

# Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (*ādivāsī*) d'India oggi

*Stefano Beggiora*

## 1. *Una storia di marginalizzazione*

La realtà delle comunità indigene d'India costituisce, parallelamente al sistema delle caste e in estensione a esso, un universo sociale dalle caratteristiche a dir poco caleidoscopiche. Santal, Munda, Gond, Kondh, Oraon, Bhil, Kol, Warli per l'India Centro-Settentrionale; Toda, Kurumba, Kota per il Sud – e ancora Monpa, Khasi, Naga, Adi, Lepcha, Garo per il Nordest – sono in fin dei conti una minuscola rappresentanza, i cui nomi forse sono i più noti, di un insieme mastodontico di minoranze etniche che oggi il governo indiano classifica sulla base di macro-caratteristiche quali: cultura distintiva, generale arretratezza, relativo isolamento geografico e marginalizzazione. L'ultimo *Census of India* (2011), considerati anche gli aggiornamenti successivi su base regionale, arriva a catalogare addirittura 645 comunità differenti, contraddistinte da tratti culturali propri e parlanti lingue e dialetti diversi che nel loro complesso ammonterebbero all'8,6% della totale popolazione del Subcontinente, una misura che quindi supera oggi i cento milioni di unità (Ministry of Tribal Affairs 2013).

A dispetto del numero e del peso che probabilmente non fu trascurabile in passato negli equilibri sociali dell'India, la dimensione di queste comunità è oggi la risultanza di una lunga storia di costante emarginazione e di tentativi di dominio da parte di altri gruppi, tanto nel periodo coloniale, quanto dopo l'Indipendenza (Carrin-Jaffrelot 2002, 21-24). Ancor oggi, le minoranze che il governo indiano definisce 'tribù classificate' (*Scheduled Tribes*) sono sovente oggetto di marginalizzazione da parte di governi locali, politiche economiche e di sviluppo, organizzazioni non governative, e programmi di scolarizzazione. Il termine oggi largamente impiegato di *ādivāsī*, un neologismo che indica gli 'aborigeni' – termine convenzionale perché certo le radici di queste comunità si perdono nella notte dei tempi, laddove non sia addirittura dimostrabile l'opposto: ovvero che alcuni migrarono in epoca storica dall'esterno del Subcontinente indiano – non è che un modesto tentativo di nobilitare, di restituire dignità a una collettività rimasta sempre ai margini del sistema sociale indiano. In genere, tanto in India quanto al di fuori del Subcontinente, il prototipo – anche istituzionale – della comunità emarginata è da sempre

costituito dai gruppi *dalit*, gli ex intoccabili, che nel periodo gandhiano furono chiamati *harijan*, ‘figli di Dio’, oggi per il governo *Scheduled Castes*. Ma non tanto dai popoli indigeni, che ancora oggi sopravvivono a fatica nella giungla indiana o nelle remote vallate della catena himalayana. Per quanto i *dalit* e gli *ādivāsī* condividano largamente una storia di emarginazione, molte sono le differenze socio-culturali più lampanti: i *dalit* vivono tendenzialmente una simbiosi più profonda con la società castale e vantano tradizioni, visioni del mondo e pratiche religiose differenti dalle minoranze indigene. Essi sono relativamente più presenti nelle aree urbane (26,3%) rispetto alle cosiddette popolazioni tribali (10%) e sono stati politicamente più uniti, godendo di un relativo maggior successo in termini di emancipazione e sviluppo (Xaxa 2014, 36). Per questi e altri motivi che sarebbe riduttivo sintetizzare in questa sede, osserveremo che i *dalit* sembrerebbero aver attirato maggiormente l’attenzione di quegli studiosi che lavorano su temi dell’arretratezza, della disuguaglianza, sui diritti umani e lo sviluppo in India. Tale prospettiva si è spesso focalizzata sull’analisi delle dinamiche di inclusione ed esclusione sociale. La diffusa tendenza in ambito accademico a privilegiare lo studio della cultura sanscrita – quella che comunemente è intesa come la tradizione “alta” della società di casta hindu – e di converso la propensione a considerare i temi dell’emarginazione quasi esclusivamente attraverso la lente dell’esperienza *dalit*, hanno contribuito a rendere gli indigeni oggi “invisibili”, per parafrasare una definizione del celebre storico Ramachandra Guha (Guha 2007, 3305).

Il concetto che affondava le sue radici ancora negli scritti di René Lenoir (Borooah 2010, 31), poi ripreso e approfondito attraverso l’opera del premio Nobel Amartya Sen (Sen 2000), ovvero il tema dell’esclusione sociale, si sviluppa attraverso le politiche pubbliche in costante relazione col suo corrispondente, analogo e contrapposto, di «inclusione» sociale, nonché alla nozione di «crescita inclusiva» (Skoda–Nielsen–Fibiger 2013). Sen infatti evidenziò, nella sua autorevole opera, come soggetti sociali possano essere non solo sfavorevolmente marginalizzati, ma paradossalmente altrettanto sfavorevolmente inclusi, vale a dire accolti all’interno di un sistema al prezzo di termini e condizioni alquanto sconvenienti o discriminanti. D’altro canto la dinamica dell’esclusione sociale – egli aggiungeva – può intendersi in modo attivo o passivo: ma in entrambi i casi essa consta di tentativi deliberati da parte delle *élite* sociali o politiche di privare altre persone di opportunità. In altri casi questa può essere la risultanza di uno stillicidio, apparentemente banale, ma in realtà fenomeno alquanto sottile, di pratiche sociali che vanno viepiù incorporandosi in micro-equilibri locali di potere. Altresì risulterebbe di enorme importanza la comprensione della rete, spesso intricata, delle relazioni sociali e castali fra gruppi locali nell’analisi di temi di più ampio respiro come la povertà e la disuguaglianza. E tuttavia tutte queste idee raramente sono diventate strumenti reali per uno studio delle popolazioni indigene in India. Queste – fatta eccezione

per minuscole *élite* distribuite a macchia di leopardo nel Subcontinente – sono nella lor maggioranza diversificate in gruppi comunemente denominati *clusters*, o *small scale communities* – né più né meno che minoranze, quindi – che vivono sia in zone remote come abitanti della foresta, cacciatori e raccoglitori, coltivatori itineranti e agricoltori, oppure in precarie condizioni sociali nel triste contesto di nuovi insediamenti industriali o di baraccopoli sub-urbane. Quest’ultima è stata una tendenza che ha subito una forte accelerazione a seguito dei recenti processi di industrializzazione del paese, che ha a sua volta forzato nuove ondate migratorie.

