

Pubblicazione quadrimestrale
numero 2 / 2022

afriche e orienti

www.comune.bologna.it/fiperbole/africheorienti

rivista di studi ai confini tra africa mediterraneo e medio oriente

anno XXV numero 2 / 2022

Donne, genere e politica in Asia In ricordo di Anna Vanzan

a cura di
Elisa Giunchi e Jolanda Guardi

AIEP EDITORE



"Smettila di cercare ragazze adivasi nella poesia!"¹

L'energia femminile nelle poesie di Jacinta Kerketta

Alessandra Consolaro

Abstract

Jacinta Kerketta, che appartiene a una *tribù classificata* ed è cresciuta in Jharkhand, è oggi un'affermata poeta hindi. È anche una giornalista freelance e un'attivista che lavora contro la disuguaglianza di genere nel cuore del Jharkhand popolato da adivasi (popolazioni indigene). Ha fondato il forum "Adivasi Ekta Manch" per motivare la gioventù rurale a diventare agente di cambiamento, attraverso l'uso della poesia, della prosa e dell'attivismo sociale, al fine di porre fine alla violenza di genere e promuovere l'istruzione per le ragazze della comunità Oraon. Insieme, Jacinta Kerketta e la squadra che collabora con lei hanno coinvolto 15.000 componenti della popolazione Oraon, organizzando programmi culturali nei villaggi e affrontando l'importanza dell'empowerment delle donne e la necessità di preservare la lingua locale. Jacinta Kerketta vuole dare forte espressività alle donne adivasi ed è diventata un modello per molte ragazze adolescenti adivasi. La poesia di Jacinta Kerketta esprime una visione della letteratura che riflette il suo impegno. Questo articolo studia gli energici personaggi femminili e le posizioni espresse nell'opera di Jacinta Kerketta, che presenta una prospettiva critica adivasi non solo sulle questioni di genere, ma più estesamente sul modello di *sviluppo* mainstream e sul modo in cui esso erode le radici culturali e di comunità.

Keywords: Hindi poetry, Jacinta Kerketta, gender, Adivasi, Jharkhand

La poesia di Jacinta Kerketta

In Italia esiste una sconcertante ignoranza sulla realtà indiana, ridotta perlopiù a stereotipi essenzialisti di tipo (neo-)orientalista (yoga, ayurveda, spiritualità) o alla

propaganda del boom economico. Ben poco si sa delle popolazioni adivasi (ādivāsī), termine hindi che indica gli/le abitanti originari/e, indigeni/e di un certo luogo ed è oggi utilizzato per autodefinirsi dalle genti che in epoca coloniale erano definite "tribal", "hill and forest people", o "aboriginal races", tutte espressioni che hanno una connotazione di primitività e arretratezza. La definizione ufficiale è *Scheduled Tribes*, cui la Costituzione assegna quote riservate al fine di garantirne l'integrazione nello stato. Le popolazioni adivasi rappresentano circa l'otto per cento della popolazione indiana e sono prevalentemente concentrate nell'India nord-orientale (Arunachal Pradesh, Meghalaya, Mizoram, Nagaland) e centro-orientale (Chhattisgarh, Jharkhand, Madhya Pradesh, Orissa). Nel discorso delle associazioni hindu nazionaliste ideologicamente legate all'*hindutva* o induismo politicizzato, di cui il governo attuale è espressione, si usa il termine *vanvāsī* (abitanti della foresta), perché riconoscere alle genti adivasi lo status di prime e originarie abitanti del subcontinente indiano mina il progetto di nazione hindu, in quanto contraddice l'affermazione per cui tale denominazione spetta alle popolazioni arie portatrici della civiltà vedica. La denominazione "indigenous and tribal peoples", oggi comune, richiama il progetto inclusivo del movimento indigeno transnazionale, dove la specificità tribale e l'autoctonia locale sono poste in relazione diretta - e politica - con nozioni quali statualità, globalizzazione e subnazionalismo. Nell'India attuale le popolazioni adivasi, come altri gruppi minoritari, sono sempre più emarginate e ridotte al silenzio nel discorso dominante dello stato, ormai connotato come democrazia etnica maggioritaria hindu e pronto a sacrificare le specificità locali in nome dell'unità nazionale (Jaffrelot 2019). Lo spazio per la varianza, il dissenso e un'articolazione libera del pensiero si è ristretto nel nome di una visione dell'identità nazionale che appare sempre più intollerante verso l'eterogeneità e la pluralità. A ciò si aggiungono le politiche neoliberiste, che hanno portato alla mercificazione dell'acqua, della foresta e della terra (*jal jangal jameen*, "acqua, foresta, terra" è lo slogan dei movimenti adivasi), fondamenti delle culture tribali non solo in India, ma anche di molte popolazioni indigene dell'Asia, dell'Africa e dell'America latina (Shah et al. 2018). Negli ultimi decenni, grazie a un maggiore accesso all'istruzione nelle lingue regionali, il campo letterario hindi ha attratto un numero crescente di scrittori e scrittrici adivasi, che aspirano a raggiungere un pubblico più vasto e maggior prestigio (Consolaro 2018). Jacinta Kerketta (Jasintā Kerkeṭṭā) è cresciuta in Jharkhand ed è oggi un'affermata poeta hindi, la cui produzione letteraria ha attraversato i confini indiani e ha raggiunto altri continenti attraverso la traduzione in inglese, tedesco, francese e italiano. Nata nel 1983, proviene da un villaggio alla frontiera fra Jharkhand e Orissa nella foresta del Saranda. Scrive in hindi, lingua che la famiglia di origine ha deciso di utilizzare per l'educazione della prole nella speranza di offrirle un futuro migliore, tanto che Kerketta ha appreso solo in età adulta la lingua kurukh (*kuṛukh*) della comunità oraon a cui appartiene. È poeta e giornalista e si è affermata nel campo letterario hindi in brevissimo tempo con le sue composizioni, in cui esprime le sofferenze e la rabbia

delle società tribali dell'India, dando voce a storie di sfollamenti, violenza, fame, dighe, guerriglia maoista, corruzione e apatia di chi dovrebbe governare. In particolare, dai suoi versi emerge forte e risoluto il punto di vista femminile con una vivace creatività e uno stile poetico che mescolano impegno per la causa adivasi a freschezza e originalità di espressione. Si tratta di una scrittura piana e suggestiva, nella quale si percepisce il gusto per l'allegoria e il ritmo narrativo della tradizione orale, dove l'espressione di una sensibilità ed emotività individuale impetuosa si fonde con l'appello collettivo delle società adivasi. Jacinta Kerketta è anche un'attivista che lavora contro la disuguaglianza di genere nel cuore del Jharkhand popolato da adivasi. Ha fondato l'Adivasi Ekta Manch (Forum per l'Unità Adivasi) per motivare la gioventù rurale a diventare agente di cambiamento, attraverso l'uso della poesia, della prosa e dell'attivismo sociale, al fine di porre fine alla violenza di genere e promuovere l'istruzione per le ragazze della comunità Oraon. Jacinta Kerketta vuole dare forte espressività alle donne adivasi ed è diventata un modello per molte ragazze adolescenti delle società adivasi.

La poesia di Jacinta Kerketta esprime una visione della letteratura che riflette il suo impegno. Questo articolo si concentra sugli energici personaggi femminili presenti nell'opera letteraria di questa giovane autrice e identifica alcune posizioni che esprimono una prospettiva critica adivasi non solo sulle questioni di genere, ma più estesamente sul modello di "sviluppo" mainstream e sul modo in cui esso erode le radici culturali e di comunità.

