
Sconfinamenti poetici.

Genere e identità nella scrittura hindi delle poete ādivāsī
Jacinta Kerketta e Nirmala Putul

di

Alessandra Consolaro*

Abstract: In this article I introduce two ādivāsī Hindi writers, belonging to the so-called indigenous or tribal populations of India. Nirmala Putul (born 1972) hails from a family of Santālī ādivāsī and writes both in her native language and in Hindi. She works as a nurse and she published her first poetic anthology in Hindi in 2004. Her musical poetry, rich in images taken from the forest, questions notions such as “development” and “progress.” Jacinta Kerketta is a young poet and journalist from Jharkhand, who has established herself in the Hindi literary field in a very short time with her poetic compositions in which she expresses the pain and anger of tribal societies, together with a discussion on the status of ādivāsī women.

Esiste una letteratura vastissima sul concetto di frontiera e sull’importanza di attraversarla, che comprende l’abbondante riflessione sulla liminalità di Victor Turner (1974) e degli studi che a lui si sono ispirati, le discussioni sulle “zone di contatto” alla luce degli scritti di Mary Louise Pratt (2007), testi ispirati al pensiero di Arjun Appadurai (1996, 2001) sui flussi culturali, per non parlare dell’opera di Gloria Anzaldúa (1987). In questo articolo, posizionandomi nella genealogia di queste discussioni critiche, presenterò brevemente la produzione poetica di Jacinta Kerketta e Nirmala Putul, due scrittrici ādivāsī, ovvero appartenenti alla popolazione indigena o tribale dell’India, inserendo la loro produzione nell’ambito del discorso sulla letteratura ādivāsī. La soggettività è un tema analitico che apre all’indagine di costruzioni di identità individuali e collettive, che sono di volta in volta affermate, rivisitate o disputate attraverso un costante superamento di frontiere, in un intersecarsi di istanze e dinamiche psicologiche, politiche, culturali e accademiche.

* Alessandra Consolaro insegna Lingua e letteratura hindi presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università di Torino. Fra le sue pubblicazioni recenti, ricordiamo *Induismo queer: dalla mitologia all’attivismo per il riconoscimento dei diritti umani e civili diritti* in “Daimon: Omosessualità e matrimonio nei diritti delle religioni e degli Stati”, numero speciale 2015, pp. 165-185; *Il colore della memoria. Razza, impero e prima guerra mondiale in India*, in *Guerra e nazioni. Idee e movimenti nazionalistici nella Prima guerra mondiale*, a cura di Marco Scavino, Milano 2015, pp. 65-87. Ha, inoltre, curato e tradotto il volume di Jacinta Kerketta, *Angor*, Torino 2018. Per DEP ha pubblicato *Respectably queer? Queer visibility and homophobia in Hindi literature*, in *Queerness in the Middle East and South Asia*, a cura di Jolanda Guardi, “DEP. Deportate, Esuli e Profughe”, 25, 2014, pp. 1-16.

Le letterature ādivāsī

“Ādivāsī” è un termine hindi che letteralmente indica gli/le “abitanti originari/e” di un certo luogo (Xaxa 1999, p. 3590; Karlsson-Subba 2006), ma ha un vasto raggio di connotazioni per quanto riguarda le relazioni fra popolazioni e territorio e si riferisce a topografie e insediamenti molto diversi fra di loro. Nella parlata comune prevale la denominazione “tribale”, che in parte coincide con l’essere “ādivāsī”, ma non ne traccia una mappa accurata o credibile. L’uso più antico attestato (Munda-Mullick 2003, pp. iv-xvii) si registra in un contesto politico, quando nel 1938 nella regione dell’attuale stato del Jharkhand, in India orientale, si istituì l’Ādivāsī Mahāsabhā (Grande Consiglio ādivāsī). In epoca coloniale le categorie utilizzate erano perlopiù quelle di “tribù” e “aborigeno”, che però finivano per connotare soprattutto “primitività” e “arretratezza” (Hardiman 1987, p. 13; Banerjee 2006). La nozione reificata di “tribù” non riesce a rappresentare appieno tutta la gamma di indigenità storicamente definite, discusse e negoziate. Questa definizione resta intrecciata ad altre definizioni in uso nel XIX secolo, come “mleccha” (barbaro, straniero), “cuār” e “ḍakait” (ladro, predatore), “jaṅglī” (selvaggio), “village community”, “hill and forest people”, “aboriginal races”, in un contesto nel quale il potere coloniale, che si identificava con discipline emergenti quali l’antropologia e l’etnologia, si presentava come esclusivo portatore del sapere scientifico e accademico, e della civiltà. La “tribù” era sempre interpretata in un lessico di contrasto, dove l’alterità si manifestava attraverso dicotomie diverse: mleccha/shuddh (ritualmente puro/impuro), aborigeno/hindu, animista/politeista, tribù/casta, eccetera.

Oggi il concetto di “ādivāsī” combina due genealogie politiche: quella della mobilitazione delle popolazioni ādivāsī nel contesto della decolonizzazione indiana e quella della presenza ādivāsī come popolazioni indigene nel panorama globale contemporaneo (Xaxa 1999). La denominazione “Indigenous and Tribal peoples” spesso utilizzata oggi richiama il progetto inclusivo del movimento indigeno transnazionale, dove la specificità tribale e l’autoctonia locale sono poste in relazione diretta – e politica – con nozioni di statualità, globalizzazione, subnazionalismo, eccetera. “Ādivāsī” è dunque un concetto relativamente nuovo, attraverso la cui analisi si possono rivelare tensioni rappresentative e politiche, che si possono riarticolare e rileggere in contesti accademici e attivisti. Inoltre, si può riarticolare e riposizionare in connessione con altre definizioni di identità collettiva, come “Scheduled Tribes” o “janjāti” (popolazioni “etniche”). Infine, non va dimenticato anche che nel discorso del Sangh Parivar – l’insieme di associazioni hindu nazionaliste ideologicamente legate all’hindutva, ovvero l’ideologia di destra dell’induismo politicizzato – il termine prescelto rimane “vanvāsī” (abitanti della foresta), perché riconoscere alle genti ādivāsī lo status di prime e originarie abitanti del subcontinente indiano mina il progetto di hindū rāṣṭra (nazione hindu), in quanto contraddice l’affermazione per cui tale denominazione spetta alle popolazioni arie portatrici della civiltà vedica.