## 2. *Problematiche del welfare e risveglio della coscienza ādivāsī*

Come sopra accennato, nei primi decenni dopo l’Indipendenza, il governo indiano, che aveva ereditato l’impostazione coloniale di razionalizzazione e computo delle popolazioni tribali, si impegnò nel formulare politiche di salvaguardia (la discussa politica Nehru–Elwin) per le minoranze etniche nel proprio ambiente d’origine. Tali politiche, cadenzate da immani operazioni di censimento e classificazione dei gruppi, si stemperarono in anni di tentennamento fra tendenze al protezionismo, all’isolazionismo, alla modernizzazione, alla delega locale, all’associazionismo, alle organizzazioni para-istituzionali, volontarie, non governative etc. Le politiche del welfare che culmineranno nella celebre *Mandal Commission* (1979), per quanto nobile e illuminato fosse il fine, finiranno nel mettere caste e minoranze in concorrenza fra loro nella corsa alle quote occupazionali o alle sovvenzioni. In altre parole, in ambito socio-politico, già dal secondo dopoguerra anche il paradosso della discriminazione positiva attraverso la neo-costruita categoria amministrativa di *Scheduled Tribes*, nonostante avesse avuto lo scopo di contribuire al benessere di questi popoli, ha viceversa sovente sortito l’effetto opposto. Sulla base dunque di uno stile di vita pre-industriale – che, solo in alcuni casi, fino a un passato recente poteva essere classificato come non sedentario – i popoli indigeni continuano oggi a essere marginalizzati perché considerati primitivi e arretrati. Allo stesso tempo però, attraverso un rigido e tendenzialmente mal applicato sistema delle *reservation quotas*, si sta consentendo l’emergere di una piccola *élite* indigena, fenomeno che inasprisce da un lato l’astio e l’amarezza di coloro che fra gli ultimi ne sono stati arbitrariamente esclusi, mentre dall’altro fomenta il risentimento tra i segmenti più privilegiati della società che si vedono defraudati da altri di opportunità che arrogavano per sé (Moodie 2015).

A settant’anni quasi dall’Indipendenza, osserveremo che i popoli indigeni continuano ancora oggi a essere “soppesati” da altri, o peggio ancora: essi hanno cominciato a immaginare se stessi come marginali, secondo i termini indotti dal tanto sbandierato simulacro del modello evolutivo indiano. Un modello che vede

la modernità urbana, la sedentarietà, lo sviluppo industriale come definitivamente superiori allo stile di vita, che attraverso percorsi di scelta e adattamento, gli *ādivāsī* avevano sempre praticato e a cui oggi forse aspirerebbero se fosse data loro la possibilità di decidere. Tale presupposto ha definito tendenze politiche, come il *Vanbandhu Kalyān Yojanā* (VKY) nel governo del Gujarat, piano di sviluppo tribale, che oggi risulta potenzialmente implementabile a livello nazionale. Queste insistono presso le istituzioni e il Governo nel sottolineare che ancora oggi esistono, secondo una panoramica pan-indiana, dei *Particularly Vulnerable Tribal Groups* (PVTG) – che fino a poco tempo fa erano designati addirittura col poco lusinghiero epiteto di *Primitive Tribal Groups* – che sotto ogni evidenza si trovano in una condizione di arretratezza, condizione per cui l’attenzione da parte dello Stato e delle sue agenzie di sviluppo dovrebbe essere quantomeno scontata. In ultima analisi, analogamente a quanto avvenuto in sordina in epoca coloniale, anche la crescita economica dell’India ha instaurato – o meglio contribuito a sviluppare – un sistema in cui lo sfruttamento dei popoli indigeni e uno sviluppo industriale pagato al prezzo del trasferimento forzoso di molte comunità, nonché il depauperamento dei loro territori ancestrali e la spietata distruzione ambientale, altro non sono che degli effetti collaterali oggi apparentemente inevitabili.

Quasi un’onda di ritorno delle varie presunte “glocalizzazioni” del territorio indiano, numerosi sono viceversa stati i movimenti di resistenza indigena che da anni denunciano questa situazione: come il *Narmadā Bacāo Āndolan*, che ha mobilitato le masse per la salvaguardia del sacro fiume Narmada, contro la grande opera della diga Sardar Sarovar, collocata proprio nel cuore dello *Shulpanesvar Wildlife Sanctuary* (Baviskar 1997); oppure il *Vedanta Case* che ha visto le tribù opporsi alla famigerata fabbrica di bauxite che nel distretto di Kalahandi ha devastato i Ghat Orientali dell’Odisha fra le riserve naturali di Niyamgiri, Karlapat e l’*Elephant Reserve* di Kotgarh (Beggiora 2010; Sharachchandra–Menon 2014).

Tale “ricolloccamento” sociale, in un certo senso indotto dallo sviluppo industriale del paese, in alcuni casi è stato smascherato da attivisti per i diritti umani (Amnesty, Survival International, etc.) e condannato come una sorta di genocidio culturale (Padel 2008).<sup>1</sup>

Va altresì notato che comunque molti, anche fra gli stessi *ādivāsī* – in particolare i pochi che abbiano avuto un’istruzione formale e che attraverso percorsi diversi siano riusciti ad acquisire una posizione elitaria o comunque paragonabile alla *middle class* – sembrano essi stessi abbracciare spontaneamente tale ideale di modernità e sviluppo economico. In aperta antitesi a tale orientamento, e soprattutto in continuità con i movimenti locali di resistenza e di lotta indigena per i fondamentali diritti civili e umani, un po’ ovunque in India sta sorgendo un movimento di con-

1. Si veda anche Arundhati Roy (Roy 2012).

trotendenza politica, fortemente basato sull'identità tribale, tanto da poter parlare di una sorta di "risveglio" indigeno. Si pensi che addirittura movimenti socio-politici di quella che potremmo definire una "coscienza *ādivāsi*", ovvero una sorta di consapevolezza del peso culturale che storicamente questi gruppi hanno avuto nei rispettivi territori, hanno recentemente portato a una nuova rimodulazione amministrativa di tre stati indiani (Uttarakhand, Chhattisgarh, Jharkhand). Questo processo è stato indubbiamente influenzato dal movimento di resistenza maoista militante in cui alcuni gruppi si sono ritrovati infine introdotti, volontariamente o forzati dalle circostanze.

### 3. "Idillio" *naxalita-tribale* e altri conflitti

Il movimento dell'estrema sinistra indiana noto come *naxalite* – vogliamo ricordarlo in breve – risale alla famosa rivolta contadina che ebbe luogo nel 1967 nel centro rurale di Naksalbari nel distretto di Darjeeling (West Bengal). L'insurrezione fu guidata da leader comunisti successivamente espulsi dal CPI, il Partito Comunista Indiano (Marxista), nel 1969: fra questi in particolare Charu Mazumdar e Kanyu Sanyal. Più tardi, l'AICCCR (*All India Coordination Committee of Communist Revolutionaries*) diede origine al CPI-ML, ovvero il Partito Comunista Marxista-Leninista Indiano, guidato proprio da Charu Mazumdar al fine di continuare a combattere contro i sistemi di casta e della proprietà terriera attraverso una lotta armata priva di alcuna mediazione con il cosiddetto "stato borghese" (Ray 2011). Da quegli anni, gli obiettivi e le strategie del movimento sono per forza di cose notevolmente cambiati. Dopo la morte di Mazumdar infatti vi fu un periodo di frammentazione che tra il 1972 e il 1980 portò alla nascita del *People's War Group* (PWG), e successivamente, nel 1999-2000, del *Maoist Communist Centre* (MCC). Attualmente, nonostante una fase definita "fronte strategico unico contro la repressione di stato", caratterizzata dalla fusione dei due gruppi precedenti nel CPI-M (Maoista) nel settembre 2004, il movimento *naxalita* non presenta più sostanzialmente un carattere monolitico, ma si articola in una compagine di gruppi regionali, coordinati fra loro, che recentemente si sono dimostrati molto attivi e in grado di tenere sotto scacco le forze governative e le istituzioni (Ramana 2011, 8-11).