Jacinta Kerketta ha pubblicato tre volumi di poesie, ma la sua scrittura nasce dai social media: inizialmente, infatti, pubblicava i suoi componimenti su Facebook e proprio il successo riscosso nel pubblico nazionale e internazionale l'ha portata ad affermarsi anche nel campo letterario tradizionale. La sua prima raccolta, *Aṃgor* (Brace), è stata pubblicata in hindi e inglese nel 2016 da *adivaani* (Kerketta 2016a), una giovane casa editrice di Calcutta completamente dedita alla pubblicazione di testi adivasi, ed è stata tradotta in tedesco (Kerketta 2016b), italiano (Kerketta 2018a) e francese (Kerketta 2020). I 41 brevi componimenti sono dedicati a Pushpa Anima Kerketta, la madre di Jacinta che, superando la violenza del marito e sfidandone l'ira, ha sostenuto le figlie nel loro desiderio di studiare e ha permesso loro di trasferirsi a Ranchi, la capitale del Jharkhand.

Riconoscere le minacce trasmesse dalla civiltà che incombono sulla vita tribale, esprimerle in modo schietto e diretto e creare un forte contrappunto all'aggressione dei progetti di sviluppo che generano urbanizzazione e minano l'esistenza delle foreste e delle montagne sono caratteristiche delle poesie di Jacinta Kerketta. La seconda raccolta *Jarom kī zamīn/Land of the roots* (Terra di radici) è stata pubblicata anch'essa in edizione bilingue in hindi e in inglese (Kerketta 2018b) e contemporaneamente in tedesco con testo a fronte (Kerketta 2018c) nel 2018. Posizionata liminalmente sia rispetto alla cultura del villaggio di origine, sia rispetto alla realtà urbana di arrivo, Jacinta Kerketta esprime in queste poesie un forte legame con la terra, la foresta e le

acque che costituiscono il fondamento dell'identità adivasi e che sono minacciate dalle politiche di sviluppo dominanti, senza però scadere in un eco-romanticismo che rifiuti utopisticamente ogni traccia di modernità.

Nel terzo volume di poesie *Īśvar aur bāzār* (Dio e il mercato) l'accento è posto sul ruolo della religione nel generare paura nelle masse indifese per mantenerne lo sfruttamento (Kerkeṭṭā 2022). Nella società indiana religione, divinità e fede sono state spesso strumento di sostegno dei poteri forti, hanno giustificato azioni e crimini contro l'umanità e hanno contribuito a mantenere in condizioni di oppressione larghe fasce minoritarie della più ampia società indiana. Ma il loro impatto sull'assenza di risorse dei gruppi adivasi è ancora più letale: Jacinta Kerketta punta l'attenzione sulle distorsioni che il contatto con la moderna civiltà urbana ha prodotto nello stile di vita tribale e sottolinea come l'offensiva dei progetti di sviluppo non si limiti allo sfruttamento delle risorse forestali e dei suoi abitanti, ma stia erodendo anche la loro intera visione culturale. Le poesie di questa raccolta, oltre a riferirsi alle condizioni delle popolazioni indigene che si vedono private di acqua, foresta e territorio, mostrano le nefaste ripercussioni nel paese intero di un modello di vita e di sviluppo fondato sul profitto. Che sia la tendenza dittatoriale del potere o la propensione a usare la forza militare del paese contro il proprio popolo, nulla sfugge agli occhi della poeta.

Attraverso una selezione delle poesie di Jacinta Kerketta, nelle prossime sezioni si tratteranno alcune tematiche da cui emerge la sua visione dell'energia femminile. Le traduzioni italiane dalla lingua hindi, in gran parte inedite, sono tutte mie e mi piace dedicarle alla memoria di Anna Vanzan, una donna forte e indipendente di cui ho avuto il privilegio di essere amica.

Il patriarcato e le relazioni di genere

Il discorso adivasi sostiene con orgoglio e dignità che nelle società *indigene* o *tribali* dell'India i rapporti di genere sono egualitari e non esiste il patriarcato. Sebbene tale affermazione sia discutibile (Das Gupta 2015), è innegabile la differenza fra la disparità di relazioni di genere nelle comunità legate al sistema castale a maggioranza hindu delle pianure rurali e le pratiche e i valori relativamente egualitari presenti nei villaggi delle popolazioni delle foreste dell'India centrale e orientale (Shah 2018). In effetti, nelle società adivasi non si rilevano disuguaglianze di genere estreme, anche se pratiche patriarcali, comprese alcune inquietanti come la caccia alle streghe, sono diffuse nelle comunità adivasi (Sinha 2015). In genere vi sono meno restrizioni alle libertà delle donne rispetto alla maggior parte degli altri settori della società indiana. Per esempio, la divisione del lavoro non è rigida, non si pratica l'isolamento delle donne, il matrimonio per scelta è la norma e le vedove possono risposarsi. In un paese con uno squilibrio demografico abissale - nel 2011 il rapporto femmine-maschi nell'infanzia nella popolazione adivasi era di ben 957 su 1000, rispetto ai soli 918 su 1000 dell'intera cittadinanza indiana (Rondinone 2004) - le comunità adivasi si distinguono per non aver

traccia di aborto selettivo e ciò comprova che le donne e le ragazze siano valorizzate nelle società adivasi.

Jacinta Kerketta riflette se e come un tessuto democratico indigeno e un relativo egualitarismo di genere possano essere mantenuti di fronte ai cambiamenti strutturali che si sono verificati nel mondo adivasi a seguito delle migrazioni verso aree urbane e del sempre maggiore intervento di attori esterni nelle comunità di villaggio (Das Gupta 2013). Nella poesia *La distruzione delle istituzioni adivasi* (*kyom miṭāe gāe akhḍā dhumkurīyā*, Kerketṭā 2022: 84-6) si denuncia la scomparsa di istituzioni che promuovevano la socializzazione giovanile senza distinzione di genere. Si tratta di dormitori di villaggio chiamati *dhumkurīyā* in kurukh, *gitiḥ-orā* in mundari-santhali e *goṭul* in gonda, che fungevano da centri di studio e ritrovo informali dove in orario serale ragazzi e ragazze ricevevano una formazione socio-culturale, politico-economica e religiosa e anche sui costumi della vita collettiva. Dopo aver trascorso le serate praticando musica e danze e ascoltando gli anziani che parlavano di religione e narravano storie tradizionali, ragazzi e ragazze vi trascorrevano la notte. Nelle vicinanze sorgeva l'*akhṛā*, un edificio che fungeva da luogo di ritrovo e anche da palco per le danze. Questi edifici sono oggi perlopiù obsoleti a causa dei cambiamenti introdotti da fenomeni migratori, per l'impatto di pratiche religiose formali e a seguito dell'incoraggiamento che il governo ha dato, sia in epoca coloniale che nell'India indipendente, al sistema scolastico formalizzato. Inoltre, agli occhi di intellettuali e mediatori culturali che lavorano in un quadro positivistico, i dormitori giovanili rappresentano arretratezza e promiscuità. Da ciò deriva la violenza epistemica che ha portato all'erosione di pratiche e istituzioni tradizionali e oggi giorno la socializzazione della gioventù si modella emulando la società maggioritaria, con la conseguente accettazione di un modello femminile sottomesso.