La maggior parte delle lingue ādivāsī ha una tradizione orale, anche se da oltre un secolo, soprattutto in relazione a interventi missionari, si è cominciato ad usarne alcune anche in forma scritta. Inoltre, negli ultimi decenni, grazie al fatto che alcune

persone ādivāsī hanno avuto accesso all'istruzione nelle lingue regionali, si è avviata anche una produzione letteraria in lingue come hindi, bangla, tamil, malayalam, oriya, eccetera. Soprattutto il campo letterario hindi attrae un numero sempre maggiore di scrittori e scrittrici ādivāsī, che aspirano a un pubblico più vasto e ad entrare in un ambito letterario più prestigioso rispetto ad altre lingue indiane.

L'origine della letteratura ādivāsī contemporanea in lingua hindi viene fatta risalire alle poesie di Rāmdayāl Muṃḍā (1939-2011)¹, un autore che scriveva sia in hindi sia in muṃḍārī (Mīṇā 2017, p. 49), e fra i più eminenti scrittori e scrittrici hindi di origine ādivāsī spiccano, fra altri, i nomi di Gres Kujūr², Roj Kerkettā³, Harirām Mīṇā⁴, Mahādev Ṭoppo⁵, Vaṃdanā Ṭeṭe⁶, Pīṭar Paul Ekkā⁷. In questo articolo ci si soffermerà su due poete nate a dieci anni di distanza l'una dall'altra, che sono riconosciute tra le voci più significative della poesia ādivāsī contemporanea in lingua hindi: Nirmala Putul e Jacinta Kerketta. Nirmala Putul (Nirmalā Putul, n. 1972) proviene da una famiglia ādivāsī santālī e scrive sia nella sua lingua nativa sia in hindi e bengali. Infermiera, nel 2004 pubblicò la sua prima antologia poetica in hindi e santālī, col titolo *Apne ghar kī talās mem* (In cerca di una casa mia). Con uno stile musicale e ricco di immagini tratte dal mondo della foresta, la sua poesia mette in discussione le nozioni di “sviluppo” e di “progresso”. Jacinta Kerketta (Jasintā Kerkettā, n. 1983) proviene da un villaggio alla frontiera fra Jharkhand e Orissa nella foresta del Saranda. Discendente da una famiglia di lingua kuṛukh, è una poeta e giornalista che si è affermata nel campo letterario hindi in brevissimo tempo con le sue composizioni poetiche, in cui esprime il dolore e la rabbia delle società tribali, unitamente a una discussione sulla condizione delle donne ādivāsī. La sua prima raccolta di poesie, *Aṃgor* (Brace), è stata pubblicata in hindi e in inglese nel 2016 da “adivaani”, una giovane casa editrice di Calcutta completamente dedicata alla pubblicazione di testi ādivāsī ed è stata tradotta in tedesco e italiano. Lavora come giornalista free lance e come attivista per i diritti ādivāsī.

¹ Linguista, antropologo e musicista, è stato Vice-chancellor della Ranchi University e Parlamentare nella Camera Alta dell'Unione indiana. Fu uno dei principali attivisti del movimento per l'istituzione dello stato del Jharkhand. Nel 2007 fu insignito del premio della Sangeet Natak Akademi e nel 2010 dell'alta onorificenza civile della Repubblica indiana Padma Shri.

² Nata nel 1948, è stata vice-direttrice generale di All India Radio a Delhi, prima di dedicarsi esclusivamente alla scrittura. È autrice di poesie, radiodrammi e testi teatrali.

³ Nata nel 1940, è stata a lungo insegnante e direttrice del Dipartimento di lingue tribali e regionali dell'Università di Ranchi, Jharkhand. È autrice di poesie, racconti e saggi.

⁴ Nato in un villaggio del Rajasthan, ha prestato servizio in Polizia dal 1979 al 2012. È autore di poesie, romanzi, letteratura di viaggio e saggi.

⁵ Nato nel 1954, ha lavorato a lungo in banca ed è un rinomato intellettuale tribale, poeta e attore del Jharkhand.

⁶ Nata nel 1969, è originaria del Rajasthan ma è stata molto attiva nel movimento per il Jharkhand. Giornalista e scrittrice, ha diretto molti periodici impegnati nella causa dei gruppi tribali.

⁷ Nato a Samtoli (Badkatoli), Simdega, Jharkhand, fu ordinato sacerdote nel 1987. Gli studi di chimica lo portarono a specializzarsi negli USA e in seguito a insegnare presso il St. Xavier College, Ranchi. Ha pubblicato molte antologie di racconti e quattro romanzi.

Per queste scrittrici e scrittori l'impegno letterario è strettamente connesso a uno dei problemi attualmente più dibattuti nel campo letterario ādivāsī, ovvero il tema della conservazione delle identità tribali nel mondo globalizzato. Nel saggio *Vaiśvīkaraṇ ke bhaṃvar meṃ ādivāsī bhāṣā-sāhitya* ([La lingua e la letteratura ādivāsī nel vortice della globalizzazione], in *Mīṇā* 2014, pp. 63-66) Nirmala Putul sottolinea come la questione della lingua sia generalmente ritenuta secondaria rispetto a problemi di sussistenza o di stabilità lavorativa o residenziale. Tuttavia, la globalizzazione è un fenomeno connesso all'avvento del neoliberismo dopo il crollo dell'Unione sovietica, che ha accentuato un processo di neocolonialismo anglofono. Per questo Nirmala Putul rivendica che la resistenza al modello di sviluppo tardocapitalista si realizza anche nella letteratura scritta in lingue tribali.

Il problema delle popolazioni ādivāsī in India è che, oltre a subire gli effetti della globalizzazione, come altri gruppi minoritari, sono sempre più emarginati e ridotti al silenzio nel discorso dominante ed egemone anche dello stato nazionale. Attualmente in India lo spazio per la varianza, il dissenso e un'articolazione libera e intrepida del pensiero è sempre più ristretto, nel nome di una visione dell'identità nazionale che sembra sempre più intollerante dell'eterogeneità e della pluralità. Così, le popolazioni tribali rimangono prigioniere del discorso nazionalista. Se si appellano alla costituzione, che nell'articolo 40 – “Organisation of Village Panchayats” – garantisce alle unità amministrative di villaggio il potere di funzionare come unità di “self-government,” vengono bollate come “anti-national”; se cercano di organizzarsi e protestare, questo diritto viene messo in discussione ed è lecito sparare su di loro (Bijoy-Raman 2003). Questo doppio metro di giudizio rivela come la società civile indiana sia dominata da un modo di pensare neo-orientalista.