Dal momento che questi gruppi combattenti sono considerati terroristici dal governo indiano, e pertanto si tratta di organizzazioni la cui struttura rimane per forza di cose segreta, nonostante l'apertura al dialogo con diverse realtà sociali indiane, il reale coinvolgimento in essi di popolazione *ādivāsi* non è oggi quantificabile. C'è una certa letteratura in merito, su cui non pensiamo valga la pena di dilungarci in quanto più di matrice giornalistica o divulgativa piuttosto che scientifica o statistica, ma il dato non è verificabile, per quanto sia abbastanza palese che decenni

di lotta a difesa dei più umili, a fianco di coloro che hanno da sempre sofferto la totale mancanza delle istituzioni, vivendo nelle giungle, siano tutti fattori che hanno reso i territori indigeni una matrice di sostegno al movimento naxalita. Anche per quanto riguarda la nostra esperienza personale in particolare in Odisha, pur non potendo entrare in dettagli in questa sede, possiamo testimoniare che il simpatizzare apertamente, così come l'ostentazione di simboli espliciti, rivelava già in tempi non recentissimi la radicalizzazione di determinate idee in ambito *ādivāsī*. Ma non solo in esso o comunque non in termini esclusivi: in un contesto geopolitico che vedeva crescere a dismisura l'influenza della Cina, incombente lungo i confini indiani, in seguito ai rivolgimenti politici oltre il confine nepalese, il precedente primo ministro Singh ebbe modo di esprimere forte preoccupazione per il clima insurrezionalista nel cosiddetto *Red Corridor*. Infatti, per quanto i dati siano stati spesso contraddittori e assai variabili a seconda del periodo, agenzie governative e di stampa delineavano periodicamente il profilo dei cosiddetti distretti *naxal affected*, ovvero le amministrazioni in cui si registra un'attività intensa, traffico d'armi, attacchi, eccetera. Già nel 2006, Manmohan Singh in relazione al 'corridoio rosso' – che, principiando dai confini nepalesi settentrionali, attraversava tutto il Subcontinente, tagliando trasversalmente il Bihar, il Jharkhand, il West Bengal, l'Odisha, il Madhya e l'Andhra Pradesh, senza soluzione di continuità fino a lambire il Tamil Nadu a sud – definiva questo scenario come la più grande sfida dell'India nel prossimo futuro.<sup>2</sup>

Se ravvisiamo una fondamentale verità nel discorso di Singh, tutto sommato condiviso oggi da Narendra Modi pur sotto un approccio diverso, siamo altresì costretti a constatare due madornali errori nella politica di allora. Il primo riguarda il Maoismo: a nostro avviso tale ideale come fu percepito negli anni Sessanta culminò in quel momento. Oggi, come dicevamo, gli scenari politici e geopolitici sono cambiati; prima ancora che a seguito di una prospettiva ideologica sarebbe corretto accettare che attorno al movimento naxalita si sia coagulato il consenso di una caleidoscopica costellazione di realtà troppo a lungo dimenticate dallo Stato, che troppo a lungo sono state marginali o marginalizzate. C'è qualcos'altro dunque oltre al Maoismo. Il secondo errore della linea di Singh fu che evidentemente l'esternazione della consapevolezza del pericolo fece presupporre una linea di governo interventista negli Stati più lacerati dalla guerriglia, che di fatto non si verificò mai. Queste aspettative non soddisfatte dei governi regionali sfociarono in fenomeni di aberrazione sociale e derive di inaudita violenza: si veda ad esempio il caso del *Salwa Judum* in Chhattisgarh e della *Green Hunt* di cui ci siamo occupati altrove (Beggiora 2015, 163-174). In questa occasione, in breve, accadde che il governo del Chhat-

2. Cf. *Naxalism Biggest Challenge: PM*, «Hindustan Times (Archives)», April 13, 2006; *Naxalism Biggest Threat to Internal Security: Manmohan*, «The Hindu», May 24, 2010.

tisgarh nel 2009 armò delle milizie paramilitari (*Special Police Officers*–SPO) che affiancassero la polizia locale in una sorta di gigantesca operazione di rastrellamento dei villaggi e della giungla. In quest’occasione furono reclutati anche dei gruppi tribali (*Koya commandos*), spinti dunque paradossalmente a combattere contro altri gruppi indigeni e gli stessi naxaliti. Nonostante il supporto forse tardivo di reparti scelti dell’esercito, l’operazione si rivelò un disastro: oltre a essere il pretesto per il dilagare di episodi di brutalità e violenza ai danni della popolazione, diverse centinaia furono le vittime fra i belligeranti, con una certa maggioranza da parte governativa secondo le fonti ufficiali – cifra che continua a salire di anno in anno a causa della “risposta” maoista ancora non sopita. Ciò nonostante il fatto che la Corte Suprema dell’India, da Delhi, al termine di un processo passato alla storia come *Nandini Sundar Case* (dal nome del docente della Delhi University che raccolse la petizione per l’apertura di una commissione d’inchiesta) avesse nel 2011 condannato l’intero stato del Chhattisgarh per violazione dei diritti umani, coscrizione di milizie irregolari e arruolamento di minori.

In un paese di estrema complessità come l’India ci troviamo indubbiamente di fronte a posizioni che possono essere drasticamente antitetiche: governo centrale e governi locali; guida politica e magistratura, eccetera. Il risultato è che l’India sembra non riuscire ancora a svincolarsi dal vecchio scenario della persistente irrisolutezza, tentennando fra apprensione e distacco per gli scenari presi in considerazione, dove negazione e tutela dei diritti umani s’alternano senza soluzione di continuità, dove infine il proposito di salvaguardia delle culture di minoranza lascia spazio all’apatia nei confronti delle identità indigene, uno dei veri cardini delle politiche sociali contemporanee.

