

## DALLA TRIBÙ ALLA CASTA: L'UNIVERSO TRIBALE INDIANO (del prof. Stefano Beggiora)

Nella caleidoscopica e complessa oggettività delle popolazioni e dei gruppi etnici che abitano oggi l'India, esiste una sorta di universo generalmente poco conosciuto, da alcuni considerato come una dimensione parallela o una singolarità sociale a sé stante. Si tratta dell'universo delle popolazioni tribali, di gruppi, diconunità umane che da tempo immemore risiedono nelle zone più remote del territorio del Subcontinente indiano o ancora si spostano attraverso esso. Di generazione in generazione si tramandano un sapere antico fatto di miti, leggende e conoscenze che solo chi è vissuto in un rapporto stretto, simbiotico, con la natura e un ambiente spesso selvaggio può possedere. Qui si trova un'autentica ricchezza di



antiche tradizioni, frutto dell'osservazione, della scoperta e dell'affinamento delle tecniche di sfruttamento delle risorse naturali. Ma fra le tribù sopravvive anche un corpus eccezionale di elementi religiosi, magici, rituali. Si tratta di pratiche e culti che risultano a tratti arcaici, sciamanici, talvolta rari, inconsueti, talaltra non così distanti dalle maggiori tradizioni religiose dell'India.

È ingenuo pensare che le tribù indiane, pur costituendo un'unità sociale determinata, siano nei secoli rimaste in assoluto impermeabili alle influenze esterne, non mescolandosi ad altri gruppi o non influenzandosi reciprocamente, al pari delle altre comunità che popolano le diverse regioni del

Subcontinente. Tuttavia per la struttura intrinseca del gruppo e – solo in alcuni casi – per condizioni climatico-ambientali del territorio di afferenza, tali comunità hanno preservato una relativa compattezza culturale e linguistica. Per questo motivo nel panorama accademico indiano e internazionale, principalmente per le scienze sociali e l'antropologia, lo studio delle tribù è una delle chiavi di interpretazione del passato. In tale ambito, una delle espressioni più ricorrenti in relazione alla dimensione dei gruppi tribali è cultural heritage, eredità culturale: una sintesi effettivamente vincente mutuata direttamente dalla Dichiarazione Universale sulla Diversità Culturale dell'UNESCO.

In relazione all'India e al relativo contesto tribale, tale ricchezza tramandata oralmente è per definizione immateriale, eppure reale e considerevole. Pertanto l'intangibile eredità culturale non costituirebbe solo la memoria delle culture passate, ma si rivelerebbe come un laboratorio per inventare il futuro della nazione (UNESCO). Il condizionale è d'obbligo in quanto si tratta di comunità umane consistenti, con il peso sociale di migliaia e migliaia di unità, con quotidiani e reali problemi di portata non indifferente. Come cercheremo di illustrare nel corso del presente studio, al di là delle formali dichiarazioni d'intenti, in sessant'anni di Indipendenza in India non si è ancora riusciti a concordare l'aspetto ideologico, scientifico, teso al riconoscimento concreto del peso e la natura di tale soggetto sociale, con l'aspetto pragmatico, ovvero delle politiche da avviare sul territorio. La cosiddetta risorsa di base delle tribù indiane così come l'eredità culturale e sociale delle medesime, risultano oggi vieppiù erose attraverso una sorta di scellerata combinazione di interventi di dubbio sviluppo, sfruttamento commerciale indiscriminato, procedure extra-ordinarie di ambito legale e amministrativo sostanzialmente inefficaci (Miri).

Sarà dunque chiaro da subito che la trattazione di quello che abbiamo definito universo tribale, in India, non può non avere uno svolgimento difficoltoso. Tale difficoltà si articola per lo meno in due punti fondamentali. Innanzitutto, tornando al tentativo, di cui sopra, di definire e circoscrivere la reale identità di tale soggetto sociale, non è possibile non porre la peculiare concezione della tribù in relazione alla struttura della casta, il complesso sistema attraverso cui comunque si articola l'intera società indiana. C'è quindi una qualche relazione fra le due entità? O meglio, è possibile dire che una sia ingenerata nell'altra? O ancora che la prima sia l'embrione di un'unità sociale che si struttura come normale consecutio nella forma della seconda, attraverso il tempo? Come vedremo studiosi di diverse discipline hanno avanzato in merito alcune ipotesi. Tuttavia ci pare innanzitutto onesto accettare che anche solo sul termine tribù, convenzionalmente pescato dal lessico delle istituzioni politiche dell'antichità, il dibattito sia ancora acceso fra gli antropologi soprattutto nell'accezione delle sue valenze politiche (Tarot; Godelier). Ma questi sembrano dettagli di poco conto se confrontati alla divergenza di vedute, anche solo in ambito indiano, sulla realtà delle caste: la diversificazione – se non la gerarchizzazione – della società che alcuni vorrebbero stratificata, altri come un elemento più flessibile caratterizzante le comunità umane che popolano le diverse regioni dell'India. E questo ci pare un primo punto di complessità non irrilevante.



In seconda battuta, osserveremo che vi sia una difficoltà di tipo pragmatico nella possibilità stessa di calcolo dell'entità numerica della popolazione tribale. L'India è infatti un paese che vive il suo travolgente sviluppo in questi anni del pieno boom economico; tuttavia si tratta sempre di una nazione sconfinata, che ha raggiunto l'unità e l'Indipendenza in un passato veramente alquanto prossimo. Solo in questi ultimi anni sono in via di realizzazione dei colossali progetti di informatizzazione amministrativa, burocratica, anagrafica – ma molti segmenti non risultano attualmente ancora operativi – i cui benefici effetti ricadrebbero sulla popolazione in qualità di più agevole accesso a documenti d'identità, licenze, patenti, atti e così via. Si pensi però che fino a oggi, il calcolo della popolazione è stato eseguito attraverso metodiche e straordinarie operazioni di censimento. Nonostante la portata di tale ponderoso sforzo, cadenzato negli anni, molti dei dati provenienti dalle campagne, dai distretti rurali o dai territori più inaccessibili risultarono parzialmente incompleti. Nei censimenti degli anni passati, vi è una forbice, in alcuni casi veramente molto ampia, nel differenziale sul calcolo della presunta popolazione proprio di quelle