Narrazioni ādivāsī nella poetica di Jacinta Kerketta e Nirmala Putul

Questo articolo vuole presentare alcune delle narrazioni che si stanno elaborando nella letteratura ādivāsī del campo letterario hindi con stili originali e nuovi modelli estetici, attraverso il passaggio dalle lingue ādivāsī a lingue che aprono a una comunicazione panindiana e che pertanto contribuiscono a proiettare il discorso ādivāsī sulla scena nazionale. Uno dei primi punti di dibattito riguarda le somiglianze e le differenze fra il movimento dalit – i gruppi che un tempo erano definiti come “intoccabili” – e quello ādivāsī, e della relazione fra le loro produzioni letterarie. Certamente entrambi i gruppi sono discriminati sia socialmente sia culturalmente. Geograficamente emarginate, le persone dalit dovettero restare al di fuori dell'organizzazione di villaggio mentre i gruppi ādivāsī erano confinati nelle foreste, sui monti e nelle vallate remote. Ingiustizia, violenza e sfruttamento caratterizzano l'esperienza di entrambi. L'emarginazione in base all'istituzione delle caste è stata imposta a entrambe le categorie, e a entrambe è stato negato il riconoscimento della loro condizione umana. Tuttavia, i popoli ādivāsī sono rimasti più a lungo indipendenti dalla società maggioritaria, riuscendo a mantenere regole proprie e forme di civiltà autonome. Pertanto, i gruppi dalit, pur essendone esclusi, erano a contatto e avevano una forte connessione con le regole sociali e civili della vita di villaggio, ed a loro era riconosciuta una posizione sociale, seppure in negativo. Al contrario, le persone ādivāsī erano completamente neglette: per loro non c'era alcun

luogo nell'ordine cosmico maggioritario. Come sostiene Dā. Vināyak Tumrām, la loro esperienza di vita, la mentalità e le modalità espressiva e artistica non possono essere assimilate a quelle di altri gruppi oppressi e devono essere studiate autonomamente (Guptā 2014, pp. 31-33), come si propone di fare brevemente questa presentazione delle opere di due poetesse originarie del Jharkhand.

A proposito della conservazione dell'identità tribale nel mondo globalizzato, nel già citato saggio su lingua e globalizzazione (Mīṇā 2014, pp. 63-66) Nirmala Putul sottolinea come il dominio del mercato del mondo globalizzato contemporaneo abbia le sue radici nel colonialismo britannico e di quello condivida i fini imperialisti, poiché ha come ultimo fine l'imposizione del sistema di consumi capitalistico occidentale in tutto il mondo. La lotta dei gruppi tribali per la salvaguardia della propria identità era già in atto nei confronti dello stato nazionale, che in nome dell'unità nazionale è pronto a sacrificare le specificità locali. L'avvento della politica neoliberista ha acuito il problema della mercificazione dell'acqua, della foresta e della terra, che sono alla base della cultura ādivāsī in India, come anche delle culture di molte popolazioni indigene dell'Asia, dell'Africa e dell'America latina.

Nel componimento dal titolo "Suona l'inno nazionale" (Kerketta 2018b, pp. 44-46; tutte le traduzioni italiane sono di chi scrive), Jacinta Kerketta esprime l'azione distruttrice dello stato nazionale nei confronti della realtà ādivāsī attraverso la metafora delle termiti. Come è noto, la forza devastante di questi insetti dipende in gran parte dalla metodica organizzazione delle loro colonie e dal fatto che quando la loro infestazione viene scoperta i danni sono ormai in stato molto avanzato. Lo stato nazionale, con le sue politiche forestali di sviluppo nonché con i programmi di integrazione delle minoranze, viene equiparato ai parassiti più distruttivi diffusi in Asia meridionale.

Spezzando la mia concentrazione
all'improvviso si è messo a suonare l'inno nazionale
e io balzo in piedi
sull'attenti
per paura di essere chiamato traditore della patria

in quel preciso momento una colonia di termiti
si intrufola dentro di me
il mio corpo per loro è solo un mucchio di terra
mi svuotano
e io, incapace di gridare,
rimango sull'attenti

mille voci di ribellione
si sollevano
e stanno per uscire di casa
ma proprio in quell'istante
l'inno nazionale si mette a suonare
dentro le case

come se, puntando una canna di fucile
alla testa di ognuno,
una voce terrificante

in questo preciso istante intimasse:
fermi dove siete!
at...tenti!

suona l'inno nazionale
io sto ritto in piedi
e una colonia di termiti
danza dentro di me
libera da ogni accusa di tradimento.

Le minoranze ādivāsī sono state emarginate storicamente dalla società maggioritaria indiana in quanto, posizionandosi all'esterno del sistema castale, erano considerate impure ed arretrate. A loro volta, questi gruppi si considerano distinti sia dalla maggioranza hindu sia da altre forme religiose istituzionalizzate. Come risultato delle leggi introdotte dal governo coloniale britannico e mantenute nell'India indipendente, le popolazioni tribali vennero assoggettate al Dipartimento forestale e persero l'autonomia sulla gestione delle foreste. In seguito, lo stato indiano ha ulteriormente emarginato le comunità ādivāsī attraverso un processo di sistematica alienazione dalle loro terre e risorse in nome del "progresso" e dello "sviluppo:" le grandi opere idroelettriche e le acciaierie, vanto dei piani quinquennali dell'era nehruviana, provocarono l'evacuazione di un numero sostanziale di popolazioni tribali. Da secoli persone non facenti parte del gruppo o dell'ambiente locale fanno scempio delle terre ādivāsī. Il termine dikū è usato spregiativamente per indicare questi intrusi: stranieri che sono sfruttatori, proprietari terrieri, usurai, mercanti, negozianti e, in senso ristretto, hindu. Oggi sono aziende minerarie come Vedanta e Posco ad appropriarsi delle loro montagne e foreste, mentre i progetti idroelettrici come quello della valle della Narmada e Damodar prevedono la costruzione di enormi dighe che sommergono migliaia di villaggi ādivāsī, riducendo le loro popolazioni in povertà. Il dipartimento forestale ha criminalizzato la loro esistenza, trattando loro come estranei, quando in realtà il recente Forest Rights Act ha legalmente riconosciuto l'ingiustizia storica perpetrata nei loro confronti, dichiarando chiaramente che i loro diritti su un antico retaggio forestale devono essere riconosciuti.