La distruzione delle istituzioni adivasi

lei vuole

muoversi, chiacchierare in compagnia

avere le proprie opinioni

essere in disaccordo

ma come può essere possibile?

quando sente

che i loro sguardi penetranti

sono incollati solo sul suo corpo

loro stanno leggendo il corpo, stanno ascoltando il corpo

stanno misurando il corpo

vedono una donna solo

come carne

*si guardano bene dall'ascoltare
o capire davvero le donne
formano generazioni future
che sanno solo che
prima del matrimonio è peccato
per le donne ridere o parlare
la donna che ride e conversa
a loro sembra disponibile
e senza sapere se lei acconsente
si avventano su di lei come animali*

*quelli che non lo fanno gridano
"vedere la bellezza di una donna è una maledizione"
e sono contro le vesti succinte*

*generazione dopo generazione
formano delle bestie
fanno mercato del corpo delle donne
dichiarandole nient'altro che pezzi di carne
insegnando sulla carne di quale casta
la loro casta ha il diritto
di avventarsi*

114

*perché erano tutti decisamente contrari a
akhrā, dhumkurīyā, gitiḥ-orā, goṭul?
che razza di istituzioni erano queste
che mettevano insieme uomini e donne
che consideravano il corpo con dignità
che insegnavano a muoversi, danzare, cantare insieme?*

*nelle proprie festività
ogni volta invitano la figlia di qualche povero dalle baracche
la trasformano a forza in una "cortigiana"
le persone esperte si avvicinano e chiedono
chi sono questi che tenendosi per mano
al ritmo di tamburi e percussioni
danzano tutta la notte?*

*prima si sbalordiscono poi gridano
capendo le donne*

*come le si può violentare?
ascoltando le donne
il loro grido come potrà restare inascoltato?
la loro anima come potrà senza pietà
essere schiacciata?
insomma, come le potranno
annientare?*

*loro vogliono
che continuino a nascere uomini
duri, crudeli e sordi
perciò un giorno hanno eliminato
dai villaggi dhumkurīyā,
gitiḥ-orā, goṭul e akhrā (ibidem).*

Jacinta Kerketta denuncia la cultura che promuove una concezione della donna come puro oggetto sessuale e riproduttivo da tenere sottomessa e giustifica la violenza maschile nei suoi confronti, sottolineando come modelli educativi alternativi possano impedire la costruzione di una teoria dell'alterità e permettere una più serena coesistenza dei generi. Il problema è la concezione dicotomica di maschile e femminile, che socializza ragazzi e ragazze separatamente in base a norme di genere basate su convenzioni rigide ed esclusive. Parafrasando la famosa definizione di Simone de Beauvoir nell'opera femminista per antonomasia, *Il secondo sesso*, Jacinta Kerketta sostiene che uomo non si nasce, ma si diventa:

Io non sono nato uomo
*io non sono nato uomo
questa società fa di me un uomo
la femminilità dentro di me fin dall'infanzia
viene uccisa
così si forgia un uomo (maiṃ puruṣ paida nahīṃ hotā, Kerkeṭṭā 2022: 171).*

Il dominio maschile viene assicurato socializzando la gioventù con un determinato sistema di convinzioni che, una volta introiettato, diviene *habitus*, ossia un insieme di abitudini, valori e certezze che vanno a plasmare la forma mentis degli individui, cristallizzandosi secondo quanto è percepito come ordine "naturale" delle cose (Bourdieu 2009). Questo genera il capitale culturale della società patriarcale per cui ogni essere umano - *spontaneamente* e in maniera spesso inconsapevole - riproduce i meccanismi della società patriarcale in cui è immerso, perpetuandola. Per Kerketta alla base della disuguaglianza di genere non c'è differenza naturale o biologica in abilità

o temperamenti, ma il tentativo culturale di spiegare o controllare il ruolo centrale delle donne nella riproduzione e propone l'interpretazione psicoanalitica che postula un'universale paura maschile verso i poteri riproduttivi femminili:

Paura

*le donne danno vita a energie infinite
sotto forma di bambini
trasformano il loro sangue in latte
per nutrirle
perché nella vita possano creare
qualcosa di nuovo, di bello, di puro.
queste energie crescono
diventano forti
e per prima cosa
vogliono por fine alle donne.
la paura di non poter generare
non può generare su questa terra altro
che paura (ḍar, Kerketta 2018c: 24).*

116

L'ipocrisia della religione istituzionalizzata permette di dividere i codici di moralità sessuale, giustificando la cultura dello stupro. Nel meccanismo del patriarcato la differenza di sesso biologico viene trasformata in una differenza di ruoli di genere, assegnando gli uomini alla produzione, al lavoro e alla vita pubblica, e le donne alla riproduzione, al lavoro di cura e alla sfera domestica. A sua volta, questa differenza di genere istituisce un'asimmetria tra uomini e donne, crea una gerarchia e stabilisce modelli e ruoli più o meno fissi a cui un maschio veramente maschio o una femmina del tutto femmina si devono uniformare. I soggetti che si pongono fuori da questa norma, le persone che non corrispondono a quel modello di mascolinità o femminilità, coloro che non obbediscono o cercano di resistervi, diventano individui che è lecito umiliare, aggredire, giudicare, colpevolizzare e delegittimare.

Le istituzioni che sostengono il patriarcato, come la religione, contribuiscono a rafforzare questa situazione. I modelli patriarcali funzionano sia attraverso la coercizione sia attraverso il consenso. La supremazia maschile ruota attorno a nozioni idealizzate di abnegazione femminile che si trasmettono grazie a cultura popolare, rituali e varie forme di indottrinamento religioso. Un atteggiamento oblativo porta in effetti merito religioso e approvazione sociale, ma è anche una risposta acquisita a una serie di circostanze di coercizione e subordinazione, di cui diventa a sua volta una giustificazione (Liddle e Joshi 1986: 203). Nella poesia *Il dio delle donne* Jacinta Kerketta affronta il tema del ruolo della religione nel perpetuare pregiudizi di genere e oppressione nei confronti delle donne:

Il dio delle donne

*per salvarmi dalla violenza
di papà e del fratello io fin dall'infanzia
mi ancorai al dio di Mamma
ora se avesse fermato la mano del fratello
levata per qualsiasi motivo
sarebbe stato il miracolo più grande*

*pian piano ogni violenza per noi
divenne una prova mandata da dio
e la speranza di cambiare le cose
la forza di stare in salvo
io continuai a vivere con l'aiuto di dio
e la mamma continuò a prender botte con la fede nel signore*

*io cominciai a crescere
e la mamma a invecchiare
avevamo ancora entrambe lo stesso dio
il guadagno del lavoro di mamma
se lo intascava ancora mio fratello
e alla sera papà
ubriaco inveiva contro di lei
lui non cambiò mai
e la mamma non ebbe mai giorni migliori*

*io dissi addio a quel dio
e mi domandai
perché il dio che sta dalla parte di tutti
si fa carico delle donne?*

*perché la donna ha il maggior numero di dei
e nemmeno uno di loro serve a qualcosa?
per tutta la vita li venera costantemente
e poi se ne sta trasformata in un idolo per tutta la vita
per sopportare di essere venerata e sottoposta a violenza?
(striyoṃ kā īśvar, Kerkeṭṭā 2022: 26-7).*

In questi versi conclusivi Kerketta allude al concetto di *shakti* (*śakti*), il potere divino femminile che anima il cosmo, largamente condiviso in ambito hindu, e al grado in cui le donne umane sono associate alla *shakti*. Il fatto che le donne abbiano un rapporto stretto e unico con la *shakti* è ampiamente accettato, ma fornisce conforto psicologico alle donne come esaltazione del femminile in una rete di simboli religiosi

prevalentemente patriarcali, non come strumento per stabilire pari diritti per le donne (Gross 2000: 107), poiché è proprio questo rapporto con il potere che deve essere controllato attraverso la subordinazione delle donne (Erndl 2000: 95).