realità sociali che definiremmo a statuto speciale. Fra questi gruppi per natura sfuggenti a tale monitoraggio, si trovano appunto le basse caste delle arretrate zone rurali o i gruppi tribali che vivono nelle foreste dell'interno o in remote vallate dell'Himalaya. Nonostante gli sforzi metodici dei sociologi e degli antropologi nel sistematizzare e catalogare strutturalmente i dati più aggiornati depositati al Registrar General e presso il Census of India, appare tuttavia palese che i dati che oggi possediamo siano virtualmente non in assoluto attendibili o addirittura delle mere stime. A parte ciò, va da sé che per alcuni gruppi tribali più consistenti numericamente e sostanzialmente più noti, i dati di natura storica, antropologica ed etnografica siano veramente molteplici ed esaustivi. In alcuni casi però il materiale è più scarso e relativamente datato. Possiamo testimoniare, come esperienza personale diretta maturata in alcuni anni di ricerca sul campo, circa l'esistenza – nei territori delle Seven Sisters, ovvero gli stati dell'estrema frontiera nord-orientale dell'India – di gruppi tribali mai censiti dal governo indiano. Non si tratta di scoperte più di tanto sensazionali: nel caso specifico la presenza di alcuni villaggi appartenenti a piccole etnie o sottogruppi è comunque più o meno nota agli abitanti dei locali distretti forestali, purtuttavia questi sono sfuggiti agli ultimi monitoraggi del censimento e pertanto non risultano esistere per lo stato indiano. Se ci si pensa, la questione è senza dubbio paradossale, del resto l'incertezza caratterizzante degli elementi che ci permettono di condurre la nostra indagine non fa che renderla più avvincente. In sintesi, il secondo grande problema – o meglio, il relativo limite – dell'indagine circa l'uomo tribale in India, consiste nel fatto che non solo non è possibile sapere con certezza assoluta quanti siano gli abitanti delle tribù, ma nemmeno quali e quante siano quest'ultime.

Tale tipo di lacuna spinse verso la metà degli anni '80 l'ASI (Anthropological Survey of India) a lanciare un consistente progetto di catalogazione delle comunità indiane, innanzitutto sotto il profilo dell'antropologia descrittiva, ma che comprendesse anche uno studio sull'impatto in tale ambito dei processi di sviluppo del paese e del cambiamento in genere sotto la spinta della modernizzazione. Se da un lato questa fu una risposta alquanto tardiva alla meta prefissata alla nascita stessa dell'ASI ancora ai tempi dell'Indipendenza indiana, altresì notiamo come nel corso degli anni questi stessi obiettivi siano stati ridefiniti più volte in accordo con le politiche di risoluzione sull'indagine e la classificazione dell'eterogeneo panorama umano dell'India (Singh: 2001). Facendo un passo indietro e gettando uno sguardo retrospettivo rispetto a suddetto progetto, noteremo come lo sforzo di identificazione e catalogazione delle comunità indiane abbia una lunga storia. Alcuni antropologi indiani amano nobilitare la propria analisi facendola risalire alle Leggi di Manu. Oltre al *Manu Smṛti*, osserveremo che liste regionali di comunità diverse compaiono nei più antichi testi sanscriti. Anzi, moltissime composizioni, non ultima l'epica – sostanzialmente *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*, con tutte le relative varianti regionali, dalle più antiche alle più tarde – sono un'autentica miniera di informazioni in tale ambito (Singh: 1993). Solo in relazione alle popolazioni tribali, anche se è difficile trovare corrispondenza certa con le comunità che popolano l'India di oggi, si citano nomi e territori di provenienza, status, inclinazioni e attitudini, doveri in relazione al dharma. Sorvolando su correnti letterarie e poetiche più evocative e a tratti enfatiche, ma cercando di restare nella mera catalogazione, si nota come anche le cronache e l'epigrafia medievale contengano spunti e talvolta descrizioni degli abitanti delle varie regioni del paese. Ma per giungere a una scala effettivamente estensiva nello sforzo di classificazione bisogna attendere

il 1806, data d'inizio di una colossale operazione d'archivio che vede nel periodo coloniale britannico il raggiungimento del suo apice.



In epoca moderna, come accennavamo più sopra, quelle che furono le cosiddette backward classes del periodo inglese furono suddivise dalla Costituzione indiana in due gruppi principali, ovvero: le Scheduled Tribes e le Scheduled Castes (tribù e caste classificate: più comunemente ST/SC). In quanto arretrate nella maggioranza dei casi, per garantire una sorta di pari opportunità, esisterebbero dei diritti costituzionali speciali per queste comunità. Se si considera che in alcune circostanze le differenze fra le categorie non risultano poi così evidenti, va da sé che sia almeno moderatamente giustificabile la confusione e la parzialità in alcune annate del censimento. Tralasciando però le basse caste, di cui parleremo più oltre segnalando le relative sottoclassificazioni, osserveremo che i criteri per rientrare costituzionalmente fra le Scheduled Tribes ricalchino in linea di massima le caratteristiche di tipo sociale e strutturale della tribù in senso lato. Come prerogativa legale si aggiungano condizioni comunque diffuse, quali l'arretratezza, l'isolamento geografico, una cultura distintiva, così come la lingua parlata e il culto, e uno scarso grado di contatto culturale e sociale con altri gruppi. Senza contare il fatto che alcuni di tali attributi potrebbero confutarne altri, o che comunque alcuni di questi non sono una prerogativa esclusiva dell'universo tribale, sembrerebbe comunque conveniente per l'uomo tribale indiano, concorrere al riconoscimento legale di questo status. Immaginiamo pertanto che negli anni la confusione possa essere stata grande. Non ci meravigliamo del fatto eclatante di aver testimoniato l'esistenza di tribù mai classificate prima. Viceversa si notifica come il Governo indiano abbia fornito all'ASI liste di comunità tribali e

sottogruppi che di fatto non risultano esistere (Singh: 2001). Altresì esistono interi territori, sostanzialmente nei distretti dell'Himalaya centrale, dove paradossalmente tutte le comunità presenti, senza tener conto del loro specifico status, sono state classificate come tribù. Solo l'insieme di queste considerazioni ci può fornire un'approssimata idea della portata e della dimensione di tale indagine. E tale complessità non può che riportarci il fascino e il sapore suggestivo di un tema per molti versi ancora da esplorare, ove vi sia ancora molto da scoprire; per quanto anche tale realtà sociale e culturale stia velocemente sfumando sotto l'univoca tendenza all'omologazione dei sistemi globalizzati. Nonostante ciò sembra comunque chiaro che ogni discussione sulle comunità tribali debba quindi partire dall'accettazione che ormai in India la tribù è un concetto amministrativo e politico.