Lo sfruttamento e l'incuria verso le popolazioni ādivāsī è intrecciato a una storia di ribellioni e di disordini. In epoca coloniale la principale insurrezione nell'attuale Jharkhand fu la rivolta (hūl) dei santāl avvenuta nel 1855, guidata dai due carismatici fratelli Sido e Kāhnū (Singh 2002), che si ritenevano i prescelti dalla divinità Ṭhākur per guidare la popolazione contro i dikū: usurai, feudatari e agenti indiani della Compagnia delle Indie. L'insurrezione interessò large fasce della regione che allora apparteneva allo stato del Bihar, e fu repressa sanguinosamente dall'esercito della East India Company, con il massacro di 20.000 dei 50.000 ribelli. Sido e Kāhnū furono catturati dai britannici e impiccati nel 1856, ma sacche di resistenza perdurarono fino al 1857. Un altro episodio epico è l'ulgulān, il "grande tumulto" dei tribali munda guidato da Birsā Mumḍā fra il dicembre 1899 e il gennaio 1900 nella regione del Chhotanagpur in Bihar (oggi Jharkhand). Anche questa insurrezione fu repressa violentemente e terminò con la resa dei gruppi ribelli, la cattura di Birsā Mumḍā e la sua morte in cattività.

Generalmente connesse all'esproprio delle foreste, queste rivolte furono domate solo attraverso l'uso della forza, con una repressione spietata. In "L'assassinio di una rivolta" (Kerketta 2018a, pp. 35, 37) passato e presente sono legati dalla denuncia dei processi di oppressione da parte dei poteri forti, che perpetuano l'immutato progetto di sfruttamento delle risorse naturali.

Il tribunale del tempo mi chiede
 com'erano le facce degli assassini dello hūl?
 io grido in risposta:
 in ogni epoca
 le loro facce sono sempre uguali...
 la fronte marchiata di spietatezza
 gli occhi ricolmi di smisurate voglie
 dita cannibali che spremono la linfa vitale
 con la terra impacchettata sotto braccio
 le creature più fameliche dell'universo
 costantemente a caccia "Ancora...! Ancora...!"

Ma non si può attribuire ad astratte forze lontane l'intera responsabilità della lenta scomparsa delle culture ādivāsī: le singole persone partecipano in questi processi attraverso le proprie scelte individuali, pur nella profonda consapevolezza di come esse siano condizionate da fattori socio-economici. Fino a non molto tempo fa, la classificazione di molti gruppi tribali era fatta attraverso l'aggettivo "primitivi" e recentemente è stata trasformata in "particularly vulnerable tribal groups". Anche quando riescono a frequentare le scuole, le bambine e i bambini ādivāsī spesso hanno insegnanti che cambiano i loro nomi e che inculcano loro un senso di vergogna verso la loro gente e la loro cultura, sostenendo che sarà loro compito civilizzare le comunità sottosviluppate da cui provengono. Come se non bastasse, la Weltanschauung delle popolazioni ādivāsī, raramente riconosciuta e legittimata, non si fonda su accumulazione e consumo. Le comunità della foresta prendono dalla natura ciò che serve loro, ma mai in eccesso e senza tesaurizzare. Anche quando usano il sistema del debbio, non abbattano mai vasti tratti forestali. E fra gli alberi piantano verdure. Questa relazione simbiotica con la natura, che non prevede di sottometterla, conquistarla o domarla, viene interpretata dalle popolazioni dikū come un segno di pigrizia e di mancanza di ambizioni. Tutto ciò tende a trasmettere un'immagine della società ādivāsī come primitiva e arretrata, provocando un danno sulla psiche soprattutto delle generazioni più giovani, che inevitabilmente desiderano liberarsi di tale connotazione e adottare stili di vita e aspirazioni della società dominante. "La morte della madrelingua" (Kerketta 2018b, p. 22) presenta la figura di una madre che, inseguendo il miraggio di poter garantire alla prole accesso a migliori condizioni di vita attraverso l'omogeneizzazione nella cultura egemone, inconsapevolmente provoca l'abbandono di ogni tratto distintivo della propria cultura, primo fra tutti la lingua.

La madrelingua è stata imprigionata
 proprio dentro la bocca della mamma
 e i bambini a furia di richiederne il rilascio
 sono diventati grandi.
 La madrelingua non è morta di morte naturale

è stata uccisa
 ma la mamma questo non lo poteva sapere.
 Di fronte alle prospettive che mostravano
 sogni di pane per i propri figli
 lei ha serrato i denti
 e sotto i sogni di quei bocconi
 la madrelingua è rimasta stritolata.
 Ancor oggi alla mamma sembra che
 sia stato un incidente
 la morte della madrelingua...

Anche Nirmala Putul (Mīṇā 2014, pp. 63-66) sottolinea come con l'estinzione di una lingua si perda tutto il retaggio di una comunità, la sua storia, geografia, l'estetica. Nella lista stilata dall'UNESCO (Moseley 2010) ben 197, ovvero più del dieci per cento delle lingue indiane sono in via di estinzione e otto di queste si trovano in Jharkhand: muṇḍārī, ho, kuṛukh, kharīyā, bhūmij, birhorī, malto e asurī. Quel patrimonio culturale che si è costruito lentamente attraverso i secoli viene meno con la morte dell'ultima persona che parla una lingua. L'importanza delle scelte individuali si ritrova nella produzione poetica di Nirmala Putul anche attraverso una riflessione autobiografica, come avviene in "Quando sul tavolo si mettono bottiglie di Bisleri⁸ invece che vasi di fiori" (Guptā-Ṭoppo 2015, p. 215).

Lo dico
 vergognandomi
 che quando mi viene sete
 passeggiando per il mercato
 più che l'acqua
 cerco Pepsi e Sprite.
 Chissà quando è successo questo
 alla mia sete
 quando, a furia di andare a convegni e incontri,
 l'acqua chiusa nelle bottiglie
 si è ritagliata uno spazio dentro di me
 tanto che oggi, anche in viaggio,
 porto con me una bottiglia di Bisleri.
 Tutte le persone
 che cercano in me la cultura indigena
 che mi invitano per la mia identità jharkhandi
 e
 chiedono la mia opinione
 su temi come acqua, foresta e suolo
 quelle stesse persone mi porgono bottiglie di Bisleri
 quando parlando in pubblico mi viene sete.
 Dal momento che, al posto di vasi di fiori,
 sui tavoli dei convegni
 si dispongono bottiglie di Bisleri,
 pur non volendo,

⁸ Il marchio Bisleri è così popolare in India da essere diventato sinonimo di acqua minerale. L'acqua imbottigliata fu introdotta a Bombay nel 1965 dall'azienda italiana fondata da Felice Bisleri, che cominciò a commercializzare bottiglie di vetro contenenti acqua filtrata naturale e frizzante. Nel 1969 la Bisleri (India) Ltd. fu rilevata dall'azienda Indiana Parle, che negli anni 1980 passò a bottiglie in PVC senza vuoto a rendere e in seguito a contenitori in PET.

sorseggiando acqua mi tocca parlare
 dei campi aridi delle mie terre.
 Del resto, passeggiando per il mercato
 è difficile ormai trovare un bicchiere d'acqua
 facile invece trovare la Pepsi
 e pur non volendo
 si sceglie la strada più facile, cari miei!