Sulla base di queste considerazioni, sarebbe giusto concludere che, indipendentemente dal fatto che alcuni gruppi tribali abbiano deciso d’unirsi alla causa maoista, o vi siano stati costretti – e così analogamente per le reclute paramilitari delle milizie di destra, o parimenti ancora per tutti coloro che cercano ancor oggi di mantenersi neutrali – le minoranze *ādivāsī* di molti stati indiani sono oggi di fatto schiacciate dal confronto fra istituzione e forze antagoniste. A questo proposito, sempre Ramachandra Guha ebbe modo di sottolineare che l’idillio naxaliti-*ādivāsī* consti comunque di una duplice tragedia per questi ultimi:

La prima tragedia consiste nel fatto che lo Stato abbia trattato i suoi cittadini *ādivāsī* con disprezzo e paternalismo. La seconda tragedia è che i loro presunti difensori, i loro presunti liberatori naxaliti, non sono in grado di offrire a essi alcuna soluzione che sia di lungo termine. (Guha 2007, 3305 *TdA*)

Alcuni docenti delle maggiori università indiane, che pur si definiscono apertamente di posizione marxista e che simpatizzano fino a un certo punto per la causa,



sono abbastanza inclini a considerare che l'inclusione delle minoranze indigene sia un mero processo di strumentalizzazione e che, in ogni caso, coloro che di nascita si collocano nelle tribù non raggiungano di norma mai ruoli decisionali o responsabilità di comando nei quadri del movimento naxalita. A nostro avviso questo non può essere provato per i motivi di cui sopra e, considerata la peculiarità della materia, non è un dato attualmente supportato da fonti, quindi in questo caso ci limitiamo a riferire ciò che abbiamo raccolto. Ma è proprio questo l'atteggiamento paternalistico a cui s'alludeva: in un ambiente forse troppo assorbito dalla correttezza formale del suo approccio teoretico e ideologico e contemporaneamente troppo lontano dalla pratica – ovvero dal dramma sociale che si vive quotidianamente nella giungla – proprio la rivendicazione dei diritti delle minoranze sembra implicitamente sottintendere che le comunità indigene siano incapaci di averne. In altre parole: può essere pure che queste siano strumentalizzate, ma si vorrebbe aprioristicamente negare loro la capacità di scelta di abbracciare consapevolmente una causa, un'ideologia e – anche fosse – una scelta di lotta. E pertanto non manca chi pone l'accento sull'asservimento di queste minoranze, sottolineando come i naxaliti-maoisti sarebbero volentieri inclini a impiegare la forza tribale né più né meno che come vite umane sacrificabili, *chair à canon*, al chiaro fine di creare un nuovo ordine politico attraverso la lotta armata (Jha 2012).

Passando dal conflitto maoista dell'India Centro-Orientale allo scenario del Nordest, pur essendo questa una regione con caratteristiche storiche e culturali profondamente diverse, osserveremo che è possibile delineare dinamiche analoghe. I cosiddetti stati della frontiera nord-orientale, detti *Seven Sisters* (Arunachal Pradesh, Assam, Meghalaya, Manipur, Mizoram, Nagaland e Tripura), separati dal resto del subcontinente dal confine del Bangladesh, hanno analogamente sofferto per decenni una condizione d'isolamento amministrativo dal resto dell'India, rimanendo sostanzialmente esclusi da una più generale pianificazione dello sviluppo in epoca post-Indipendenza. Però, anche qui, la varietà etnica della popolazione locale è forse uno degli aspetti più caratteristici del territorio: una compagine variegata di comunità indigene e tribali che sono state in grado di conservare la propria identità culturale e linguistica e che rappresentano la maggior parte di un quadro demografico così complesso che è talvolta difficile raccapezzarsi. Il panorama socio-culturale hindu – profondamente radicato nella parte peninsulare del Subcontinente – qui va viepiù sfumandosi con i costumi dei discendenti di coloro che, nel corso dei secoli, migrarono dalla Cina, dal Tibet, dalla Birmania, dalla Thailandia e dal Sud-Est asiatico. Questi gruppi, come accennavamo, non possono *tout court* essere definiti *ādivāsī*; in genere sono essi stessi a ricusare tale definizione – evidentemente percepita oggi come troppo sanscritica – prediligendo il meno elegante anglicismo di *tribes*, pur di differenziarsi dal contesto. È generalmente accettato che l'insieme di queste popolazioni – che tassonomie di tipo antropologico e lingui-



stico classificano nella macro-area dei parlanti tibeto-birmano e che la letteratura sanscrita chiamò *kirāta* – avevano occupato l'intera regione della pianura assamese e le estreme propaggini dell'Himalaya orientale. Da un lato, alcune comunità si stabilirono attorno alla valle del Brahmaputra; ad esempio i Bodo, i Garo, i Kachari, i Tripuri, gli Hajong, eccetera. D'altro canto, diverse comunità migrate da nord al fine di trovare una zona adatta per nuovi insediamenti si stabilirono nelle valli dell'Arunachal Pradesh che dal Bhutan degradano in direzione della Birmania (ad esempio i Tani, gli Adi, i Monpa, i Mishmi etc.) (Mibang–Behera 2007). Dovendo per forza di cose optare qui per una sintesi, ci limiteremo a osservare che tutta la regione fu storicamente soggetta a guerre tribali interne, laddove comunque il *background* indigeno si dimostrò sempre refrattario al dominio alieno, fosse esso inglese o dei precedenti regnanti Ahom. Per questo motivo oggi tutta la zona delle *Seven Sisters* ospita un certo numero di movimenti etnici separatisti, in relazione ad alcuni dei quali, dopo decenni di lotta, si parla oggi in termini di processo di pace, come per quanto riguarda i Bodo o i Naga del Nagaland. Tornando a quanto dicevamo più sopra, anche qui l'identità etnica e culturale delle minoranze indigene è stata spesso utilizzata per promuovere tali spinte centrifughe, indipendentiste o ancora separatiste.

È indubbio che l'attuale momento storico presenti uno scenario di forte complessità, connotato proprio dalla poliedrica molteplicità delle culture e delle popolazioni indigene. La dighe sulla Narmada, le acciaierie dell'Odisha, i movimenti di resistenza in Bihar, Jharkhand e Chhattisgarh, le continue agitazioni nel Nordest, il boicottaggio degli stabilimenti della Coca Cola a Plachimada nel Kerala, lo scandalo dei *tribal tour* alle Andamane, sono solo la punta di un iceberg, esempi emblematici di uno scenario complesso che sta facendo maturare un acceso dibattito in India sul tema della *indigeneity*, cioè sul significato e sul peso attribuibile alla «questione tribale» (Munshi 2015). Questa in conclusione non può avvenire senza una riconsiderazione delle passate e presenti violazioni dei diritti civili e umani delle minoranze, nonché una generale analisi – che deve però partire da una prospettiva *ādivāsī* – circa un'adeguata rappresentazione delle loro stesse comunità, non più emarginate nella cultura, nei media, nell'istruzione e nella politica.

#### 4. *Ādivāsī nella storia e nella letteratura indiana*

Ma il nostro interesse va ben oltre l'ambito del contemporaneo sviluppo economico del paese e delle sue trasformazioni sociali e politiche; ci pare dunque valga la pena spendere qualche parola – che per motivi di spazio non può che essere introduttiva – sulla dimensione fondamentale della religiosità, della cultura e delle relative rappresentazioni che ne fanno gli *ādivāsī*.