Fatta chiarezza su questi punti, si calcola che la popolazione tribale in India ammonti attorno ai cinquantun milioni e settecentomila unità suddivise in seicentocinquanta circa fra gruppi e sottogruppi. Sebbene alcune zone del Subcontinente risultino avere una densità maggiore di tribù, alcune storicamente molto note, come la frontiera estrema nord-orientale, il Madhya Pradesh, tratti della catena himalayana, tratti dell'antica provincia del Bengala – West Bengal, Bihar, Jharkhand, Orissa – è interessante notare che i territori delle tribù siano distribuite in diversa misura in pressoché tutti gli stati dell'Unione Indiana, comprese le isole Andamane e Laccadive. Tanto che è più facile enumerare le pochissime regioni in cui tale presenza non si registri (Punjab, Haryana e qualcuno dei territori dell'Unione).

Come affermato in apertura, si apre quindi di fronte a noi un universo sconfinato, dove inseguendo la ricerca scientifica etnografica è facile perdersi per anni pur in una singola regione. Osservando anche solo gli usi e costumi di molti gruppi, obiettivo meramente folklorico di certuni organi istituzionali indiani e molte organizzazioni non governative che opererebbero per la salvaguardia di tali culture, emerge un complesso codice di elementi collettivi di comunicazione. I rapporti sociali fra i clan, le famiglie, le ferree leggi esogamiche, le antiche faide fra tribù, la memoria dei padri e la venerazione degli antenati si articolano attraverso antiche norme – date per implicite, ma di per sé non segrete per l'osservatore esterno – di estremo interesse sociologico e antropologico. I simboli che narrano questo codice comunicativo sono i più vari e si diversificano per natura a seconda dell'ambiente specifico in cui la tribù risiede: sono i colori di guerra o i paraphernalia rituali, sono i monili indossati dagli uomini e dalle donne che ne esplicitano l'età e lo status sociale, sono i trofei, i totem, i dipinti murali, i feticci dei capostipiti del villaggio, che testimoniano un costante dialogo fra l'uomo tribale e i suoi antenati, così come con la foresta popolata da entità soprannaturali. Molti, fra appassionati e studiosi, amano classificare questo patrimonio di forme espressive come arte tribale, del resto in molti casi l'intensità e la tecnica artistica raggiungono livelli alquanto elevati. Si pensi solo alla grande varietà dei costumi tradizionali, alle danze, alle varie forme dell'artigianato, come la lavorazione della terracotta e dei metalli, i dipinti Madhubani, i murales dell'Orissa, le sculture lignee del nord-est, i bronzi e gli oggetti in ottone delle regioni centrali. Ma se si considera che tali espressioni in realtà, non abbiano come fine l'estetica, altresì veicolino spesso un significato rituale, cultuale, talvolta esoterico, si può gustare appieno l'importanza della tradizione tribale nel contesto della storia delle religioni: una chiave interpretativa dello scenario passato e del presente.

Si consideri a tale proposito che in alcuni casi proprio nella tradizione tribale si conserva la pratica o almeno la memoria di culti ormai decaduti nella regione. Inoltre presso molti gruppi si

tramandano culti rapportabili in toto allo sciamanismo centro-asiatico. Quindi più e più volte abbiamo documentato fenomeni di trance, rituali di esorcismo e guarigione, tecniche d'indagine nel mondo sottile che lo sciamano attua a salvaguardia della propria comunità. In tale ambito, attraverso concetti tradizionali coerenti e concreti, il sogno e la magia sono rispettivamente una visione e una ingerenza possibile delle forze sottili che regolano la natura. Preso atto nondimeno che tali fenomeni siano sostanzialmente estinti nel continente eurasiatico, o ne perdurino discontinue e fugaci ombre, la conservazione di un corpus di tale portata in India ci pare un dato alquanto rilevante.



Qualunque sia la prospettiva di approccio alla realtà tribale indiana, presto o tardi, non si può non cadere nel dilemma circa le origini di queste comunità. Da dove viene dunque l'uomo tribale? Quanto effettivamente possono essere antichi gli elementi della sua ricca tradizione orale? Queste sono solo alcune delle domande che è legittimo porsi e a cui, lo anticipiamo, non è ancora

possibile rispondere in maniera esaustiva. Da un lato infatti abbiamo testimoniato che esista una molteplicità di elementi etnici nell'antico induismo, laddove in letteratura non si faccia esplicita menzione di tribù, alleate oppure ostili al sovrano di turno, per cui se ne enfatizzi il valore guerriero o viceversa la sanguinaria ferocia. Secondo una prospettiva storica però è effettivamente arduo, come accennavamo poc' anzi, ricomporre il complesso puzzle dei nomi delle popolazioni di un tempo con le scheduled tribes che popolano l'India oggi. A fronte di un'assonanza, se non proprio di un'identità, nei nomi, si riscontra a tratti un'incongruenza nei territori di provenienza. Molti termini che oggi ci sembrano specifici in riferimento a gruppi etnici circoscritti, altro non erano che parole di largo uso comune, termini generici per indicare più comunità che provenissero da uno specifico ambito geografico, o ancora voci sintetiche che codificavano nello specifico metro, l'insieme anche composito, di più popolazioni tribali (Chattopadhyaya). In molti passi quindi, termini notori quali *kirāta*, *yavana* *pulinda*, *mlechcha*, *kol*, *bhilla* non stanno a significare altro che tribù, gente della foresta, della montagna, montagnard, selvaggi, barbari etc. Altre piste, quali i tratti somatici più ricorrenti e le lingue parlate, in genere sono riuscite tutt'al più a fornire un orientamento di massima sulla provenienza di alcuni gruppi, essendo metodi scientificamente riconosciuti ormai come troppo vaghi e approssimativi. Se è vero che per alcune comunità si può risalire a una relativamente recente provenienza storica esterna al Subcontinente indiano, come alcuni gruppi che raggiunsero la frontiera nordorientale dalla Cina o dal Tibet, per molti altri la questione rimane un mistero. Per quanto riguarda lo stato dell'Orissa ad esempio, autentico ricettacolo di una delle più grande varietà di elementi tribali di tutta l'India, si riscontrano nei distretti centro-settentrionali gruppi dai tratti etnico-linguistici spiccatamente dravidici, così come in distretti meridionali elementi tipicamente munda. A rigor di logica – ma testimoniamo qui che evidentemente tali classificazioni rimangano marginali a fronte al melting pot attuale – tali attributi avrebbero dovuto essere afferenti rispettivamente al sud e al nord-est dell'India.