Del resto, le persone che
 in me
 vedono la passione
 di salvare acqua, foresta e suolo
 che cercano la cultura
 indigena e l'identità jharkhandi...
 è proprio frequentando loro
 che la mia lingua si è corrotta
 e per spegnere la sete
 ho sviluppato un debole
 per la Pepsi e la Sprite!

Consumismo e patriarcato

Politica e modello di sviluppo neoliberista sono strettamente connessi al patriarcato. Il capitalismo attuale vede un abbraccio tra poteri devastanti e ha un aspetto totalizzante, che si radica nei corpi, nella vita psichica, nell'esperienza degli individui: il potere economico impone il suo ordine con la "guerra preventiva permanente", colonizza il corpo e la mente e riduce le classi sociali, la persona, la natura e la democrazia a variabili indipendenti, incorporando e riproducendo antiche forme di dominio, come l'organizzazione patriarcale della società. Il legame fra patriarcato e capitalismo è stato messo in luce già da decenni nella critica femminista (Hartmann 1976), ma nel contesto *ādivāsī* va spiegato anche nel contesto dell'incontro fra modelli di società dove la discriminazione nei confronti delle donne assume forme diverse. Coloro che detengono il potere in India appartengono alla cultura hindu patriarcale maggioritaria e tendono a imporla come norma. Nonostante in ambito hindu si sbandieri il culto della devī come un esempio del rispetto che si porta alle figure femminili, le dee dell'induismo sono in gran parte prodotti di una società suprematista maschile (Hiltebeitel-Erndl 2000). Questo è ciò che Jacinta Kerketta esprime in "La natura e la donna" (Guptā-Toppo 2015, p. 191).

Da secoli tu temi la natura
 pensando
 che oltre a essere la dea della creazione è anche la dea della distruzione
 non sei mai riuscito a capirla
 come
 non sei mai riuscito a capire la donna

non appena hai avuto in mano un attrezzo e il potere
 per prima cosa hai distrutto la natura
 l'hai monopolizzata
 non hai mai ascoltato i sospiri della donna
 chiusa nella scatola magica della creazione

la sua voce è sempre rimasta prigioniera

tu hai istituito le dee
erigendo un tempio fuori dalla casa
nel mondo sviluppato, da te creato,
affinché per sempre in quei templi
le dee della civiltà arcaica restassero chiuse

prigioniere nella retorica del “matriarcato”
queste dee ogni anno con nomi diversi
prendono forma solo dalle tue mani
tu solo le veneri
e poi con le tue mani
celebri il loro funerale

tu hai scavato la terra
hai strappato dal suo ventre
per profitto economico una ricchezza infinita
hai imposto il tuo diritto alla posterità
tu hai lasciato inascoltato il grido della donna

e allora oggi quale forza ti ha portato
al cospetto di queste divinità?
solo e solamente
la tua paura della natura e della donna

Le persone dikū assoggettano i gruppi indigeni e tribali ricorrendo anche a strategie tipiche del patriarcato e del colonialismo come la sessualizzazione e la reificazione. Nella poesia “Questi sono quelli che” (Putul 2005, p. 53) Nirmala Putul denuncia lo sguardo dikū, che esalta l’esotismo delle popolazioni ādivāsī proprio mentre le riduce in schiavitù. E questo atteggiamento è particolarmente evidente nella sessualizzazione e reificazione delle donne ādivāsī, che non hanno diritto a essere riconosciute come persone ma sono accettate solo come oggetti clandestini di desiderio.

Questi sono quelli che
quando mi vedono storcono il naso
e con la loro pelle bianca coprono
la propria nerezza

questi sono quelli che alla luce del sole
evitano di incontrarmi
e nel buio della notte
cercano un abboccamento

questi sono quelli che sotto il manto della notte
all’estrema periferia della città
riversano sui nostri quartieri
tutta la sozzura che hanno dentro

questi sono quelli che scattano
foto di noi nude e discinte
e in nome della cultura
mercanteggiano la nostra terra

e nella contrattazione ci stanno togliendo i nostri stessi vestiti

questi sono quelli che
in nome nostro
stanno trangugiando la nostra parte di oceano

questi sono quelli che davanti
ti esaltano
e dietro le spalle mormorano
epiteti come squaldrina, poco di buono

questi sono quelli che
sul nostro letto
violentano il nostro quartiere
e in piedi sulla nostra terra
ci chiedono di umiliare noi stessi!

questi sono quelli che
perfino nelle mie poesie cercano
il mio corpo!

Le donne che si prostituiscono sono il risvolto più evidente dell'imbarbarimento di quei territori che sono stati svenduti alle multinazionali per progetti di scavi minerari. Ma Jacinta Kerketta evidenzia anche la deprivazione che si esperisce nella vita quotidiana delle persone comuni, sottolineando, in un afflato ecofemminista, la stretta relazione fra ambiente e vite individuali. Il suo stile, ispirato un modello estetico tipico della poesia – e anche della narrativa – orale della sua terra, è ricco di metafore e personificazioni di concetti astratti. In “Il fiume, la montagna e il mercato” (Kerketta 2018a, pp. 27, 29) una donna tiene per mano una bambina che si chiama Posterità (letteralmente: “la nuova generazione”) e con lei si reca al mercato domenicale, dove lo svuotamento del suo potere di acquisto diventa un accartocciamento esistenziale, correlativo al disastro ambientale a cui non si può porre rimedio attraverso fantasie consumistiche.

Al villaggio, era domenica.
prendendo per mano la piccola Posterità
mi incamminai verso il mercato.

Sbucando da un sentiero
tra alberi secchi e raggrinziti
dissi alla piccola Posterità
«guarda, qui un tempo c'era il fiume del villaggio».

Guardando avanti un enorme solco nella terra
commentai: «questo resta di tutte le montagne!»
improvvisamente lei si strinse a me per la paura
davanti, uno spaventoso cimitero si stendeva in lontananza
le dissi «lo vedi? qui c'erano i granai dei tuoi antenati».