Vi è una tendenza generale diffusa tanto in India quanto fra gli studiosi del Sud-Asia a subordinare le pratiche demotiche e vernacolari dei popoli indigeni a favore di una cultura classico-letteraria alta, sanscritica, espressione sublimata di una prospettiva sul mondo appartenente alla dimensione acculturata delle superiori caste hindu. Ciò avrebbe anche senso nella misura in cui quest'ultima prospettiva non fosse intesa come normativa, precettistica o ancora paradigmatica dell'interesse del mondo indiano e delle sue espressioni culturali. Nella migliore delle ipotesi, le pratiche afferenti alla dimensione dei popoli tribali sono state interpretate come forme degenerate o decadute del sapere tradizionale hindu, e pertanto meno meritevoli di attenzione (Ghurye 1963). La conseguenza più logica di questo atteggiamento è stata la convinzione, maturata già in epoca moderna, che le pratiche *ādivāsī* dovrebbero essere incluse, scomposte e immediatamente rimosse attraverso processi di riforma ed epurazione, un progetto oggi condiviso tanto da molti moderati gandhiani, quanto da diversi sostenitori dell'*hindutva* che animano i partiti della coalizione della destra indiana. M. N. Srinivas nella sua ormai classica nozione di sanscritizzazione (Srinivas 1966) attribuiva anche agli indigeni un innato desiderio di abiura della loro tradizione, vivificato dall'ambizione di emulazione delle alte caste hindu, il che implicherebbe in effetti la rinegoziazione delle sfide dell'India di ieri e di oggi attraverso la negazione della loro identità, l'abbandono di pratiche tradizionali, nel tentativo di tuffarsi nel cosiddetto *mainstream*.

Tutto ciò è paradossale se si considera che veramente poco si conosce circa i rapporti tra comunità *ādivāsī* e non *ādivāsī* precedentemente all'epoca coloniale, tanto sotto la dominazione islamica, quanto in contesto hindu. Esistono alcuni sporadici riferimenti, per quanto noti, in relazione a conflitti e alleanze tra Rajput e i capi delle comunità indigene nell'India Occidentale: coalizioni consolidate poi sulla base di matrimoni fra gruppi diversi, nella misura in cui oggi si parla addirittura di "rajputizzazione" dei distretti a maggioranza tribale (Fattori 2012, 127-152).

Analoghi trattati vigevano nei regni della giungla in Odisha in epoca tardo medievale; di grande interesse in questo ambito sono gli studi più recenti dei colleghi dell'indologia tedesca. Sulla base di evidenze storiografico-letterarie s'è messa in luce, per sintetizzare anche qui un panorama parecchio composito, l'emergere nei distretti dell'interno di una varia realtà di regni in certa misura antitetici al centro brahmanico di Puri: qui la classe nobiliare dei *rāja* trovava valido sostegno – e spesso un efficace supporto nella creazione di una forza di controllo del territorio – nel consenso delle tribù. Per fare ciò la molteplicità delle *iṣṭadevatā* regali si sovrapponeva, attraverso un rapporto di identificazione e acculturazione, con le divinità tribali – spesso dee – che andavano ad arricchire il florido panorama *śākta* della regione (Schnepel 2014, 233-257; Pfeffer 2007).

Per fare un terzo esempio, addirittura ambigua sembrerebbe essere stata la relazione fra le comunità tribali e gli Ahom nel Nordest, che giungevano addirittura a

pagare un tributo ai villaggi pur di garantire la pace, anziché riscuotere le tasse (Beggiora 2014, 182). Il periodo Ahom (1228-1826) per molti storici e antropologi è particolarmente importante perché essi riuscirono a stabilire un sistema amministrativo capace di tenere insieme diversi gruppi etnici. Contemporaneamente, il patrocinio delle istituzioni religiose hindu favorì l'infiltrazione attraverso il regno di elementi brahmanici e in particolare *śākta*. Già da allora molti gruppi che s'erano dimostrati potenzialmente pericolosi o antitetici alle istituzioni erano stati frammentati e dispersi dai centri urbani verso le campagne o le zone marginali della foresta. Tale applicazione della nota pratica del *divide et impera* aveva agevolato già in passato processi di adattamento e integrazione fra gruppi sulla base di un reciproco riconoscimento di condizioni e funzioni all'interno della società (Bhagabati 2009, 2-16). Nel Nordest più che altrove infatti si trovano comunità tribali che vantano origini guerriere, parentela con gruppi *ksatriya*, o ancora una ripartizione simil-castale al loro interno. Ciò sembrerebbe suggerire che una certa continuità, o permeabilità, fra i concetti di tribù e di casta qui emerge più sensibilmente che altrove.

I tre esempi citati, in relazione a scenari etnico-locali d'estremo interesse, suggeriscono chiaramente quanto sia difficile stabilire un paradigma unico identificativo della dimensione socio-storica degli *ādivāsī* in India, ma sia continuamente necessario prendere in esame ogni singolo contesto regionale, quasi fosse uno studio di caso a sé. Non è quindi a nostro avviso più sostenibile il processo di sanscritizzazione inteso come una dinamica univoca e monolitica di assimilazione *dal basso* di ciò che sta *in alto*. E per quanto questo possa anche essersi verificato localmente nel tempo, è forse più onesto accettare che tutta la storia dell'India si sia costruita sulla base di influenze e prestiti culturali (e linguistici) reciproci fra i gruppi. All'interno del *milieu* multi-etnico del Subcontinente, le varietà locali delle tradizioni e delle pratiche rituali tribali sono poi state assorbite e in genere assimilate nelle forme vernacolari dell'induismo. Man mano che si sale in direzione dell'Himalaya, lo stesso vale per il buddhismo, le cui scuole, storicamente presenti nelle sue valli, hanno interpretato in termini dharmici l'ambiente culturale locale e la sua inculturazione. In questo scenario, l'ombra lunga che dalle vette più alte scende in direzione della foresta sembra sfumare il confine tra le varie tradizioni. Per quanto lo sguardo dell'osservatore occidentale sia abituato a procedere secondo "categorie", cosa in sé non errata, è pur tuttavia vero che sono ormai molteplici i luoghi d'India in cui questa secolare convivenza fra tradizioni religiose sembra indissolubilmente legarle fra loro, laddove figure specialistiche del rituale – come il brahmano, il *pūjārī*, il lama, l'oracolo e lo sciamano – si riconoscono l'un l'altro per autorità e carisma all'interno della loro comunità. Così realtà molto diverse spesso vivono in spazi circoscritti, talvolta negli stessi villaggi, in una pluralità di elementi difficili da scoprire altrove. Ed è in particolare presso i gruppi che oggi sono più marginali, più che presso lo sfavillante *skyline* delle moderne metropoli, che sembra ancora vivere

un senso di coesione, di continuità con antiche tradizioni, intorno ai punti nodali della complessa griglia della geografia sacra indiana.