Poiché sembrerebbe palese che buona parte di questi gruppi siano comunque autoctoni del Subcontinente, si è supposto quindi che proprio queste micro-comunità siano una sorta di rimanenza degli originari abitanti dell'India. In questa particolare accezione – si sottende una sostanziale licenza storica – nel periodo gandhiano fu ripescato dal sanscrito il termine di *ādivāśī*, che indicherebbe appunto gli aborigeni dell'India, nel senso latino del termine ovvero degli abitanti ab origines dello specifico territorio. Tale definizione nel particolare periodo politico, parimenti a operazioni analoghe promosse dal *Mahātmā* nei confronti di altri gruppi oppressi, avrebbe restituito almeno nei termini una sorta di dignità e identità di gruppo agli strati sociali in qualche modo prevaricati o disagiati. L'idea dell'emarginazione demografica come potenziale garanzia di un'autentica primitiva autoctonia fu discusso già attorno agli anni trenta da S.C. Roy e da D.N. Majumdar e giungerà a maturazione nel periodo dell'Indipendenza con il piano per la salvaguardia delle culture tribali nella politica cosiddetta Nehru-Elwin dell'isolazionismo (Elwin). Secondo una, delle ormai molte correnti di pensiero, gli abitanti delle tribù sarebbero stati effettivamente gli antichi abitanti dell'India e lo stato embrionale della comunità prima dello sviluppo della struttura castale dell'India. Secondo altri la cosiddetta civiltà *ārya* avrebbe imposto la sua struttura su di una preesistente società ad assetto tribale. Si assisterebbe quindi a una sorta di transizione dalla tribù alla casta attraverso una graduale metamorfosi. Il risultato di questo processo sarebbe dunque consistito nella formazione delle istituzioni, della proprietà privata, del sistema castale in quanto tale, dello stato e della famiglia patriarcale. Tale cambiamento non

sarebbe uniforme nel senso della crescita graduale e costante, ma avrebbe luogo comunque in periodi lunghi di tempo e attraverso una sublimazione di stadi intermedi. Il concretarsi di una condizione specifica come risultato di una composita cristallizzazione di cambiamenti sociali, avverrebbe in forma differenziata sul territorio e attraverso il tempo. La risultanza ne sarebbe la complessità delle *jāti*, afferenti ormai esclusivamente al mondo indiano (Nathan). Nell'impossibilità oggettiva di sbrogliare il nodo circa le origini del mondo tribale, se non nella mera constatazione della sua attuale ricchezza e molteplicità di peculiarità culturali, osserveremo tuttavia come la questione sia di fatto diventata politica.

Già in un passato recente in India la ricerca scientifica sulle origini della civiltà ha assunto i connotati dell'ideologia. Il negazionismo sulle effettivamente presunte invasioni *ārya* del Subcontinente indiano ha accresciuto la dottrina di un'India ove nulla di tradizionale sia potenzialmente importato dall'esterno: un'India quindi genuina, autentica, culla della cultura, puramente hindu sotto qualsivoglia profilo, religioso, culturale, sociale, storico, politico; il preludio del fondamentalismo hindutva. Altresì un'India multietnica e multiculturale le cui origini sarebbero la risultanza di un processo comunque graduale di fusione di popolazioni diverse, sia autoctone, sia provenienti dall'esterno, è in sintesi oggi la versione laica di una visione fondamentalmente progressista dello Stato. Va da sé che in tale contesto la presa di coscienza del peso della consistente componente tribale dell'India moderna e l'eventuale discussione sulle origini, sia di importanza fondamentale. A titolo d'esempio aggiungeremo che le forze politiche in campo aspirino oggi anche al controllo del sentimento, dell'identità, dell'integrazione di queste masse minoritarie, comunque dal peso considerevole sulla bilancia del voto.



Prendendo le distanze dalle particolari teorie politiche o dalle posizioni eccessivamente radicali dei movimenti fondamentalisti, osserveremo tuttavia che lo sforzo di coesione fra i gruppi casta e tribù, faccia comunque parte di un'ideologia di edificazione nazionale. Più eclatante forse l'esempio del Nepal dove da decenni, da tutto il mondo, si recano a fare ricerca studiosi stranieri, etnologi, antropologi, interessati alle comunità e ai gruppi etnici delle vallate montane. Sia ieri, sia oggi – si noti che vi sono stati anni di guerra civile e radicali rivolgimenti politici – il fenomeno è mal sopportato: la prospettiva delle università straniere sembrerebbe infatti accettare un'implicita

disarmonia sociale fra i gruppi ante litteram. Cosa che, pur alla luce della triste storia del travagliato paese, non è poi così scontata. In India alcuni gruppi si sono adoperati per dimostrare che le tribù sono parte integrante del sistema castale, corpo-nazione dell'India hindu. La cosa avrebbe dovuto essere quantomeno implicita, ma sorvola sul fatto che la struttura castale indiana resiste anche all'interno di comunità convertite storicamente all'islam o al cristianesimo (Nathan). L'esempio è calzante in quanto proprio dagli ultimi mesi del 2008 a buona parte del 2009 ha fatto notizia la cronaca degli scontri in Orissa, in cui analoghe frange di quello che convenzionalmente è stato definito come estremismo hindu, si sono rese responsabili di linciaggi e persecuzioni a danno delle comunità di cristiani indiani. Poiché la situazione è diventata eclatante in seguito a una consistente fiumana di profughi che, dalle zone della giungla, si sono riversati nella capitale, le principali testate giornalistiche nazionali e internazionali hanno cavalcato la deriva dello scoop sulla violenza religiosa. Tanto che finanche il Vaticano si è espresso in proposito, in più d'una occasione.