La piccola Posterità corse avanti «eccoci al mercato!»
«che cosa desiderate?» chiese il negoziante
«fratello, un po' di pioggia, un po' di terra bagnata,
una bottiglia di fiume, e quella montagna in scatola,

dammi anche quel pezzo di natura appeso alla parete.
 E come mai questa pioggia è così cara?».
 Il negoziante rispose: «questa umidità non è del posto.
 Viene da un altro pianeta,
 è rara, ne ho ordinato solo un etto».

Sciolsi il nodo della mia sālī
 per prendere i soldi ma... santo cielo!
 invece delle rupie arrotolate
 c'era il mio intero essere accartocciato.

Nelle liriche delle due poete di cui ci stiamo occupando è presente con forza la dimensione collettiva, che corrisponde perfettamente al discorso generale secondo cui l'identità tribale è decisamente dominata dal senso della collettività e del clan di appartenenza. Il 14 e 15 giugno 2014 a Ranchi, la capitale del Jharkhand, si tenne il primo convegno nazionale di scrittura ādivāsī, dal titolo “Ādivāsī darśan aur samkālin ādivāsī sāhitya” (La filosofia ādivāsī e la letteratura ādivāsī contemporanea), nel quale per la prima volta si riunirono tre generazioni di scrittori e scrittrici ādivāsī da tutta l'India. In quell'occasione si approvò un documento, che divenne noto come il “manifesto di Ranchi”, e che da allora è rimasto come riferimento della scrittura ādivāsī. In esso si sostiene che la letteratura ādivāsī si caratterizza per essere fondata sulla filosofia ādivāsī, i cui elementi di base sono: il rispetto dei ritmi e delle melodie della natura; il rispetto della dignità e del legame intimo con la natura; la consapevolezza del retaggio delle conoscenze e delle espressioni artistiche tramandate dagli antenati; l'impegno a non nuocere a nessun essere vivente; il rifiuto della logica di profitto e della violenza dei mercati e della società dei consumi; il rifiuto del discorso, dei simboli, dei miti e dell'individualismo tipici del feudalesimo, della supremazia brahmanica e dell'ideologia del mercato (Mīṇā 2017, pp. 100-102). Questa letteratura esprime un senso olistico di gratitudine verso l'universo; riconosce la terra come madre e si impegna a salvarla e proteggerla; non discrimina in base a colore, etnia, sesso, religione eccetera ed è radicalmente schierata contro ogni tipo di disuguaglianza; a favore della diversità linguistica e culturale, si esprime principalmente nelle lingue ādivāsī con una prospettiva globale. Alla base di questa letteratura ci sono l'identità ādivāsī e idee come eguaglianza, collettività, simbiosi, comunione e concordia, che scrittrici e scrittori ādivāsī si impegnano a proteggere e salvaguardare.

Nel discorso letterario hindi sulle letterature subalterne attualmente ferisce il dibattito sulla distinzione fra saḥānubhūti e svānubhūti. Saḥānubhūti è letteralmente la “compassione” o “συμπάθεια” l'empatica pena che si prova per la sofferenza altrui. Per quanto benevola, tale partecipazione intima e di immedesimazione, attraverso cui si realizza la comprensione estetica, finisce spesso per tradursi in commiserazione e paternalistica condiscendenza. Soprattutto nella critica hindi femminista e dalit si è sottolineato come alla saḥānubhūti sia da sostituire la svānubhūti, ovvero l'esperienza diretta di sé. Nelle parole, ormai divenute quasi uno slogan, del noto critico hindi Manager Pandey, “Solo la cenere sa cosa significa bruciare” (Ravikānt-Simh 2016, p. 77): l'esperienza del bruciare per umiliazione, dolore, mancanza di rispetto, ingiustizia, disuguaglianza e intoccabilità non può averla chi non sia nato dalit e per questo l'espressione di queste emozioni, se fatta

da persone non dalit, rimane esteriore, non è mai esperienza fatta su di sé. Secondo il “manifesto di Ranchi” la letteratura ādivāsī va oltre questo discorso, propugnando una sāmūhik ānubhūti, ovvero un’ espressione collettiva, di gruppo, che abbia la sua forza nella musicalità e nel ritmo.

Questo forte accento sulla collettività ha fatto sì che si sviluppasse un discorso ādivāsī nel quale si nega totalmente l’ espressione soggettiva e spesso solo le stesse scrittrici e scrittori ādivāsī che insorgono ogniqualvolta si rischi di sottolineare elementi di individualità. Tuttavia, nei componimenti di Jacinta Kerketta e di Nirmala Putul, l’ intersezionalità fra soggettività e collettività si esprime in modo molto chiaro.

Soggettività di genere

Nirmala Putul presenta il punto di vista di una donna ādivāsī come lei, che ha conseguito un’ istruzione e si è resa economicamente indipendente. In “Una donna inquieta alla ricerca della propria terra” (Putul 2005, p. 9) addirittura si esplicita il desiderio di emanciparsi dal legame con la sua stessa comunità, nella quale, nonostante la retorica che presenta i gruppi tribali come paradisi di eguaglianza di genere, permane un orientamento patriarcale.

Che ironia...
fin dalla nascita siamo educate
a guardare il nostro mondo
prendendo a norma un’ottica maschile

guardandomi dal mio punto di vista
io voglio liberarmi dalla mia comunità
qual è la misura del sogno
per una donna: la casa, i figli e l’ amore?
qual è?

quanto più una donna
si circonda di tutto ciò nella realtà
tanto più quello diventa
immateriale nel sogno
nella sua immaginazione ogni giorno
ogni donna inquieta
cerca contemporaneamente se stessa,
casa, amore e – fuori dalla comunità –
un luogo tutto per sé
che sia solo suo
un cielo indipendente
che sia oltre la parola
una mano che
non sia una mano
ma il riflesso del suo essere!

Nel mondo attuale, dominato dai media e dalla comunicazione, la soggettività femminile ādivāsī è annullata costruendo una immagine omogenea che anche quando non è erotizzata è ridotta a vittima e di conseguenza privata di agentività,

soddisfacendo ancora una volta lo sguardo dikū alla ricerca dell'esotico. Questo tema è evidente in "Jamunī, chi sei tu?" di Jacinta Kerketta (Kerketta 2018a, p. 143).