E riavvolgendo ipoteticamente il tempo, andando indietro nei secoli della storia indiana, le fonti si fanno più sfuggenti, a causa della problematicità intrinseca della sua storiografia. Tuttavia in questo frangente è la letteratura che schiude un autentico scrigno d'informazioni di una certa complessità, di cui già abbiamo discusso altrove (Beggiora 2003, 20-26) e che per motivi di spazio ci limiteremo ad accennare per sommi capi. Śāvāra, Pauṇḍra, Pulinda, Barbara, Mleccha, Kol, Kirāta, Dāsa/Dāsyu e molti altri sono tutti nomi che, pur avendo un significato ben preciso, nella letteratura possono essere impiegati in modo intercambiabile per indicare alcune antiche tribù, popolazioni primitive o barbariche dei monti Vindhya o delle foreste. I primi riferimenti risalgono addirittura alla letteratura vedica, all'*Aitareya Brāhmaṇa*, passando per il *Viṣṇu Purāṇa* per arrivare al *kāvya* e alle letterature vernacolari, della fase formativa della hindi e della bengoli, in cui proprio la foresta e i suoi abitanti (*śāvāra*) diventano un *topos* della letteratura bhakta ed erotica medievale. In mezzo, l'epica del *Mahābhārata* e del *Rāmāyaṇa* ci riportano esplicitamente o allegoricamente la presenza di queste popolazioni (Elwin 1955, 11-16), nonché di eroi *ādivāsī*, che per il loro ruolo sono ormai ben noti. Si veda ad esempio: Ekalavya, arciere *niśāda*; Śramaṇā la *śavarī* (*śramaṇā śavarī*), la vecchia che accoglie Rāma e Lakṣmaṇa nella foresta; Jaraṭha, il bhil che colpisce fatalmente Kṛṣṇa, etc. Viceversa sarebbe veramente interessante, non fosse che la cosa richiede un lavoro specifico alquanto impegnativo, evidenziare quali e quanti elementi di matrice propriamente tribale colorano le innumerevoli versioni locali e regionali dell'epica indiana (Singh 1993, VII-XII). Dunque in un *corpus* così vasto le funzioni a cui questi termini o personaggi sono legati è a dir poco immenso e varia a seconda del contesto e del registro di riferimento. Ecco dunque che i tribali sono, accanto ai *gaṇa* e ai *rākṣasa*, le schiere di Śiva – tribale è una delle forme di Śiva – oppure sono essi esseri della giungla che suscitano fascino e terrore, o ancora depositari del segreto di immagini divine, o ancora ci si ricorda di loro nel precetto d'osservanza dell'autorità brahmanica (Chattopadhyaya 1979). Ciò che ci pare quantomeno importante rimarcare è dunque l'importanza dell'elemento *ādivāsī*: denigrati o nobilitati che essi siano, sembrano comunque fare veramente parte del mondo indiano *ab origine*.

##### 5. Conclusioni: come ridefinire il concetto di “indigeneity”

In conclusione della nostra analisi, osserveremo come la vera svolta avviene col periodo britannico e l'introduzione del concetto di tribù, che era stato concepito per descrivere configurazioni sociali dell'Africa coloniale. Questa è una definizione sco-

moda oggi, in quanto ci riporta al primo senso latino del termine che contrapponeva la barbarie delle popolazioni pacificate da Roma alla civiltà dell'Impero. Anche se ben presto gli antropologi della scuola di Boas in America saranno critici sulle teorie evoluzioniste, molti studiosi europei e americani continueranno a vedere le tribù come fossili viventi di società più antiche. Parallelamente, già nella metà del XX secolo, in America cominciò a diffondersi un influente modello neo-evoluzionista secondo cui l'uomo si sarebbe evoluto dalle prime comunità di cacciatori-raccoglitori a tribù che non riconoscevano il diritto individuale sulla terra e i sistemi amministrativi statali (Wolf-Heidemann 2014). Da ciò l'idea ancor oggi diffusa che il tribalismo sia intrinsecamente incompatibile con la creazione di stati moderni, se non apertamente antitetico. Per quanto gli studi post-coloniali rimarchino la distanza del pensiero contemporaneo dalla nozione del buon selvaggio di Rousseau, è onesto accettare che nell'opinione pubblica – ancor oggi in India, spesso nella migliore delle ipotesi – l'idea del tribale come retaggio evolutivo è genericamente corroborata da una visione romantica di popoli che vivono in una sorta di paradiso pre-moderno.

Dunque, non appena antropologi e amministratori europei, che si formarono anche sugli studi africani, cominciarono a prendere servizio nell'India britannica, applicarono il termine “tribù” ad alcune delle popolazioni che incontrarono nel Subcontinente. Ma proprio mentre la scienza era impegnata nello sviluppo di tale terminologia rendendola fruibile come denominazione tecnica per un tipo di società, ecco che la doccia fredda del 1857 – che per l'India è la Prima Guerra d'Indipendenza mentre in Europa fu definita col termine sprezzante di *Mutiny* – forzava l'amministrazione coloniale a una grande opera di rivalutazione della popolazione indiana, che distinguesse i sudditi dai soggetti sociali potenzialmente pericolosi.<sup>3</sup> Agenti e *officers* britannici commissionarono o compilarono essi stessi una fitta letteratura di manualistica sociologica, che avrebbe dovuto aiutare a comprendere e monitorare tali soggetti, supportando il *Rāj* nella strategia del *divide et impera* (Guha 2015, 50-57). Ecco dunque che la prima antropologia dell'India, che è preziosa perché apre una finestra su di un mondo ormai già profondamente trasformato, va adeguatamente soppesata, perché asservita a quella missione e pesantemente condizionata dal filtro della mentalità dell'epoca. Ma è interessante notare che in età vittoriana l'etnografia dell'India sembra in un certo senso uguagliare e surclassare altre discipline, come la storia o l'archeologia, quale mezzo principe per l'esplorazione locale.

Così come dunque la catalogazione coloniale accresceva la propria importanza progredendo nell'età moderna, così anche il concetto “indigeno” di raggruppa-

3. Si consideri infatti che un gran numero di rivolte e movimenti di resistenza in epoca coloniale emersero proprio da un contesto tribale (Misra-Jayaprakasan 2012).

mento castale giunse ad assumere un significato rigido nel periodo imperiale, più di quanto non fosse in precedenza. Gli studiosi in India e in Occidente oggi sono fondamentalmente concordi nel considerare che i decennali censimenti e gli elenchi dei nomi delle caste trasformarono gradualmente una società in cui i rapporti fra gruppi erano articolati in maniera fluida, in uno Stato che oggi presenta rigidi confini interni (Jaffrelot 2003). Per quanto l'attenzione "scientifica" coloniale scrutinò con maggior scrupolo il sistema castale rispetto alle comunità *ādivāsī*, l'idea di tribù sviluppata allora ebbe un impatto duraturo sulla successiva prospettiva secondo cui gli studiosi, lo Stato, e la società in genere considerarono le popolazioni marginalizzate d'India.