Ma è la lotta per la maggioranza politica nelle *pañcāyat* locali, le antiche assemblee di villaggio, ovvero oggi le unità amministrative di base delle zone rurali, a darci un'idea del reale peso politico che hanno le diverse comunità, pur orientate secondo un credo differenziato. In tale scenario la religione, venuta meno nei suoi fondamentali contenuti, rimane puramente indicativa dell'appartenenza a uno o all'altro schieramento. Del resto, non possiamo non notare che il cosiddetto ultranazionalismo hindu, generalmente propugna in campo religioso una sorta di riforma anche sociale, concisa, essenziale, per alcuni versi austera, per altri molto più simile paradossalmente ad una sorta di monoteismo che non può che stridere con la molteplicità dei contenuti e la continuità fra i medesimi della tradizione hindu propriamente detta. E queste realtà che vogliamo definire socio-politiche, o movimenti – anche se immaginiamo sia difficile sintetizzarne in questo contesto anni e anni di contrasti sociali – fanno proprio leva sulle caste basse e sulle tribù, sul disagio delle comunità che abitano queste grandi sacche di miseria e arretratezza che ancora caratterizzano il background indiano. Laddove l'appartenenza etnica, sulla base delle leggi speciali a sussidio di scheduled castes o scheduled tribes, può fare la differenza per una questione di sopravvivenza (Costituzione Indiana: parte III, art. 15, 20-31 sull'uguaglianza, la parità dei diritti, sull'abolizione delle discriminazioni sociali; comma 5, art. 15, sulle reservations per ST/SC). E laddove, ancora, questo non bastasse, è forse solo l'affiliazione a un gruppo, la conversione nominale ad un credo – come a dire un colore partitico su di una scheda – la garanzia di poter accedere a condizioni di vita leggermente migliori. Che spesso si traducono con nulla di più di un sussidio alimentare, un consultorio medico, qualche attrezzo agricolo. Come dicevamo poc' anzi, lo stato indiano prevede sostanzialmente una sorta di statuto speciale per le classi di gruppi castali degli ordini più bassi, spesso discriminati e arretrati per condizioni di vita. Oltre alle tribù, segnalavamo le scheduled castes in cui rientrano molte comunità intoccabili, paria, dalit etc. Inoltre la Costituzione prevede anche l'esistenza delle cosiddette OBC, ovvero Other Backward Classes, altri gruppi castali, considerati arretrati da un punto di vista sociale, per le condizioni economiche e per il grado d'istruzione. Le comunità delle OBC appartengono in maggior numero a gruppi śūdra. Le agevolazioni che lo stato riserva teoricamente a questi gruppi vanno generalmente dall'esenzione tributaria, all'esonero dalle restrizioni statali sullo sfruttamento di alcune risorse del territorio, alle opere di sviluppo infrastrutturale (spesso previste sulla carta e mai realizzate), alla cosiddetta politica delle reservations, ovvero una sorta tutela delle pari opportunità.

Questa politica consiste nel riservare una quota all'interno delle istituzioni pubbliche e nell'istruzione, sia pubblica che privata. Tale quota è fissata dal Governo, ma ogni singolo stato può decidere come distribuire la medesima tra i vari gruppi.

In questo sistema si sono storicamente ormai inserite le missioni cristiane, che hanno avuto maggior accesso fondamentalmente fra le scheduled castes, portando istruzione e aiuti umanitari, ma operando al contempo conversioni di massa. La comunità cristiana, indubbiamente potente in molti distretti, ha avuto modo di svilupparsi e di migliorare le proprie condizioni di vita, spesso a scapito delle comunità che non hanno accettato il compromesso. Analogamente altri partiti e associazioni, in particolar modo il movimento RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh), hanno fatto grande propaganda presso le scheduled tribes, fondando ashram, promettendo interventi di sviluppo di vario tipo. La battaglia che si combatte, anche se occultata dal cavallo di Troia della religione, è comunque politica, il cui obiettivo primario è il controllo delle reservations. In base alla legge, i tribali che vivono nella giungla preservano il diritto alle reservations a prescindere dal fatto che siano passati o meno ad altre religioni; questo perché la loro arretratezza sarebbe imputabile a condizioni ambientali. Per gli intoccabili invece il diritto viene meno in caso di conversione, in quanto i dalit convertiti al cristianesimo, o all'islam, automaticamente si affrancherebbero dalla logica restrittiva e vincolante delle caste, imposta dall'hinduismo. Proprio perché i fondamenti della Costituzione prospettano l'abolizione di ogni forma di discriminazione basata su casta, razza, credo religioso, sesso e provenienza, tale regolamentazione delle reservations ci pare paradossalmente interessante. In base a questa, si accetterebbe implicitamente la probabile esistenza di una ingiusta discriminazione sociale basata sul sistema castale; tuttavia chi nasca in tali condizioni e cerchi una qualche via per uscirne, perderebbe ogni sorta di indennizzo statale. Per questo motivo molti intoccabili serbano una sorta di rancore nei confronti dei tribali, ritenendoli privilegiati dal sistema. Vi sono così molte conversioni fra le basse caste che sono tenute segrete per non incorrere nella privazione delle reservations. Altresì la cosa non è gradita dai molti gruppi tribali che talvolta, per approssimazione nelle operazioni di censimento, sono per qualche motivo rimasti tagliati fuori dal computo delle ST.

Nel caso dell'Orissa, le violenze anticristiane scoppiano in seguito all'assassinio di Lakshmanananda Saraswati, leader ultranazionalista del Vishwa Hindu Parishad (Assemblea Hindu Mondiale, assieme all'RSS rappresentante delle organizzazioni nazionaliste hindu), ad opera del gruppo guerrigliero People's Liberation Guerrilla Army, affiliato al movimento naxalita di estrema sinistra. Questo gruppo, dichiarato terroristico dal Governo indiano, è attivo in molti distretti a maggioranza tribale di tutta l'India orientale e combatterebbe per i diritti delle tribù e dei contadini delle basse caste. Sebbene sia risultato che alcuni fra i Naxalites – o simpatizzanti dei medesimi – sia convertito al cristianesimo, non c'è alcuna relazione ufficiale fra il movimento guerrigliero e le missioni cristiane, così come fra la Chiesa e l'episodio criminoso. Tuttavia fonti locali riportano tensioni e attacchi proprio di militanti del Vishwa Hindu Parishad ai danni delle comunità cristiane di vari distretti, dove i simboli cattolici sarebbero stati apposti in luoghi sacri alla dea Durgā. L'escalation di violenze che si è registrato per tutto l'anno è sembrato vivere il suo apice alle ultime elezioni del 2009 per poi nuovamente sopirsi, conferma ulteriore che le votazioni ne fossero la primaria motivazione.