O Jamunī, guarda!
ogni giorno del tuo dolore ora
è esposto al mercato delle notizie.
dal locale all'internazionale
le tue sofferenze vendono proprio bene!

tuo marito che ti picchia,
il vicino che ti molesta,
la gravidanza indesiderata di un amante,
il tuo assassinio,
oppressione, tortura,
diventano prelibati ingredienti di notizie sensazionali
per il commercio della tua sofferenza.

ogni giorno nei notiziari
alla radio, in tv, su internet
tu le vedi, leggi, ascolti
muta, assorta, in casa tua.
E pensi che in mezzo a tutto ciò
tu sei finita in secondo piano.
Sofferenza, notizia, essere umano...
Jamunī, chi sei tu alla fine?

Lo stesso sentimento di incomprensione profonda, in questo caso con un maggiore accento sulla differenza di genere, riverbera da "Tu la conosci?" (Putul 2005, p. 7), dove Nirmala Putul sottolinea la "logica della cucina e del letto" che non solo riduce lo spazio fisico delle donne all'ambito domestico, ma ne cancella anche lo spazio psicologico e interiore. Nel sistema prevalente, per cui con il matrimonio una donna si trasferisce presso la casa del marito, perfino il momento in cui la donna trova una casa di fatto la perde, non solo in riferimento all'abbandono della famiglia d'origine, ma anche al fatto che la sua posizione sotto il tetto coniugale è di subordinazione.

Tu la conosci
la solitudine di una donna
separata dal suo uomo?

tu sai parlare della sua terra
a una donna
separata da casa, amore, comunità?

sai dire
a una donna inquieta,
da secoli alla ricerca della propria casa,
l'indirizzo di casa sua?

tu sai
immaginare
come contemporaneamente
una donna trova una casa

e l'esilio?

inseguendo nei sogni
una donna che fugge
l'hai mai vista tu
lottare con se stessa
nel campo di battaglia delle relazioni?

sciogliendo i nodi interiori
di una donna
oltre la geografia del corpo
hai mai letto
la storia che ribolle dentro di lei?

fermo sull'orlo del suo silenzio
hai mai letto
il suo viso in attesa di parole?

mentre impiantavi il seme della tua stirpe dentro di lei
hai mai sentito
le sue radici espandersi in te?

tu la conosci
la grammatica dell'infinita relazione con una donna?
sai dire tu
a una donna, guardandola dal punto di vista di una donna,
la definizione del suo essere donna?

se la risposta è "no",
allora, oltre alla logica della cucina e del letto,
che cosa ne sai tu
di una donna...?

Voglio concludere con una lirica intimista, nella quale si esprime ancora una volta la difficoltà per una donna di realizzare la propria individualità all'interno di una vita che la costringe entro le pareti domestiche. Ciò che però traspare maggiormente è l'inaridirsi di un rapporto coniugale e lo svuotarsi delle emozioni nella routine di una relazione che si mantiene solo per rispetto di convenzioni sociali. "Il legame della scriminatura vermiglia" (Kerketta 2018a, p. 149, 151) allude all'uso tipico delle donne hindu coniugate di colorare la scriminatura dei capelli con una polvere cosmetica di colore vermiglio. È interessante come la metafora della brace, che nella poetica di Jacinta Kerketta indica la stretta relazione con la comunità ādivāsī, qui si trasforma in un'immagine di sofferta resilienza individuale. Significativamente, anche la scelta lessicale è diversa: angór è la forma del termine hindi angār (brace) diffusa localmente presso le popolazioni ādivāsī del Jharkhand, ed è il titolo della prima raccolta pubblicata da Jacinta Kerketta, che si riferisce alla consuetudine delle donne ādivāsī di "prendere in prestito le braci" del vicinato per accendere la stufa nella propria casa. Questo "prendere in prestito le braci" è un segno del forte legame interno della società ādivāsī. In questo componimento si parla invece di "rākh" e "cingārī", ovvero della "cenere di una relazione ormai fredda" da riattizzare grazie alla "favilla di calde emozioni". Tutto è circoscritto all'ambito delle relazioni fra due

individui, e il riferimento a una dimensione collettiva avviene solo per esprimere la forza del condizionamento sociale.

Ogni mattina lei si alza
e raccoglie dalle pieghe del letto
frammenti di una relazione a pezzi.
Il marito esce per andare al lavoro
e lei raccoglie la legna
della desolazione sparsa per la casa
e prova a riattizzare un fuoco
cercando scintille di calde emozioni
nella cenere di una relazione ormai fredda.

Il fumo che si leva dal fuoco
in mezzo al nero silenzio
come un filo bianco attorno al suo collo
le stringe la gola.
Lei tossisce, ansima, soffoca in silenzio.

Sullo sterile suolo dell'amore
con la società come testimone
aveva stretto un legame con il filo della dedizione.
Per quella stessa società
ora continua a custodire in silenzio
i legami ormai consunti.

seppellendo la verità dentro di sé
ora sta sola
sulla riva di sogni e sensazioni,
e con un po' di illusione,
grattata via dalla scatoletta di sindūr,
ogni giorno in silenzio
si decora la scriminatura dei capelli.

Conclusioni

In questo breve articolo si è cercato di mettere in luce la complessità della produzione poetica di Nirmala Putul e Jacinta Kerketta, due donne ādivāsī che si posizionano dentro il movimento letterario ādivāsī ma sono consapevoli della propria liminalità. Non sono pienamente riconosciute come cultura "alta" nel campo letterario hindi dominante, ma allo stesso tempo non sono cultura "popolare", poiché le loro voci sono diverse da quelle delle persone ādivāsī analfabete e oppresse. Eppure è proprio lo sconfinamento, legato all'essere andate in città, all'aver studiato, all'aver scelto una lingua diversa dalla propria lingua madre, che le ha rese portavoce delle popolazioni tribali cui appartengono, e allo stesso tempo le ha rese consapevoli dell'inevitabile processo di cambiamento che le proprie culture stanno subendo. L'accesso a una lingua e a una letteratura egemoni le ha messe in grado di cercare di proporre discorsi alternativi a quelli dello stato, dei media e delle agenzie di sviluppo, attraverso un linguaggio fortemente connotato nel genere.

Nelle liriche qui presentate di Nirmala Putul e Jacinta Kerketta si scopre una voce più complessa rispetto a quella che viene messa in luce nei convegni accademici e nella letteratura critica hindi sulla letteratura ādivāsī. Sebbene in molti componimenti si esprima l'orgoglio della propria identità ādivāsī e l'amore per le montagne, le foreste e i fiumi del Jharkhand, emergono una soggettività di genere e sensibilità individuali delle quali il discorso ufficiale sembra far fatica a riconoscere l'esistenza.

Bibliografia

Anzaldúa Gloria Evangelina, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lut, San Francisco 1987.