Il tema della marginalizzazione, in epoca contemporanea radicalizzata, ma plausibilmente presente come abbiamo visto da supporti storiografici e letterari precedentemente all'epoca coloniale e probabilmente anche nell'antichità (Béteille 2006, 19; Thapar 2001, 1-16), è tuttavia un'arma a doppio taglio. Il successo del termine *ādivāsī* va radicalizzando fra le comunità indigene l'immagine di un "se stessi nativi" contrapposta al resto della cittadinanza indiana da intendersi come "colonizzatori", o discendenti dei medesimi: asiatici, *ārya*, islamici, europei che siano. In un'epoca in cui la destra radicale, ora al governo in India, ha espresso a più riprese la necessità di riscrivere la storia dell'India, è indubbio che temi che tocchino le origini della civiltà indiana e la questione identitaria sono di enorme importanza. Abbiamo visto, e non ci dilunghiamo su questo, come l'agone politico abbia letteralmente inquinato il dibattito scientifico in questi ultimi decenni in merito alle provate o presunte teorie della migrazione/autoctonia delle popolazioni *arya* e al declino della civiltà vallinda. Gli esiti di questa diatriba hanno talvolta rasentato il revisionismo storico. E per quanto non abbia probabilmente più senso oggi una gara etnica fra comunità per stabilire *quanto a lungo* sia necessario abitare in un territorio per potersi fregiare del titolo di indigeno o nativo, appare chiaro quanto facile possa oggi essere manipolare questi stereotipi identitari per i sostenitori dell'*hindutva*. Secondo la prospettiva dell'estrema destra, nell'abbraccio di un medesimo *dharmā* si elidono le differenze fra hindu e tribali: concetto di per sé non del tutto errato, non fosse che quella formula veicola un induismo drasticamente riformato con l'inaccettabile tendenza al fondamentalismo.

Ma comunque si voglia vedere la faccenda, è onesto accettare che, per le sue implicazioni ideologiche, identitarie, culturali e – non ultimo per importanza – per quanto concerne la dinamica di sviluppo economico del paese, la questione tribale costituirà la futura grande sfida per l'India, per Modi oggi, così come per i governi futuri.

Un obiettivo interessante infine sarebbe il tentativo di discernere il modo in cui le popolazioni indigene possano oggi interagire, negoziare, contrastare le tendenze dell'India contemporanea, in virtù delle loro peculiari visioni del mondo. A questo

proposito è importante ricordare come David Hardiman sottolineò che i popoli indigeni sono essi stessi agenti di conservazione, di resistenza e di cambiamento, non soggetti passivi manipolabili dall'esterno e dipendenti dalla facoltà d'azione di terzi. È così importante ricordare che un concetto come la tradizione, così fondamentale in India, veicola sì l'idea di una conoscenza che è trasmessa attraverso il tempo, ma tale trasmissione non va intesa come un qualcosa di statico, quanto un continuo aggiustamento di prospettive attorno a un punto di fuga, che vive di esperienze, di creatività, in un equilibrio in cui la cultura vernacolare è sempre stata uno dei contrappesi (Hardiman 2007).

La convenzione Unesco per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, formulata il 17 ottobre 2003 ed entrata in vigore 20 aprile 2006, fu creata per essere uno strumento internazionale per promuovere il rispetto della diversità culturale e la creatività umana; la cosa ha avuto una serie di ricadute anche in India. Secondo le linee guida dell'Unesco, il patrimonio culturale immateriale, o intangibile, sarebbe tale in quanto fondato su un *corpus* di conoscenze e tradizioni trasmesse oralmente: in un paese dove soprattutto il sapere alto si è sempre tramandato attraverso l'insegnamento da maestro a discepolo – quasi bisbigliato dalle labbra del *guru* e percepito dall'orecchio del *cela* – è questa una definizione che indubbiamente tocca le corde del cuore dei più. La convenzione include di seguito forme espressive come il linguaggio, le arti, saperi tradizionali circa mestieri e artigianato, gestualità di valore religioso e sociale come riti e cerimonie, sistemi locali di conoscenza della natura e dell'universo circostante. Successivamente alla formulazione del 2003, la convenzione è stata ratificata da più di cinquanta paesi per lo più extra europei, tra i quali l'India; dunque in tutto il mondo massima priorità è stata attribuita alla raccolta e conservazione di questo patrimonio. E alla fine è proprio il concetto Unesco di immaterialità, congiuntamente al concetto antropologico di oralità (Goody 1986), che sta contribuendo in epoca contemporanea a sviluppare una prospettiva alternativa all'egemonia dello scritto, troppo a lungo riconosciuto nell'immaginario più comune d'Oriente e d'Occidente come l'unica tecnica di trasmissione della conoscenza attraverso una dinamica marginalizzante tutto ciò che non fosse appunto per lo meno codificato in una forma di scrittura. Di conseguenza possiamo affermare che il patrimonio culturale di società che per i motivi più disparati non impieghino sistemi di scrittura sia stato in genere trascurato a lungo. Anzi in passato il tema dell'oralità, pur con tutto il suo fascino, il mistero, la sua intrinseca fragilità e flessibilità, ma proprio perché implicitamente fondato sul non-impiego/non-conoscenza della scrittura è diventato una sorta di schema ideologico socio-culturale funzionale all'emarginazione di alcune società (Ong 1991). Le culture *ādivāsī* sono prevalentemente culture basate sull'oralità e sull'esercizio della memoria culturale. Ciò significa che localmente le vie di apprendimento dei valori e della conoscenza tradizionale rispondono a dinamiche sancite per via orale:



la parola, il canto, l'azione, il rito, eccetera. Senza bisogno di una scrittura, queste teorie indigene aprono una prospettiva sulla locale visione del mondo e sul suo complesso codice di significati. Queste che potremmo definire "teorie" *ādivāsī* implicano modalità spesso soggettive di percepire, comprendere, pensare ed elaborare, attraverso una specificità culturale radicata e tramandata a livello regionale. Nei villaggi d'India, tali sistemi di significato e trasmissione della conoscenza si basano su una sorta di *sentire* collettivo. Questo non è tanto basato sulle comuni facoltà sensoriali quali la vista, l'udito, il gusto, eccetera. Si tratta piuttosto di profonde suggestioni che solo nella loro forma esteriore sono comunicate attraverso tecniche visuali, acustiche, rappresentative, ma si tratta di idee e valori spesso antichissimi, trasmessi attraverso la sensualità. Il linguaggio diventa dunque una forma di discorso rituale, il corpo stesso si trasforma in strumento rituale, laddove musica e danza costituiscono trama e ordito della religiosità indigena. Il fenomeno della *trance*, che convenzionalmente definiremmo di tipo sciamanico – non solo passiva come mezzo d'empatia col sacro, ma anche attiva come *modus* d'interazione con la divinità e col mondo sottile –, è una facoltà che sembra ormai perduta nel mondo moderno, ma di cui i *pūjārī* tribali continuano a custodire il segreto. Metanarrative di mondi multipli, cosmogonie parallele, che costituiscono la spina dorsale del folklore locale, affiancate da cerimonie di guarigione e fenomeni oracolari sono chiaramente manifestazioni della cultura *ādivāsī* e della sua influenza nel Subcontinente.