Dal quadro che abbiamo testé tracciato appare chiaro che molti distretti forestali dell'India siano un vero e proprio calderone di diversità e di potenziale instabilità. Del resto abbiamo citato l'Orissa per la complessità socio-politica degli eventi contemporanei; ma facilmente avremmo potuto fare riferimento all'universo tribale della frontiera nord-orientale dell'India, dove da sempre gruppi etnici sono in conflitto fra loro e contro il potere centrale. Fra autoaffermazione, territorialità, rivendicazione di diritti – spesso sacrosanti, ma talvolta discutibili – emerge dall'insieme di questi gruppi un panorama fiero, seppure scarsamente coeso, di indomite identità culturali. Le fonti storiche riportano come per molti secoli i mahārājā il cui regno si estendeva nelle foreste, sostenevano la propria autorità sul consenso e l'appoggio diretto dei capi tribali. In alcuni casi i diversi clan fornivano uomini in appoggio all'esercito del rājā, in altri l'intera milizia era composta e guidata da guerrieri e comandanti delle tribù della zona. In Assam la sovranità Ahom, invece di pretendere un tributo dai territori tribali del regno, pagava una vera e propria tangente ai capitibù affinché non si ribellassero alla dinastia regnante. Tale sistema fu ereditato e replicato nel tempo addirittura dagli inglesi quando acquisirono il controllo sulla frontiera. E a proposito del periodo coloniale, è forse interessante ricordare che a parte l'eclatante episodio del Mutiny del 1857 in cui sembrò che contro gli inglesi si sollevasse l'intera India, ebbene almeno un'altra ventina di decise rivolte che si registrarono nella storia del Rāj britannico furono orchestrate da tribù. Questo è un periodo interessante e controverso in cui si getta il seme degli studi antropologici in India, pur funzionale a un programma umanista scarsamente critico di catalogazione, nonché a una

sostanziale opera di asservimento da parte dei dominatori nei confronti della popolazione indiana. I rapporti e i memoriali degli ufficiali che prestarono servizio nelle zone al quel tempo più selvagge e meno esplorate dell'India sono un'autentica miniera di informazioni e dati etnografici. Tuttavia il tono è spesso ridondante, le osservazioni passano attraverso il vaglio della mentalità del tempo, trasudano per così dire di un'ideologia imperniata sul concetto di razza, quand'anche non sfocino apertamente nel razzismo. Ancor prima della nascita dell'antropometria però ci si chiedeva se questi selvaggi potessero vantare il diritto di essere considerati come popolazioni primitive, con i propri culti e credenze, o fosse invece consigliabile abbatterli alla stregua di bestie selvatiche e potenzialmente feroci. Eppure, nell'opera sistematica di pacificazione delle aree forestali dell'interno, molti valorosi sepoy rabbividivano alla sola idea di avventurarsi in una giungla protetta da antiche magie e infestata dai cosiddetti black warriors. In altre occasioni, ufficiali inglesi increduli registravano lo scontro impari contro tribali nudi, armati delle sole asce da guerra di metallo, che senza vacillare sembravano in grado di fronteggiare la carica della cavalleria di Sua Maestà (Dalton). Del resto è abbastanza palese che dopo quasi due secoli di cambiamenti, quando ormai gli inglesi hanno lasciato il dominio indiano e le antiche dinastie dei mahārājā di un tempo sono ormai solo un tramontato ricordo, le tribù al contrario sembrano aver vinto la battaglia con la storia. La lotta per la sopravvivenza oggi continua assumendo i connotati di una lotta per i diritti fondamentali, l'autoaffermazione, la preservazione del territorio dei padri dagli interessi delle multinazionali e così via.

Spostiamo ora la nostra attenzione sul tema della casta, su cui avanzeremo solo qualche osservazione di sintesi. Tralasciando l'accezione troppo gerarchizzante e sottesa a un'interdipendenza fra le parti del termine varṇa, osserveremo che il termine casta sicuramente meglio traduce il concetto di jāti. La radice jan-, nascita, restituisce l'esatta e condensata dimensione di una realtà composita di gruppi specifici, classi di esseri o specie, con una propria peculiare natura (Biardeau). Si tratta pertanto di gruppi ereticamente chiusi per loro natura, a differenza della definizione precedente, tuttavia non necessariamente gerarchizzati o così dipendenti gli uni dagli altri. La naturale inclinazione dell'uomo all'ineguaglianza sociale per alcuni starebbe comunque alla baste della cosiddetta jātikarnā, o castificazione della società, assente almeno in linea teorica nella tribù paritetica (Beteille). Tale invito a codificare la società come stratificata in assoluto non ci sembra convincente, altresì è interessante l'introduzione dell'idea di trasformazione e mobilità del gruppo in una società più ampia. Ciò invece si realizzerebbe nel tempo attraverso il riconoscimento di una gerarchia dei gradi di purezza che sono comunemente accettati. Come vedremo fra poco, il tema è assolutamente valido tanto per le caste quanto per le tribù; anche se nel secondo caso il fenomeno pare meno eclatante, chiunque vi abbia vissuto può testimoniarlo. E tale purezza non sarebbe da considerarsi come un criterio che scenda dall'alto, ma semplicemente si applica all'interno di ciascuna casta, penetrando lo spirito generale e non soltanto il discorso normativo (Dumont). In chiusura di tale sintesi, fra i molti che si sono occupati di questo tema nel panorama indiano, ci pare il caso di citare un'utile spunto di D.D. Kosambi. Sebbene il suo lavoro si collochi in un ambito scientifico ormai largamente superato, egli ebbe innanzitutto la lucida intuizione sul metodo di fusione fra storia e antropologia come chiave interpretativa della società indiana. Dopodiché avanzò l'ipotesi di una possibile sintesi fra gruppi diversi, che si riconoscessero reciprocamente sulla base dei criteri sopraelencati, per arti e mestieri, così come per conoscenza e competenze pratiche o di natura spirituale (Kosambi).

Gruppi e comunità del mondo indiano forse si fusero fra loro o almeno si riconobbero legittimamente, così come i testi sacri sembrano riportare.

Secondo una visione tradizionale, abbiamo visto che molti testi classici, non solo enumerino le tribù fra le medesime caste di cui si compone la società indiana, altresì si confida che il loro operato sia attenga alle prescrizioni del dharma. Il dato storico, a cui accennavamo più sopra, circa il riconoscimento di autorità e sostegno reciproco fra capitibù e mahārājā, trova esplicita conferma in alcuni passi dell'epica dove si narra che gli abitanti delle foreste altro non sarebbero che kṣatriya decaduti in seguito a colpe commesse. Viceversa, nel caso di azioni particolarmente nobili, gli stessi abitatori delle selve, sembrerebbero ascendere a una certa sacralità. Su di un piano sociale, abbiamo più volte constatato come alcuni gruppi, che nel tempo sono diventati chiave per la sussistenza e l'economia di alcune zone, abbiano raggiunto uno status di livello, rispetto alle altre caste locali. Al loro interno poi, molte comunità tribali si riconoscono in gruppi e sottogruppi il cui criterio di rilevanza sembra sempre e comunque basarsi sull'elemento purezza. Così come per gli kṣatriya, ritualmente inferiori alla casta brahamanica, è il capofamiglia a celebrare internamente i riti per il proprio gruppo, parimenti nella tribù sono i capoclan a mantenere la memoria e gli strumenti rituali dei capostipiti dei lignaggi, come a dire il contatto con gli antenati. Ma è l'idea nonché il criterio della purezza, a cui accennavamo poc'anzi, quindi non solo rituale, a riportarci in tutto e per tutto alla dinamica della casta. Se effettivamente può ancora risultare difficile collocare la realtà tribale nella macroclassificazione dei chaturvarṇa, l'idea di decadenza ed elevazione attraverso il tempo ci dà altresì l'esatta dimensione di flessibilità dell'universo composito delle jāti indiane.