Appadurai Arjun, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota press, Minneapolis 1996.

Appadurai Arjun, *Globalization*, Duke University Press, London 2001.

Banerjee Prathama, *Culture/Politics: The Irresoluble Double-Bind of the Indian Adivasi*, in "Indian Historical review" 33, 1, 2006, pp. 99-126, <https://doi.org/10.1177/037698360603300106>.

Baviskar Amita, *Indian Indigenities: Adivasi Engagements with Hindu Nationalism in India*, in *Indigenous Experience Today*, a cura di Marisol de la Cadena-Orin Starn, Berg, Oxford 2007, pp. 275-303.

Berger Peter-Heidemann Frank (a cura di), *The modern anthropology of India: ethnography, themes and theory*, Routledge, Abingdon-Oxon 2013.

Béteille André, *The concept of tribe with special reference to India*, in "Archives Européennes de Sociologie", 27, 2, 1986, pp. 297-318.

Bijoy C.R.-Raman K. Ravi, *Muthanga: The Real Story. Adivasi Movement to Recover Land*, in "Economic and Political Weekly", 38, 20, 17, 2003, pp. 1975-1982.

Guha Ramachandra, *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, His Tribals, and India*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

Guha Ramchandra, *Adivasi, naxalites and indian democracy*, in "Economic and Political Weekly", 42, 32, 2007, pp. 3305-3312.

Gupta Ramnika, *Adivasi literature an emerging consciousness*, in *Indigeneity Culture and Representation*, a cura di Devy G.N.-Geoffrey V.D.-Chakravarty K.K., Orient Blackswan, Delhi 2009, pp. 191-192.

Guptā Ramṇikā, *Ādivāsī sāhitya yātrā*, Rādhākṛṣṇā, Nāī Dillī 2014.

Guptā Ramṇikā, *Ādivāsī sṛjan, mithak evaṃ anya lokkathāem*, Kitābghar Prakāśan, Nāī Dillī 2015.

Guptā Ramṇikā-Ṭoppo Mahādev (a cura di), *Kalam ko tīr hone do. Jhārkhāṇḍ ke ādivāsī hindī kavi*, Vānī prakāśan, Nāī Dillī 2015.

Hartmann Heidi, *Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex*, in “Signs. Women and the Workplace: The Implications of Occupational Segregation”, 1, 3, 1976, pp. 137-169.

Hiltebeitel Alf-Erndl Kathleen M., *Is the Goddess a Feminist?: The Politics of South Asian Goddesses*, NYU Press, New York 2000.

Karlsson Bengt G.-Tanka B. Subba (a cura di), *Indigeneity in India*, Kegan Paul, London 2006.

Kerketta Jacinta, *Aṃgor/Angor*. trad. ingl. di Bhumika Chawla-d’Souza-Vijay K. Chhabra-Cyprian Ekka, adivaani, Kolkata 2016a.

Kerketta Jacinta, *Glut – Angor*, trad. tedesca di Brigitte Komarek-Chhabra-Johannes Laping, adivaani & Draupadi Verlag, Kolkata & Heidelberg 2016b.

Kerketta Jacinta, *Aṃgor/Brace*, trad. it. di Alessandra Consolaro, Miraggi, Torino 2018a.

Kerketta Jacinta, *Jaṛom̃ kī zamīn/Tiefe Wurzeln*. trad. tedesca di Vijay K. Chhabra-Brigitte Komarek-Chhabra-Johannes Laping, Bharatiya Jnapith & Draupadi Verlag, New Delhi & Heidelberg 2018b.

Kerkettā Roj, *Ādivāsī jīvandarsan aur ādivāsī sāhitya*, in “Ādivāsī sāhitya. Ādivāsī Darśan aur Samkālīn Sāhitya Srjan Traimāskī”, 1, 2, 2015, pp. 36-39.

Mīnā Gaṃgā Sahāy, *Ādivāsī sāhitya vimars̃*, Anāmikā Pablis̃ars, Naī Dillī 2014.

Mīnā Gaṃgā Sahāy, *Ādivāsī cintan kī bhumikā*, Ananya Prakāśan, Dillī 2017.

Moseley Christopher (a cura di), *Atlas of the World’s Languages in Danger*, 3rd edn., UNESCO Publishing Paris 2010, <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>

Munda Ram Dayal-Mullick S. Bosu, *The Jharkhand movement: indigenous peoples’ struggle for autonomy in India*, IWGIA document no. 108, International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhagen 2003.

Prasad Archana, *Capitalism, Forestry and Tribal Labour in Central India: A Contemporary History*, in “Social Action”, 60, April-June 2010, pp. 138-151.

Prasad Archana, *Adivasi Women, Agrarian Change and Forms of Labour in Neo-liberal India*, in “Agrarian South: Journal of Political Economy”, 5, 1, 2016, pp. 20-49.

Pratt Mary Louise, *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, Routledge, London 2007.

Putul Nirmalā, *Apne ghar kī talās̃ mem̃*, trad. hindi di Aśok Siṃh, Ramṇikā Phaundeśan, Dillī 2004.

Putul Nirmalā, *Nagāre kī tarah bajte śabd*, Bhārtīya jñānpīṭh, Naī Dillī 2005.

Radhakrishna Meena (a cura di), *First Citizens: Studies on Adivasis, Tribals, and Indigenous People in India*, OUP, New Delhi 2016.

Ratnagar Shereen, *Being Tribal*, Primus Books, Delhi 2010.

Ravikānt-Ākām̃kṣā Siṃh (a cura di), *Ālocnā aur samāj*, Vāṇī Prakāśan, Naī Dillī 2016.

Singh K. S., *Birsa Munda and His Movement 1872-1901: A Study of a Millenarian Movement in Chotanagpur*, Seagull Books, Kolkata 2002.

Steur Luisa, *Class Trajectories and Indigenism among agricultural workers in Kerala*, in *Anthropology of Class: Power, Practice and Inequality*, a cura di Carrier James G.-Kalb Don, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 118-130.

Steur Luisa, *Indigenist mobilization: confronting electoral communism and precarious livelihoods in post-reform Kerala*, Berghahn, New York 2017.

Sundar Nandini (a cura di), *The scheduled tribes and their India: politics, identities, policies, and work*, Oxford University Press, New Delhi 2016.

Turner Victor, *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*, Cornell University Press, Ithaca 1974.

Xaxa Virginius, *Tribes as Indigenous People of India*, in "Economic and Political Weekly", 34, 51, 1999, pp. 3589-3595.