La socializzazione separata è dunque uno degli strumenti principali per garantire il controllo delle ragazze. Nella poesia *Ragazza che gioca nel fango* si evidenzia il prezzo psicologico che le fanciulle devono pagare poiché prima dell'adolescenza vengono isolate dai loro compagni di gioco e relegate all'interno della casa dove sono addette ai lavori domestici, mentre i ragazzi possono continuare a godere della libertà di giocare e muoversi all'aperto:

Ragazza che gioca nel fango

*i bambini giocavano con la terra e il fango
un giorno lei fu tirata via, separata da loro
lei chiese: perché non posso più giocare con loro?
le dissero che quelli con cui stava giocando
a fare la casa e cucinare
sono tutti ragazzi e lei è una ragazza*

*dal salvadanaio a forma di pappagallo
tirarono fuori tutti i soldi
le pentole, ciotole, tazzine, piatti di coccio
che aveva comprato alla fiera
a mezz'ora di cammino
vennero un giorno tutti gettati in un angolo
e lei cominciò a lavare piatti bicchieri e pentole vere
la gente ripeteva "che brava ragazza è
tutti dovrebbero avere una figlia così
che lava tutto il giorno la casa, i piatti sporchi
che spazza e cucina riso per tutti"*

*dal graticcio della finestra lei guardava di continuo
i ragazzi che giocavano in compagnia
tutti loro stavano diventando grandi
stavano diventando adulti
uscivano
tenendo in braccio una bambina paffuta e facendola giocare
solo lei era stata lasciata indietro
coltivando il sogno di giocare ancora con la terra
di fare una casa di sabbia, di cucinare riso di fango
(Dhūl mem̄ kheltī laḍkī, Kerkeṭṭā 2022: 113).*

L'alterità delle donne

La costruzione dell'adivasi come esotica alterità culturale è un processo che ha radici profonde, non ultimo nello sguardo antropologico che vede gli individui di questi gruppi sociali solo come soggetti culturali e li esclude come agenti storici (Sebastian 2015). Ciò ha un effetto particolarmente deleterio poiché favorisce la creazione di stereotipi riguardo alle donne, che sono generalmente intrappolate in rappresentazioni sessualizzate. Infatti, le ragazze adivasi educate in un contesto di relativa parità di genere hanno comportamenti che vengono fraintesi come libertà di costumi e disponibilità sessuale da coloro che sostengono un modello femminile subordinato. In *Le ragazze adivasi* Kerketta riflette su come lo sguardo normalizzante porti alla riduzione del soggetto adivasi a un oggetto o a un feticcio anche nelle rappresentazioni iconiche o letterarie, in particolare quando si tratti di personaggi femminili:

Le ragazze adivasi

in una poesia che passa attraverso un villaggio adivasi

alcune persone cercano

la schiena nuda di una donna adivasi che si lava nel fiume

una giovane ragazza che torna a casa tutta bagnata

il suo corpo intero avvolto in una stoffa

e alcuni cercano nella poesia goṭul

dhumkuṛiyā, gitih-orā

e persone che danzano tutta la notte attorno al fuoco

un petto che brilla come oro nella luce fioca

e una sfavillante risata spensierata

la mattina, silenziosi dietro il muro

guardano fuori due occhi di fanciulla timorosa

che al vedere uno sconosciuto

si ritrae in casa

quando poi lei esce piano piano

ride, chiacchiera

e ridendo a ogni parola

tocca la spalla di lui

e allora lui intende che

questa spontaneità è disponibile

e si volta e comincia a passare

le dita sulla schiena di lei

*anche molti anni dopo nel suo sonno famelico
lui cerca la schiena di quella ragazza
la sua mano che gli tocca la spalla a ogni parola
una spensieratezza
una spontaneità
che lui sempre intende come disponibilità*

*si sveglia dal sonno e si meraviglia
di non trovare più in alcuna poesia
una ragazza così
la poesia fa rotolare sulla sua schiena una risata
spezza le sue luride dita
e grida
smettila di cercare ragazze adivasi nella poesia!
(ādivāsī laḍkiyām, Kerkeṭṭā 2022: 105-6).*

La società esercita una censura nei confronti delle ragazze esuberanti e assertive, che esprimono liberamente le proprie opinioni, ma secondo Jacinta Kerketta nessuna repressione può mettere a tacere la voce delle donne, come si legge in *le ragazze che fanno rumore*:

120

Le ragazze che fanno rumore

*parlano molto quelle che fin dall'infanzia
hanno ricevuto questo mantra
"solo le ragazze tranquille sono le migliori"
e per influsso di questo mantra non appena raggiunta l'età della ragione
cominciano a sigillarsi la bocca
cominciano a setacciare ghiaia dal brodo della lingua
cominciano a bruciare lentamente le parole mutilate
nel forno che arde da qualche parte dentro di loro
e prima di uscire di casa
si mettono sul petto 'lo scialle della brava ragazza'*

*quando osservo a lungo
il volto delle ragazze che parlano molto
in una lingua completamente diversa
loro mi dicono "uhhh!
ma queste che cosa continuano a cianciare?"
loro sono le stesse persone
che uccidono gli uccelli*

*solo perché
non riescono a capire il loro linguaggio
e dicono che il loro cinguettare, parlare, gridare
è solo "far rumore"*

*se si parla molto si crea inquinamento acustico
così dicendo
in nome dell'igiene le censurano
perché loro parlando parlando dicono tutta l'amara verità
ma ragazze e uccelli
dovunque nascano parleranno molto
il mondo continuerà a raccontare il loro "rumore"
e loro continueranno a far rumore (şor macātī laḍkiyām, Kerkeṭṭā 2022: 111-12).*

Che ogni individuo possa esprimersi liberamente e realizzare le proprie aspirazioni senza distinzione di genere è una cosa naturale e chi lo nega non può ritenersi pienamente realizzato nella sua umanità:

Ma che gente è?

*che gente è quella
che chiama puttane le ragazze che fanno domande?
sono le stesse persone
che quando nascono sulla terra
non diventano del tutto esseri umani (ve kaun log haiṃ?, Kerkeṭṭā 2022: 129).*

121

Violenza sistemica e violenza domestica

Nel contesto culturale patriarcale la sopraffazione delle donne è sistemica e strutturale e le sue forme di espressione sono molteplici e trasversali. La violenza pervade tutti gli ambiti di vita, dal contesto lavorativo all'ambiente domestico, dai luoghi di formazione a quelli di socializzazione, dalla sfera economica a quella politica e istituzionale. L'oppressione e la disuguaglianza di genere sono strutturali, poiché funzionali alle logiche del sistema di potere maschile che nei secoli ha permeato, materialmente e simbolicamente, la cultura e le relazioni pubbliche e private. Tale sistema, a sua volta, risponde alle logiche di accumulazione del profitto e ai rapporti di sfruttamento radicati nella società più ampia. Molti studi hanno dimostrato che, a causa dei progetti di dislocazione e sfollamento che colpiscono principalmente le popolazioni adivasi, le donne si devono far carico di ulteriori oneri in aggiunta alle incombenze che già spettavano loro. L'aggravio si registra in particolare in ambiti quali la salute, i servizi igienici, l'alloggio, l'elettricità, l'acqua, la sicurezza del lavoro, la sicurezza alimentare, eccetera. A ciò si sommano altri gravi danni quali il disagio psicologico e lo shock

culturale (Pandey e Rout 2004).