Non dovrebbe quindi più meravigliare se nei racconti sciamanici della creazione del mondo emergono principi cosmogonici classici o elementi della mitologia hindu. Parimenti, pur non potendo pretendere rigore metafisico in questi ambiti, in moltissime occasioni ci è stato trasmesso un pensiero – fortemente sentito come parte di un sapere proprio e distintivo della tribù – non dissimile dalle note dottrine sulla rinascita o più esplicitamente dei cinque fuochi. C'è anche chi ha osservato come il mondo tribale sia comunque sperimentato empiricamente attraverso una griglia complessa di elementi primi, costitutivi, qualitativi e così via attraverso uno schema consustanziale in cui ogni elemento abbia una sua forma, un luogo, una funzione e una relazione direttamente dipendente dagli altri. Se da un lato tali elementi prendono il nome dall'osservazione della natura circostante, tale sistema si articolerebbe non a grande distanza dalla teoria dei tattva sviluppata dal Sāṃkhya e dalle altre scuole śaiva, vaisṇava e jaina (Saraswati).

Abbiamo in più occasioni osservato una effettiva corrispondenza fra i culti tribali celebrati in India e molte correnti genericamente definite tantriche, śakta o comunque afferenti nuovamente a tradizioni proprie delle caste guerriere. Fra questi enumeriamo le festività di primavera, la Durgā Pūjā e Navarātri, il sacrificio del bufalo, la benedizione delle armi e così via. Ma alla luce di quanto finora esposto pare chiaro che vi siano corrispondenze anche in tradizioni più elevate. Poiché abbiamo fatto gli esempi dell'Orissa e della frontiera nordorientale vogliamo ricordare come nell'uno e nell'altro caso alcune specifiche popolazioni tribali siano state riconosciute depositarie e custodi della tradizione più antica (Elwin). Nel corpus delle cronache su foglie di palma di Jagannāth si ricorda che prima di giungere all'attuale sito di Puri la divinità fosse adorata, nel ciclo temporale precedente, in forma aniconica dalle popolazioni della foresta che poi l'avrebbero consegnata ai brahmani. E infatti esiste un piccolo gruppo di origine tribale fra i sevā del tempio

preposta al trasporto della murti e al suo ciclico rinnovamento. Parimenti in Himalaya alcuni gruppi sono ritenuti i difensori dei luoghi sacri, veri e propri guardiani delle porte d'accesso ai più antichi luoghi sacri e alle vie di pellegrinaggio. Questo spiega il costante, anche se poco evidente scambio fra esponenti degli ambienti tradizionali e alcuni specifici gruppi tribali; la presenza pertanto di swāmī e pāṇḍit nella giungla, infine, non pare avere scopi politici, a parte la sporadica eccezione.



In conclusione desideriamo spostare la nostra attenzione sulla complessità del villaggio tribale, contemplando con attenzione la sua struttura. Codificando pazientemente i simboli della tradizione del luogo, ogni sua parte finirà con ogni probabilità a rappresentare l'insieme delle caratteristiche del cosmo. Questa è una peculiarità strutturale di tutto il mondo indiano. Sebbene le mappe catastali dei villaggi dell'India mostrino meandri e zigzag nei loro tracciati, gli abitanti delle tribù vivono la loro dimensione come un continuum di innumerevoli cicli. Questi sono condizionati dall'alternanza stagionale, subordinati alla fase crescente e decrescente della luna, scadenzati dalla rotazione climatica dell'anno, che a sua volta definisce il programma delle attività di sussistenza in centri che sono sostanzialmente di tipo rurale. Da tale visione appare abbastanza manifesto come abbiano potuto svilupparsi concezioni quali la ciclicità della vita umana, così come la successione cosmica delle età dell'uomo, le cosiddette quattro ere, che simboleggiano la crescita e decrescita della stessa religiosità umana.

Tale analisi si basa sull'adozione a metro di misura dell'elemento tempo; considerando altresì lo spazio, osserveremo che l'intero villaggio si muova con moto circolare attraverso questo. Esempio calzante per eccellenza è la pradakṣīna, ovvero la circumambulazione di preghiera in senso orario attorno alla divinità. Venendo all'ambito sciamanico, all'intimo rapporto fra uomo tribale e la natura, dinamiche analoghe si esplicitano attraverso il rituale: non appena si palesa una frattura

nell'equilibrio cosmico, quindi una malattia o un disastro naturale, immediatamente si cerca di propiziare la divinità di villaggio. Lo sciamano, così come il *pūjārī*, compie una circumambulazione attorno ai confini esterni del villaggio per prevenire l'entrata delle forze maligne. Un quarantena rituale si impone poi ai membri della comunità e non è più permesso l'accesso agli estranei. Si crea quindi nuovamente un circuito, questa volta di tipo sociale, inserito in un campo, uno *kṣetra*, che simboleggia nuovamente il cosmo.

L'idea stessa dell'universo sciamanico è un susseguirsi di dimensioni parallele la cui visione è più o meno sofisticata, ma in fondo rispecchia la realtà empirica dell'ambientazione geografica che circonda il gruppo. La forza di tale dimensione è comunque un'armonia simbolica fra le parti, a cui tutta la comunità tende, come fosse un'entità che di volta in volta spontaneamente si dispone, sotto la naturale guida dello sciamano.

L'uomo tribale in India sembra guardare il suo mondo come a una pluralità. Numericamente tale dimensione si allarga o decresce secondo una ratio geometrica. Ci sono quindi lignaggi, famiglie, clan, fratrie guerriere, di cacciatori, gilde artigiane: individui in costante relazione fra loro. Attraverso la disgregazione o la contrazione di tali costanti rapporti interpersonali si creano micro-circuiti sostenuti da unioni matrimoniali esogamiche, gruppi di apprendimento e di conoscenza, circoli di creatività, luoghi di ritrovo o di festività o ancora di natura rituale, società infine che si riconoscono in una grande tradizione. Tutto questo ha un peso sull'identità culturale del gruppo; altresì ha un'importanza proprio nella percezione di questa stessa identità, di tale sentimento, da parte colui che ne è parte attiva.

