lugu Lake Region”, *International Journal of Sustainable Development and World Ecology*, Vol. 15, No. 1 (2008), pp. 48-55.

Note

¹ Secondo tali teorie la donna viene equiparata alle forze indomabili della natura mentre l’uomo al potere disciplinante della cultura, l’esperienza dell’una confinata alla sfera privata e quella dell’altro ai vari ambiti della vita pubblica. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (New York, Harper & Row), 1980, pp. 1-41, 164-190; J. Siltanen & M. Stanworth, “The Politics of Private Woman and Public Man”, *Theory and Society*, Vol. 13, No. 1 (1984), pp. 91-118.

² Eiman Zein-Elabdin, “Development, Gender, and the Environment: Theoretical or Contextual Link? Toward an Institutional Analysis of Gender”, *Journal of Economic Issues*, Vol. 30, No. 4 (1996), pp. 931, 935-937.

³ Ramachandra Guha, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya* (Berkeley, University of California Press), 1999, pp. 169-170, 175.

⁴ Zein-Elabdin, “Development, Gender, and the Environment”, pp. 929-930, 932-935.

⁵ Göttner-Abendroth, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures across the Globe* (New York, Peter Lang), 2012, pp. 105-130.

⁶ Karl Polanyi, “The Economy as Instituted Process”, in K. Polanyi et al. (eds.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory* (Glencoe, The Free Press), 1957, p. 250.

⁷ Si veda, inter alia, Louisa Schein, *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China’s Cultural Politics* (Durkham, Duke University Press), 2000, pp. 214-216, 222-228; He Pikun, “Zhongguo Shaoshu Minzu yu Shengtai Baohu” [Chinese Minorities and Environmental Protection] 中国少数民族与生态保护, in He P. et al., *Sanlin Shumu yu Shaoshu Minzu* (Kunming, Yunnan Minzu Chubanshe) 2000, pp. 44-46, 51-53 (casi 4.1 e 4.6).

⁸ Sarah Turner et al., *Frontier Livelihoods: Hmong in the Sino-Vietnamese Borderlands* (Seattle, University of Washington Press), 2015, p. 105.

⁹ Shengji Pei, “The Road to the Future? The Bio-cultural Values of the Holy Hill Forests of Yunnan Province, China”, in B. Verschuuren et al. (eds.), *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture* (Abingdon, Earthscan), 2010, p. 102; Bai Gengliang 白庚亮, “Shaoshu Minzu Diqu Zongjiao yu Senlin Guanli” 少数民族地区宗教

与森林管理 [Religions and Forest Management in Minority Areas], in He et al. *Sanlin Shumu yu Shaoshu Minzu*, p. 91; Xu Jianchu, “Yunnan Region: Southwest China and Montane Mainland Southeast Asia”, in Bron Taylor (ed.), *Encyclopedia of Religion and Nature* (London, Continuum), 2008, Vol. 1, pp. 1796-1797.

¹⁰ C. Coggins & T. Hutchinson, “The Political Ecology of Geopicty: Nature Conservation in Tibetan Communities of Northwestern Yunnan”, *Asian Geographer*, Vol. 25, Issue 1-2 (2006), pp. 95-97; René de Nebesky-Wojkowitz, *Where the Gods are Mountains: Three Years Among the People of the Himalayas* (London, Weidenfeld & Nicolson), 1956, p. 241.

¹¹ Song Enchang 宋恩常 et al., “Jinghongxian Yanuzhai Jinuo zu Zongjiao Diaocha” 景洪县雅奴寨基诺族宗教调查 [Investigation on the Religious Beliefs of the Jinuo of Yanuzhai, Jinghong County], in Yunnansheng Bianjizhu 云南省编辑组 (eds.), *Yunnan Minzu Minsu he Zongjiao Diaocha* 云南民族民俗和宗教调查 [Survey of the Folklore and Religions of Ethnic Minorities in Yunnan] (Beijing, Minzu Chubanshe), 2009, pp. 198-199.

¹² Eduardo Kohn, *How Forests Think: Towards an Anthropology beyond the Human* (Berkeley, University of California Press), 2013.

¹³ I dati sono relativi all'anno 2006. Guangying Yang 杨光银 et al., *Ninglang Yizu Zizhixian Gaikuang* 宁蒗彝族自治县概况 [Overview of the Ninglang Yi Autonomous County] (Beijing, Minzu Chubanshe), 2008, p. 10.

¹⁴ Cai, Hua, *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China* (New York, Zone) 2001, p. 99.

Chiarimenti etimologici in Christine Mathieu, “The Moso Ddaba Religious Specialists”, in M. Oppitz & E. Hsu (eds.), Oppitz, Michael & Elisabeth Hsu (eds.), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, (Zürich, Völkerkundemuseum) 1998, pp. 209, 232 (nota 1).

¹⁵ Yan et al., “Analysis of the Role of the Mosuo Culture in Local Environmental Protection in Lugu Lake Region”, *International Journal of Sustainable Development and World Ecology*, Vol. 15, No. 1 (2008), p. 51; Dazhu Li 李达珠, *Daba Wenhua: Mosuoren de Shengming Zhexue* 达巴文化——摩梭人的生命哲学 [Ndaba Culture: The Philosophy of Life of Mosuo People] (Chengdu, Sichuan Minzu Chubanshe), 2015, pp. 83-99, 154-157.

¹⁶ He, *Sanlin Shumu yu Shaoshu Minzu*, p. 52; Zhonghua He, “Forest Management in Mosuo Matrilineal Society, Yunnan, China”, in K. Govind et al. (eds.), *Gender Relations in Forest Societies in Asia: Patriarchy at Odds* (New Delhi, Sage) 2003, pp. 160-161.

¹⁷ Cai, *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China*, pp. 122-125, 171-175 (*passim*); Göttner-Abendroth, *Matriarchal Societies*, pp. 108, 113, 128 (nota 8); Bai, “Shaoshu Minzu Diqu Zongjiao yu Senlin Guanli”, p. 93.

¹⁸ He, *Sanlin Shumu yu Shaoshu Minzu*, pp. 147, 150-153; Mathieu, “The Moso Ddaba Religious Specialists”, p. 209; Göttner-Abendroth, *Matriarchal Societies*, pp. 111-112, 115; Susanne Knödel, “Yongning Moso Kinship and Chinese State Power”, in M. Oppitz & E. Hsu (eds.), *Naxi and Moso Ethnography*, pp. 56-57.