Come innumerevoli donne indigene in tutto il mondo, molte donne adivasi sono in prima linea nella lotta contro l'estrattivismo selvaggio con l'obiettivo di proteggere la loro terra. Tuttavia, ciò le pone in una posizione vulnerabile, poiché la repressione politica che devono affrontare è spesso di natura sessuale. Inoltre, molte donne adivasi devono affrontare ulteriori discriminazioni e violenze per mano dei membri della loro stessa comunità, poiché l'accusa di stregoneria è spesso usata per prendere di mira non solo donne sole e deboli, ma anche donne attive a livello di comunità per contrastare l'espropriazione delle terre in corso in nome dello sviluppo dello stato indiano.

La rappresentazione delle persone adivasi è in generale legata agli stereotipi del buon selvaggio ingenuo o sempliciotto da una parte, mentre dall'altra l'esotico e l'alterità esercitano sempre un certo fascino sul pubblico scopofilo. In *Jamunī, chi sei tu?* Jacinta Kerketta ci mette di fronte all'imperante sguardo oggettivante, feticista e normalizzante dei media, che cancella l'individualità della protagonista Jamuni e crea un'immagine stereotipata vittimizzando le donne adivasi nel loro complesso:

Jamunī, chi sei tu?

o Jamunī, guarda!

ogni giorno del tuo dolore ora

è esposto al mercato delle notizie.

*dal locale all'internazionale le tue sofferenze
vendono proprio bene!*

tuo marito che ti picchia,

il vicino che ti molesta,

la gravidanza indesiderata di un amante,

il tuo assassinio,

oppressione, tortura,

diventano prelibati ingredienti di notizie sensazionali

per il commercio della tua sofferenza.

ogni giorno nei notiziari

alla radio, in tv, su internet

tu le vedi, leggi, ascolti

muta, assorta, in casa tua.

e pensi che in mezzo a tutto ciò

tu sei finita in secondo piano.

sofferenza, notizia, essere umano...

Jamunī, chi sei tu alla fine?

(Jamunī tum ho kaun?, Kerkeṭṭā 2018a: 142-43).

Una combinazione di diverse condizioni rende le donne adivasi particolarmente vulnerabili. La migrazione verso i centri urbani più grandi è spesso un tentativo di sfuggire a povertà e violenza. Come è noto, i territori adivasi sono ambiti per la loro ricchezza di minerali come bauxite, carbone e minerale di ferro e i progetti di sviluppo sostenuti dallo stato indiano prevedono esproprio di terre e deportazioni. La resistenza delle popolazioni locali ha scatenato una violenta repressione da parte delle forze militari e di polizia dello stato centrale, che prendono di mira non solo le donne che effettivamente partecipano alle proteste, ma la popolazione femminile in generale. Infatti, ciò contribuisce a mettere a tacere la comunità nel suo complesso, perché violare le donne significa violare l'onore della comunità intera.

Spesso quando una donna, specialmente se giovane, non trova nel luogo di origine il necessario per mantenersi, finisce per entrare nel lavoro domestico o nel lavoro sessuale. Esistono agenzie di lavoro sessuale e domestico che cercano specificamente ragazze giovani e perfino bambine che provengono da condizioni talmente disagiate che accettano qualunque condizione senza neppure negoziare, se non per la cifra di cui hanno bisogno per sopravvivere. Il traffico di donne indigene, soprattutto nei servizi domestici, riguarda le ragazze e bambine che vengono mandate a lavorare in case di casta e classe superiore in condizioni terribili (Kumari 2021). Un ulteriore fattore che contribuisce alla loro sfruttabilità è la loro condizione di clandestinità quando si trovano nei grandi centri urbani, in quanto non possiedono i documenti richiesti per l'accesso alla cittadinanza in un particolare stato.

Jacinta Kerketta propone una critica della società contemporanea che in nome del profitto mercifica e consuma qualunque cosa, creando ambienti urbani violenti e rapaci, nei quali la condizione femminile diventa ancor più fragile, come avviene in *Il naso della città*, di cui si presenta un passaggio:

Il naso della città

*[...La città] non riconosce
L'odore degli esseri umani
Perciò fin da lontano annusa
Per le strade e i vicoli,
A gruppi o da sole
L'odore delle ragazze che passeggiano
E le carica all'improvviso
Come un branco di cani
Che ha adocchiato
Un pezzo di carne.*

*Lei riconosce bene
L'odore di un feto femminile*

*Come riconosce
L'odore della polvere
L'odore del ferro
L'odore della polvere da sparo
L'odore della carne
L'odore del sangue.*

*Ma l'odore della terra
L'odore della pioggia,
L'odore degli alberi,
l'odore della foresta
l'odore degli umani
esistono solo nella sua immaginazione. [...] (śahar kī nāk, Kerketta 2018c: 58-63).*

Rispettabilità e amore

Nonostante l'India sia una potenza economica in ascesa, in generale nella società le ragazze non vengono valorizzate e sono spesso considerate un fardello per la famiglia. Infatti, a parte rare eccezioni, quando una giovane si sposa, il matrimonio deve essere finanziato con la dote e la ragazza lascia la casa dei genitori per vivere con la famiglia del marito. I ragazzi, invece, rimangono in famiglia e al momento del matrimonio acquisiscono la dote della sposa. Quando diventano adulti, ci si aspetta che si prendano cura delle generazioni più anziane e che le sostengano finanziariamente. Per questo motivo, dal punto di vista economico conviene che le ragazze in giovane età lascino presto la famiglia di origine. Le organizzazioni umanitarie stimano che dai venti ai 65 milioni di persone indiane passino per le mani dei trafficanti di esseri umani in un momento della loro vita. Il novanta per cento di loro rimane all'interno dei confini nazionali dell'India e la maggior parte è di sesso femminile e di età inferiore ai 18 anni. Si stima che in India milioni di bambini e bambine vivano in stato di schiavitù. Lavorano nei campi, nelle fabbriche, nei bordelli e nelle case private, spesso senza retribuzione e senza alcuna possibilità di fuga. La maggior parte di loro viene venduta o affittata dalle proprie famiglie. Il traffico delle ragazze in schiavitù domestica o sessuale avviene spesso dopo che i loro genitori le hanno fatte sposare illegalmente.¹

In *La scelta dello sposo* Jacinta Kerketta evidenzia che nella società patriarcale le fanciulle e le donne non sono altro che merce di scambio e che le istituzioni come il matrimonio contribuiscono a mantenere le relazioni fra uomo e donna improntate a una costante sopraffazione nei confronti del genere femminile:

1 - The Global Slavery Index 2023 (2023) <https://www.walkfree.org/global-slavery-index/> (ultimo accesso 11 ottobre 2023); 2023 Trafficking in Persons Report: India, US Dept of State (2023) <https://www.state.gov/reports/2023-trafficking-in-persons-report/india/> (ultimo accesso 11 ottobre 2023)

La scelta dello sposo

*spinto dall'abitudine
un negoziante
andò al mercato
a vendere la figlia sedicenne.
in realtà
aveva vinto la ragazza barando ai dadi.
aveva tenuto nascosto al mondo il suo segreto,
aveva detto a tutti che era sua figlia.
inscenò una farsa di amore paterno
non poteva certo dire al mondo
che stava facendo i preparativi
per la vendita della figlia!
perciò, appena la ragazza
compi sedici anni
chiamò l'affare "matrimonio".
dapprima, tra le mura domestiche,
cercò di convincerla a sposarsi con la forza.
quando lei rifiutò, la minacciò per bene.
lei continuò a resistere
e allora la rinchiuse dentro casa,
la imbavagliò
e le fece indossare la veste da sposa
poi, dopo aver decorato l'intera città come una sposa,
invitò tutti alla cerimonia della scelta dello sposo.
ma la gente sa la verità.
e così, gettando acqua sul fuoco del dissenso
che si diffondeva in tutta la città,
si apprestò a ricevere sposi
provenienti da tutti i paesi del mondo (svayamvar, Kerketta 2018c: 110-14).*

Una volta entrata nella relazione coniugale la donna deve attenersi ai modelli di rispettabilità imposti dalla società dominante. Le donne indiane si confrontano costantemente con comportamenti e pratiche specifiche della cultura, come l'ideologia dell'intrinseca *impurità* femminile, le nozioni romanticizzate della *pativrata*, la moglie devota che si sottomette totalmente alla volontà e al benessere del marito/divinità e della sua famiglia. Servire il marito, indipendentemente dal suo comportamento, è considerato il supremo dovere religioso della donna, la cui esistenza si definisce e si misura esclusivamente in base al comportamento oblativo nel matrimonio. A ciò si aggiungono varie forme di clausura femminile e le ben note istituzioni della dote e del matrimonio combinato.