Quando asseriamo che il mondo tribale indiano sia effettivamente una realtà composita e di una certa complessità, alludiamo quindi a clusters organizzati attraverso livelli originati da oggettività storiche, geografiche, culturali: l'universo di villaggio è come un *unicum* che racchiuda una molteplicità di mondi e dimensioni che in tutti i sensi si compenetrano. Pur restando in un comune retroterra rurale – se scendiamo dalla foresta verso la pianura, come a dire da un ambiente tribale a uno contadino – rinverremo una sostanziale continuità di elementi. Pertanto concordemente al quadro testé tracciato, la distanza fra casta e tribù sembra vieppiù affievolirsi.

Vivere quindi la dimensione sociale del villaggio indiano è vivere in un universo circolare, echeggiato dal *maṇḍala* cosmico reiterato all'infinito, circonferenza nella circonferenza, nelle strutture architettoniche sacre dell'India, degli *stupa* buddhisti o dei templi hindu, perfetta *imago aeternitatis*, unione fra realtà empirica e soprannaturale. Il villaggio quindi vive la propria dimensione temporale che raggiunge una sorta di sacralità attraverso una tradizione tramandata oralmente che ha radici più profonde del mero folklore. Nella fattispecie, fra le caste, non sembra un caso che le famiglie brahmaniche situino abitualmente le proprie abitazioni a nord, gli *kṣatriya* a est, i *vaiśya* a sud e infine gli *śūdra* a ovest. Tali caratteristiche rimangono costanti, ma l'assetto generale deriva dalla reale composizione e provenienza delle famiglie presenti, le varianti quindi possono essere infinite. Tuttavia, solo per fare un altro esempio, le case sono generalmente rivolte a est o verso nord per tutti gruppi, tribali, hindu, buddhisti o ancora misti. Universalmente infatti il sud è associato alla morte, al regno dei defunti, e contemporaneamente verso occidente tramonta il sole. Allo stesso modo nella ritualistica funebre, l'allestimento della pira per la cremazione o della fossa per l'inumazione del cadavere è subordinato ai medesimi criteri, trovando un orientamento opposto secondo i punti cardinali.

Nuovamente attraverso la circumambulazione gli uomini esercitano quella che sembra essere la loro più alta facoltà, ovvero la consapevolezza di mimare il cammino cosmico. Ugualmente in moltissime tradizioni si ritrova il tema secondo cui tale cosmo è iscrivibile nello stesso corpo umano, la cui fisica di movimento è rappresentata dalla ciclicità del battito cardiaco e della circolazione sanguigna.

A questo punto potremmo procedere infinitamente con similitudini e identità fra le tradizioni di caste e tribù. La ricerca scientifica sulle probabili origini del singolo gruppo tribale, anche se legittima, perde il suo peso di fronte all'importanza che ognuna di queste comunità acquista oggi nel panorama sociale indiano. Se le tribù sono oggi da considerarsi effettivamente come delle caste, per il loro assetto, la struttura, in quanto unità produttive auto-organizzantesi, tuttavia la differenziazione sociale e il pluralismo culturale che contraddistingue ciascuna di esse su base regionale è uno dei fondamenti della cultura indiana. Non è semplice concordare tale tipo di realtà con un continente in pieno sviluppo economico, che ancora sta costruendo la propria unità nazionale. Come scrisse N.K. Bose, uno dei padri dell'antropologia indiana, che fu maestro a sua volta del celebre antropologo che intervistiamo in apertura, queste comunità andrebbero viste come libere unità sociali e produttive capaci di adattarsi ai tempi e allo sviluppo, se realizzato in maniera responsabile (Bose). La società indiana sarebbe quindi dotata di tutte le prerogative per realizzare sé stessa senza rinnegare il passato, concependo una comunità nazionale, dove modernità e tradizione di fatto coesistono senza collidere. Se tale visione è esatta, ancora una volta trova conferma la teoria secondo cui la tribù, parimenti alla casta, può essere considerata come un'unità flessibile e dinamica.

#### **Bibliografia essenziale:**

- Beteille A., *The Idea of Natural Inequality and Other Essays*, Oxford University Press, New Delhi, 1987.
- Biardeau M., *Hinduism, the Anthropology of a Civilization*, Oxford University Press, New Delhi, 1981.
- Bose N.K., *Fifty Years of Science in India: Progress of Anthropology and Archaeology*, Indian Science Congress Association, Calcutta, 1963.
- Chattopadhyaya S., *Ethnic Elements in Ancient Hinduism*, Calcutta Sanskrit College Research Series n° CXV, Sanskrit College, Calcutta, 1979.
- Dalton E.T., "The 'Kols' of Chota Nagpore", in: *Transactions of the Ethnological Society of London*, JSTOR, Vol. 6, 1-41, 1868.
- Dumont L., *Homo Hierarchicus*, Adelphi, Milano, 1991 (I ed. Gallimard 1966).
- Elwin V., *A Philosophy for NEFA* (Foreword of Jawaharlal Nehru, Prime Minister of India), Government of Assam/Manohar Publishers, Shillong, 1964.
- Godelier M., "Le concept de tribù. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?", in: *Horizon, trajets marxistes en l'anthropologie*, Maspéro, Paris, 1977, 93-131.
- Kosambi D.D., *The Culture & Civilization of Ancient India in Historical Outline*, Vikas Publishing House, New Delhi, 2003 (I ed. Routledge 1965).
- Miri M., *Continuity and Change in Tribal Society*, Indian Institute of Advanced Studies Shimla, 1993.
- Nathan D., *From Tribe to Caste*, Indian Institute of Advanced Studies, Shimla, 1997

- Saraswati B.N. (a c.), Cosmology. Oral Tradition, serie Sacred Science Review, 2, N.K. Bose Foundation, Varanasi, 2003.
- Singh K.S., The Mahābhārata in the Tribal and Folk Traditions of India, Indian Institute of Advanced Studies (Shimla) and Anthropological Survey of India, New Delhi, 1993.
- Singh K.S., The Scheduled Tribes. Anthropological Survey of India, Oxford University Press, New Delhi, 2001.
- Tarot C., Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, Éditions La Découverte, Paris, 2008.
- UNESCO, Declaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, Adoptée par la 31e session de la Conférence Général de l'UNESCO, Paris, 2001.

Siti internet (data di consultazione dicembre 2009)

- Constitution of India (updated up to 94th Amendment Act)

<http://indiacode.nic.in/coiweb/welcome.html>

- Census of India – Registrar General and Census Commissioner,

<http://www.censusindia.net/>