## Riferimenti bibliografici

- Baviskar 1997 = Amita Baviskar, *Tribal Politics and Discourses of Environmentalism*, «Contributions to Indian Sociology» 31, 2 (1997), 195-233.
- Beggiora 2003 = Stefano Beggiora, *Sonum: spiriti della giungla. Lo sciamanismo delle tribù Saora dell'Orissa*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Beggiora 2010 = Stefano Beggiora, *Sacrifici umani e guerriglia nell'India britannica. Dal genocidio in nome della civiltà alla civiltà come genocidio*, Itinera Progetti, Bassano del Grappa 2010.
- Beggiora 2014 = Stefano Beggiora, *Ethnicity and Nationalism on the Northeastern Frontier. New Scenarios and Alternative Future for the China-India Disputed Border*, «Annali di Ca' Foscari» 50, 1, 42 (2014), 173-189.
- Beggiora 2015 = Stefano Beggiora, *The End of Time in Adivasi Traditions or the Time of the End for Adivasi Traditions?*, «Anglistica AION. An Interdisciplinary Journal» 19 (2015), 163-174.
- Béteille 2006 = André Béteille, *What Should We Mean by "Indigenous People"?*, in Bengt G. Karlsson, Tanka B. Subba (eds.), *Indigeneity in India*, Kegan Paul, London–New York 2006, 19-31.
- Bhagabati 2009 = Annada C. Bhagabati, *Transformational Process in Northeast India: The XIV Verrier Elwin Endowment Lectures*, «The Nehru Journal» 7, 1 (2009), 2-16.
- Borooah 2010 = Vani K. Borooah, *Social Exclusion and Jobs Reservation in India*, «Economic and Political Weekly» 45, 52 (2010), 31-35.
- Carrin–Jaffrelot 2002 = Marine Carrin, Christophe Jaffrelot (eds.), *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne*, Collection Puruṣārtha, Paris 2002.
- Chattopadhyaya 1979 = Sudhakar Chattopadhyaya, *Ethnic Elements in Ancient Hinduism*, Sanskrit College, Calcutta 1979.
- Elwin 1955 = Verrier Elwin, *The Religion of an Indian Tribe*, Oxford University Press, Bombay 1955.
- Fattori 2012 = Marco Fattori, *The Bhil and the Rajput Kingdoms of Southern Rajasthan*, in Sanjukta Das Gupta, Raj Sekhar Basu (eds.), *Narratives from the Margins. Aspects of Adivasi History in India*, Primus Books, New Delhi 2012,

- 127-152.
- Ghurye 1963 = Govind S. Ghurye, *The Scheduled Tribes*, Popular Prakashan, Bombay 1963.
- Goody 1986 = Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Guha 2007 = Ramachandra Guha, *Adivasis, Naxalites and Indian Democracy*, «Economic and Political Weekly» 42, 32 (2007), 3305-3312.
- Guha 2015 = Sumit Guha, *State, Tribes, Castes: A Historical Re-exploration in Comparative Perspective*, «Economic and Political Weekly» 50, 46-47 (2015), 50-57.
- Hardiman 2007 = David Hardiman, *Histories for the Subordinated*, Seagull, London 2007.
- Jaffrelot 2003 = Christophe Jaffrelot, *For a Theory of Nationalism*, «Research in Question» 10 (2003), 1-51.
- Jha 2012 = Aditya M. Jha, *Ramachandra Guha Outlines Adivasi Dilemma*, «Sunday Guardian» (23 September 2012).
- Mibang-Behera 2007 = Tamo Mibang, M. Charan Behera (eds.), *Tribal Studies. Emerging Frontiers of Knowledge*, Mittal Publications, New Delhi 2007.
- Ministry of Tribal Affairs 2013 = *Statistical Profile of Scheduled Tribes in India*, Government of India (Ministry of Tribal Affairs), New Delhi 2013.
- Misra-Jayaprakasan 2012 = Kamal K. Misra, G. Jayaprakasan (eds.), *Tribal Movements in India*, Manohar, New Delhi 2012.
- Moodie 2015 = Megan Moodie, *We Were Adivasis: Aspiration in an Indian Scheduled Tribe*, University of Chicago Press, Chicago 2015.
- Munshi 2015 = Indra Munshi, *The Adivasi Question. Issues of Land, Forest and Livelihood* (2012), Orient Blackswan, New Delhi 2015.
- Ong 1991 = Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, London-New York 1991.
- Padel 2008 = Felix Padel, *Cultural Genocide. The Real Impact of Development-induced Displacement*, in Hari M. Mathur (ed.), *India Social Development Report 2008. Development and Displacement*, Oxford University Press, New Delhi 2008, 103-115.
- Pfeffer 2007 = Georg Pfeffer, *Periphery and Centre. Studies in Orissan History, Religion and Anthropology*, Manohar, New Delhi 2007.
- Ramana 2011 = Palepu V. Ramana, *Measure to Deal with Left Wing Extremism/Naxalism*, Institute for Defence Studies and Analyses (Pentagon Security International), New Delhi 2011.
- Ray 2011 = Rabindra Ray, *The Naxalites and Their Ideology* (1988), Oxford University Press, New Delhi 2011.
- Roy 2012 = Arundhati Roy, *In marcia con i ribelli*, Guanda, Parma 2012.

- Schnepel 2014 = Burkhard Schnepel, *Contact Zone: Ethnohistorical Notes on the Relationship between Kings and Tribes in Middle India*, «Asian Ethnology» 73, 1-2 (2014), 233-257.
- Sen 2000 = Amartya Sen, *Social Exclusion. Concept, Application, and Scrutiny*, Asian Development Bank, Manila 2000.
- Sharachchandra–Menon 2014 = Lele Sharachchandra, Ajit Menon (eds.), *Democratizing Forest Governance in India*, Oxford University Press, New Delhi 2014.
- Singh 1993 = Suresh K. Singh, *The Mahabharata in the Tribal and Folk Traditions of India*, Indian Institute of Advanced Studies, Shimla 1993.
- Skoda–Nielsen–Fibiger 2013 = Uwe Skoda, Kenneth B. Nielsen, Marianne Q. Fibiger (eds.), *Social Exclusion and Inclusion in Contemporary India and Beyond. Structures, Agents, and Practices*, Anthem Press, London 2013.
- Srinivas 1966 = Mysore N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1966.
- Thapar 2001 = Romila Thapar, *Perceiving the Forest: Early India*, «Studies in History» 17 (2001), 1-16.
- Wolf–Heidemann 2014 = Richard K. Wolf, Frank Heidemann, *Indigeneity, Performance, and the State in South Asia and Beyond*, «Asian Ethnology» 73, 1-2 (2014), 1-18.
- Xaxa 2014 = Ministry of Tribal Affairs, *Report of the High Level Committee on Socio-Economic, Health and Educational Status of Tribal Communities in India* (Xaxa Commission, May 2014), Government of India, New Delhi 2014.