Nelle società subalterne dalit e adivasi questo modello non è scontato, ma data la progressiva hinduizzazione in atto, anche in queste comunità è in continua crescita l'adozione di nozioni di femminilità generalmente diffuse in India.

L'idea che le donne tribali siano "più libere" rispetto alle loro controparti hindu o musulmane ha una lunga storia e persiste anche nell'era contemporanea. Le donne delle *scheduled tribes* certamente godevano di diritti in base alle leggi consuetudinarie precoloniali, che tuttavia sono stati erosi dapprima, in epoca coloniale, con la codificazione delle tradizioni legali e in seguito con l'istituzione di codici civili separati per gruppi religiosi (Arunima 1996; Agnes, Chandra e Basu 2004). Fra le garanzie perdute si annoverano per esempio le norme consuetudinarie che tutelano la proprietà e la facoltà di contrarre e sciogliere matrimoni. In generale, la libertà decisionale e di azione delle donne adivasi nelle pratiche relative al sesso e al matrimonio è diversa da quella delle donne hindu o musulmane, come si evince, per esempio, dalla discussione di Alpa Shah (2010) sulla vita nelle fornaci di mattoni in Jharkhand. Tuttavia, piuttosto che postulare una loro differenza essenziale, si deve riconoscere che anche nelle società adivasi le donne sono di solito in posizioni decisionali più deboli rispetto agli uomini, poiché la loro "libertà" deve spesso essere sancita dagli uomini (Unnithan-Kumar 1997, 2000).

Kerketta analizza spesso le relazioni fra uomo e donna ponendo l'accento sui sentimenti individuali, dal punto di vista femminile. Nella sua poesia è presente con forza la dimensione collettiva, che corrisponde perfettamente al discorso generale sulla letteratura adivasi secondo cui l'identità tribale è decisamente dominata dal senso della collettività e del clan di appartenenza. Tuttavia, la sua produzione poetica sottolinea l'intersezionalità fra soggettività e collettività, discostandosi dalla completa negazione dell'espressione soggettiva di coloro che riconoscono come caratteristica esclusiva della scrittura adivasi la *sāmūhik ānubhūti*, ovvero un'espressione del gruppo (Consolaro 2018).

Il componimento *Il legame della scriminatura vermiglia* (*siṃdūr kā rīstā*, Kerketta 2018a: 148-51) esprime la solitudine e il senso di soffocamento di una donna imprigionata in una relazione insoddisfacente, con una sensibilità che vale a tutte le latitudini, anche se qui è espressa attraverso un elemento culturalmente marcato come il sindur (*siṃdūr*), la polvere cosmetica di colore rosso vermiglio che viene applicata dal marito lungo la scriminatura dei capelli della sposa per la prima volta il giorno del matrimonio come simbolo della sua devozione. Che la scelta di una donna di tingersi la scriminatura sia dovuta a ragioni storiche, spirituali o medicinali,² l'obiettivo finale è quello di compiacere gli uomini, che si tratti di un marito o del più ampio patriarcato. Per questo, dall'inizio del XX secolo, con la decolonizzazione e la diffusione dei movimenti femministi, questa pratica è stata rifiutata da coloro che la ritengono un simbolo del controllo patriarcale.

Il legame della scriminatura vermiglia

*ogni mattina lei si alza
e raccoglie dalle pieghe del letto
frammenti di una relazione a pezzi.
il marito esce per andare al lavoro
e lei raccoglie la legna
della desolazione sparsa per la casa
e prova a riattizzare un fuoco
cercando scintille di calde emozioni
nella cenere di una relazione ormai fredda.
il fumo che si leva dal fuoco
in mezzo al nero silenzio
come un filo bianco attorno al suo collo
le stringe la gola.
lei tossisce, ansima, soffoca in silenzio.
sullo sterile suolo dell'amore
con la società come testimone
aveva stretto un legame con il filo della dedizione.
per quella stessa società
ora continua a custodire in silenzio
i legami ormai consunti.
seppellendo la verità dentro di sé
ora sta sola
sulla riva di sogni e sensazioni,
e con un po' di illusione, grattata via dalla scatoletta di sindūr,
ogni giorno in silenzio
si decora la scriminatura dei capelli.*

127

In *Compagni di viaggio* Kerketta propone un modello di coppia fondato sulla reciprocità e sull'eguaglianza di genere, che dipende dall'impegno di entrambe le persone che instaurano una relazione.

Compagni di viaggio

*guarda là il mio matrimonio come una medaglia
è appeso alla parete da molti anni
e tu da dietro quella medaglia di tanto in tanto
sbuchi fuori come un ospite*

*una volta io pensavo
che in amore "io" fossi diventata te e tu "me"*

*ma una mattina mi svegliai e il tuo "me"
se n'era andato
e il mio "me" solo
era rimasto qui agonizzante
nello strazio che "noi" non poteva essere*

*che cosa volevo?
volevo che tu camminassi da solo
e che anche io camminassi da sola
eppure entrambi camminassimo insieme
che io vedessi il mondo a volte da una prospettiva maschile
e a volte tu da una prospettiva femminile
che a volte tu mi conoscessi come me
a volte io ti conoscessi come te
a volte gli occhi di entrambi vedessero qualcosa
e noi saltassimo di gioia*

*ma cammina cammina tu rimanesti un viaggiatore
e anche io diventai una viaggiatrice
mi chiedo perché nel nostro viaggio
non siamo riusciti a diventare compagni di viaggio (sahyātrī, Kerkeṭṭā 2022: 123).*

128

Ecofemminismo e lotta

Come dichiarato dal manifesto di Ranchi nel 2014, alla base della letteratura adivasi ci sono l'identità adivasi e idee come eguaglianza, collettività, simbiosi, comunione e concordia, che scrittrici e scrittori adivasi si impegnano a proteggere e salvaguardare (Miṅṅā 2017: 100-102). Questa scrittura esprime un senso olistico di gratitudine verso l'universo; riconosce la terra come madre e si impegna a salvaguardarla e proteggerla; non discrimina in base a colore, etnia, sesso, religione eccetera ed è radicalmente schierata contro ogni tipo di disuguaglianza e a favore della diversità linguistica e culturale. Spesso nelle poesie di Jacinta Kerkeṭṭa questi elementi sono declinati attraverso la creazione di potenti figure femminili caratterizzate da una forte propensione per l'atteggiamento di cura, come si vede in *La cura (Parvāh, Kerkeṭṭa 2018c: 160-61)* e *La casa di una donna (aurat kā ghar, Kerkeṭṭā 2022: 115-16)*:

La cura
*mamma,
perché perlustri la foresta
tutto il giorno
sali sulla montagna*

*e torni a casa tardi la sera
per una sola fascina di legna?
la mamma risponde:
batto palmo a palmo la foresta
salgo sulle montagne
vago tutto il giorno
per cercare legna secca.
non voglio tagliare un albero vivente! (Parvāh, Kerketta 2018c: 160-61).*

*La casa di una donna
Champa si alza molto presto
si mette a lavarsi il viso
nel fumo che si alza
dalla stufa a legna
e il suo uomo continua a dormire
finché l'ubriachezza della notte non svanisce*

*lui si alza e se ne va dimentico
a contare i pesci intrappolati
nella rete posta alla svolta del campo
e fino a sera resta là, da qualche parte
incollato alla fiaschetta di liquore
quando torna rovescia
insulti su Champa*

*Champa si era solo rifiutata di dormire
la notte con il marito che la picchia
e lui la mattina andò per il villaggio a proclamare
ecco, mia moglie non dorme con me
lei quel giorno sente per tutto il villaggio mormorare
che lei sarà invischiata con qualche altro uomo*

*quando io chiedo
Champa, per chi sopporti tutto questo?
lei risponde
ma dove posso andare, abbandonare tutti questi bambini?
Sul marciapiede della stazione
all'ombra di qualche albero
o al riparo di un ashram
si può trovare tutto
ma non si può trovare una casa [...] (Aurat kā ghar, Kerkeṭṭā 2022: 115-16).*

Anche gli uomini possiedono questa capacità, ma il patriarcato li ha programmati per negare l'elemento femminile che è presente in essi. Per questo è necessaria una rivoluzione culturale, come si vede in *la metà femminile* (ādhī strī, Kerketta 2018c: 161-62) e *io divento terra* (pṛthvī ho jātā hūm, Kerkeṭṭā 2022: 158):

La metà femminile

*quando la metà uomo dentro di me
combatte per i diritti
della donna che c'è dentro di me
la metà donna che c'è dentro di te
spintona da parte l'uomo dentro di te
e viene avanti a sostenermi (ādhī strī, Kerketta 2018c: 161-62).*

Io divento terra

*vagando in tutte le tue direzioni con amore
io uomo divento terra
divento un po' donna (pṛthvī ho jātā hūm, Kerkeṭṭā 2022: 158).*

La resilienza sembra essere la qualità che caratterizza le donne da tempo immemorabile e che, unitamente alla loro capacità di accudire, fa di esse le vere eroiche protagoniste della storia, sebbene ciò sia taciuto nella narrazione ufficiale. Ciò è ben espresso in *la forza che c'è in te* (tumhāre yoddha hone kī kahānī, Kerkeṭṭā 2018a: 154-57), dove la protagonista è una donna adivasi il cui nome, Sāmvarī, significa "di carnagione scura". In antitesi agli stereotipi della femminilità promossi dalla società egemone patriarcale, la carnagione scura diventa qui metafora di bellezza sia esteriore sia interiore, e le cicatrici sul suo corpo segnalano una forza che aspetta solo di essere portata all'attenzione del mondo:

La forza che c'è in te

*o Sāmvarī, tu dalla pelle bruna!
che cos'è questa cicatrice sulla tua fronte?
un marchio rosso scuro
come sangue rappreso
sulla tua fronte.
una ferita
aperta da tanti secoli
che tu nascondi abilmente
decorandola con il vermiglio del sindūr.
ti soddisfa mostrare al mondo il simbolo
della tua felicità coniugale.
ma guarda bene, Sāmvarī, tu dalla pelle bruna!
sul corpo di lui quanti simboli*

*ci sono che riguardano te?
 c'è qualche segno
 che possa raccontare a coloro che verranno
 che tu sei una donna di grande valore?
 o Sāmvarī, dalla pelle bruna!
 perché mai hai imparato
 a nascondere con vesti di seta
 i mille segni dei suoi colpi
 che si intrecciano sul tuo corpo?
 le gocce di sangue che colano dai tuoi lividi
 quando diventeranno braci nel focolare della tua mente
 che col suo calore forgerà la spada delle tue memorie
 con cui inciderai nella roccia del futuro
 la storia dell'eroica donna che tu sei da sempre?» (ibidem).*

L'eroismo delle donne adivasi si manifesta in forma estrema nella loro partecipazione attiva alle lotte contro le forze che stanno attuando una sorta di genocidio delle popolazioni adivasi. Nell'India neoliberista le draconiane leggi antiterrorismo vengono utilizzate per mettere a tacere il dissenso e chi si oppone viene falsamente etichettato come esponente dell'insurrezione armata maoista, un conflitto in corso fin dal 1967 tra gruppi noti come naxaliti e il governo indiano.³ La corsa all'estrazione delle risorse minerarie è massicciamente concentrata in sei stati che ospitano 57 milioni di adivasi, i quali dipendono dalla terra per il proprio sostentamento e per il mantenimento dei propri siti sacri. I gruppi maoisti erano riusciti a mobilitare le popolazioni adivasi contro l'alienazione delle terre e gli sffollamenti, lo sfruttamento da parte di commercianti e usurai, e i frequenti abusi e molestie da parte dei funzionari forestali. Dopo il 2000, l'area abitata dalle popolazioni adivasi di Orissa, Jharkhand e Chhattisgarh divenne il nuovo epicentro della guerriglia maoista (Ganguly e Oetken 2013) e la violenza nella regione si intensificò fino a raggiungere livelli senza precedenti: al loro apice, questi gruppi dominavano in oltre 200 distretti del paese e i gruppi adivasi non solo fornivano alla nuova organizzazione maoista, il Communist Party of India (Maoist), un sostegno a livello locale, ma erano anche spesso coinvolti nel fuoco incrociato.

Fin dagli anni Sessanta le donne hanno partecipato in tutto lo spettro del movimento maoista come combattenti, sostenitrici, attiviste culturali e reclutatrici, sebbene sia oggetto di discussione che le donne all'interno delle formazioni maoiste godano di effettiva parità (Parashar e Shah 2016). Le agenzie governative, la polizia e le forze di sicurezza, che agiscono quasi sempre nell'impunità, sono ampiamente coinvolte nei tentativi di terrorizzare le popolazioni adivasi e in particolare le donne, che svolgono un ruolo centrale nella resistenza alla distruzione della loro terra da parte delle miniere e per questo vengono percosse, arrestate, violentate, imprigionate e uccise. Le

motivazioni che spingono le donne ad aderire al movimento maoista non sono molto diverse da quelle degli uomini: le condizioni di vita disperate che prevalgono nelle campagne indiane, lo sfollamento delle popolazioni locali dalle proprie terre a causa di progetti di grandi imprese, la povertà estrema e il timore di atrocità da parte delle forze di sicurezza e delle organizzazioni statali che stanno contrastando i ribelli.⁴ In *Le armi nelle mie mani* l'io lirico è un giovane guerrigliero che rievoca la scomparsa della madre combattente, rivendicando il diritto di lottare attivamente per difendere i valori della propria cultura e società.

Le armi nelle mie mani

*osservo come ogni giorno
la mamma uscire
ma oggi, invece di cestino e cavicchio,
in mano tiene
arco e frecce.
[...]*

*alla sera la mamma torna
con la testa fasciata
le bende bianche rosse di sangue rappreso.
io la osservo attentamente
tocco quel sangue rosso
e
anche i miei occhi si iniettano di sangue.
quel giorno la mamma mi prese in braccio
e disse solo queste parole:
"noi stiamo combattendo
per la nostra terra
e per salvare la nostra esistenza.
anche tu dovrai combattere dopo di me".*

*il giorno seguente imbracciando arco e frecce
la mamma uscì di nuovo.
venne la sera, ma lei non ritornò
[...]*

*solo molti anni dopo capii
che uscendo con arco e frecce
lei era partita
senza l'idea di ritornare.
oggi io lotto per conservare i sogni di mia madre.
[...]* (mere hathom mem hathiyār Kerketta 2018a: 60-5).

Tuttavia, Kerketta sostiene che le donne ricorrono alla violenza solo in casi estremi, poiché in loro prevale l'atteggiamento di cura e per questo prediligono la lotta non violenta:

Quando le donne combattono

*quando gli uomini combattono
fanno tutto a pezzi
e poi se ne vanno
se ne vanno al confine
se ne scendono in strada*

*ma quando le donne combattono
che cosa fanno?*

*combattono tenendo ogni cosa
bene in salvo
combattono prendendosi cura dei propri figli
li amano
perciò se loro non tornano a casa
scendono in strada
e si trasformano in una manifestazione a tempo indefinito
(*striyām jab laṛtī haiṃ*, Kerketta 2022: 127).*

133

Per Kerketta l'arma più efficace per combattere il patriarcato e le disuguaglianze è la scrittura. Riprendendo il titolo di una celebre antologia di poesia adivasi (Guptā e Ṭoppo 2015), la penna diventa una freccia capace di squarciare il muro di menzogne e far conoscere la verità. Solo alzando la propria voce come un grido di battaglia le popolazioni adivasi e in particolare le donne costringeranno la società a una presa di coscienza e si faranno promotrici di un vero cambiamento, contro le rappresentazioni distorte che si trovano nei media e nella letteratura mainstream.

In *sāheb! Come potrai ignorare?* (*sāheb! kaise karoge khārij?*, Kerketta 2018c: 80-3) la giovane poeta adivasi rivendica l'orgoglio della sua scrittura impegnata, che viene screditata da chi usa gli artifici letterari per sostenere i difensori dello status quo. Oggi la letteratura adivasi è ancora un fenomeno limitato, ma, come afferma *Ogni ragazza dovrebbe scrivere un'autobiografia* (*har laḍkī ko ātmakathā likhnī cāhiye*, Kerketta 2022: 119-20), quando tutte le donne impugneranno la penna la roccaforte del patriarcato e della società egemone crollerà.

sāheb! Come potrai ignorare?

sāheb!

tu puoi esporre con retorici abbellimenti
false e ipocrite questioni
ma che succederà il giorno in cui
una ragazza venuta in città dalla foresta
scriverà nelle sue poesie tutta la verità?

quella verità
che tu hai tenuta nascosta
sotto le copertine dei tuoi libri
l'oscenità della tua lingua
si rivela dai cenni e dalle allusioni che fai
appena scendi dal palco
le tue verità
che elabori col tempo
si trasformeranno in errori.

sāheb!

un giorno
una ragazza della foresta
esporrà con la sua nuda verità
tutti i tuoi discorsi
scriverà nelle sue poesie
come le tue guardie forestali
in nome di operazioni di perquisizione
hanno strappato le sue vesti,
in che modo il tuo esercito
butta giù le porte
ed entra nelle loro case,
come i bambini cominciano a imbracciare fucili
come se fossero gulli danda
e come i loro cuori
si riempiono di polvere da sparo.

sāheb!

un giorno
ogni ragazza della foresta
scriverà poesie
cosa dirai allora per ignorarle?
che dirai, sāheb?
oh, certo dirai
che questa non è poesia,
ma è giornalismo! (sāheb! kaise karoge khārij?, Kerkeṭṭa 2018c: 80-3).

Ogni ragazza dovrebbe scrivere un'autobiografia

quando potrò scegliere la mia libertà?

questa decisione è sempre stata nelle mani di nobiluomini

prima di decidere la distanza della scuola

nei vicoli giusti

cambiando il mio corpo in squallidi vicoli

ragazzi sputavano di continuo su di me come fossi paan

e io nascondendo con le vesti la loro saliva

tornavo a casa in silenzio

i nobiluomini di casa restavano zitti

non dicevano nulla contro gli sputi

si vergognavano dei miei vestiti

mi proibirono di uscire di casa

dicendo che le ragazze

macchiano il loro onore

continuarono a decidere

perfino della mia nascita

come se Mamma fosse una macchina

continuarono a indossare il manto della propria nobiltà

ogni tipo di ignobiltà riguardava le donne

continuarono a limitare solo le donne con qualche costrizione

e continuarono a tenere le donne fuori

dall'incappare direttamente nelle radici dei mali

il giorno in cui per la prima volta

le mie dita impararono ad afferrare la penna

insieme alla legna ardente della stufa

la penna mi disse all'orecchio sottovoce

un giorno ogni ragazza del mondo

dovrebbe assolutamente scrivere la sua autobiografia

perché è ora di scoperchiare il vaso dei nobiluomini

che decidono della libertà delle donne

(har laḍkī ko ātmakathā likhnī cāhiye, Kerkeṭṭa 2022: 119-20).

Alessandra Consolaro è Professoressa ordinaria in Lingue e letterature moderne del subcontinente indiano presso l'Università degli Studi di Torino.

Riferimenti bibliografici

- Agnes F., Chandra S. e Basu M. (2004), *Women and Law in India*, New Delhi, Oxford University Press
- Arunima G. (1996), *Multiple Meanings: Changing Conceptions of Matrilineal Kinship in Nineteenth- and Twentieth-Century Malabar*, in "The Indian Economic and Social History Review", vol. 33, n. 3, pp. 283-307
- Bourdieu P. (2009), *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli
- Consolaro A. (2018), *Sconfinamenti poetici: genere e identità nella scrittura hindi delle poete ādivāsī Jacinta Kerketta e Nirmala Putul*, in "DEP Deportate, Esuli e Profughe", vol. 38
- Das Gupta S. (2015), *Customs, Rights and Identity: Adivasi Women in Eastern India*, in "Anglistica AION", vol. 19, n. 1, pp. 93-104
- Das Gupta S. (2013), *"The eye of a diku is like the eye of a dog": Changing Role of Dikus in an Adivasi Society of Chota Nagpur under Colonial Rule*, in Biswamoy P. e Singh L. (a cura di), *Colonial and Contemporary Bihar and Jharkhand*, New Delhi, Primus Books, pp. 39-57
- Erndl K. M. (2000), *Is Shakti Empowering for Women? Reflections on Feminism and the Hindu Goddess*, in Hildebeitel A. e Erndl K. M. (a cura di), *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses*, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 91-103
- Ganguly S. e Oetken J. (2013), *Tribal Participation in India's Maoist Insurgency: Examining the Role of Economic Development Policies*, in William Ascher W. e Mirovitskaya N. (a cura di), *Development Strategies, Identities, and Conflict in Asia*, New York, Palgrave Macmillan US, pp. 99-123
- Gross R. M. (2000), *Is the Goddess a Feminist?*, in Hildebeitel A. e Erndl K. M. (a cura di), *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses*, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 104-12
- Guptā R. e Toppo M. (a cura di) (2015), *Kalam ko tīr hone do. Jhārkhaṇḍ ke ādivāsī hindi kavī*, Naī Dillī, Vāṇī prakāśan
- Jaffrelot C. (2019), *L'Inde de Modi: national-populisme et démocratie ethnique*, Paris, Fayard/CERI
- Kerketta J. (2022), *Īsvar aur bāzār*, Dillī, Rājkamal prakāśan
- Kerketta J. (2020), *Am̃gor/La Braise*, Paris, Banyan
- Kerketta J. (2018a), *Am̃gor/Brace*, Torino, Miraggi
- Kerketta J. (2018b), *Jārom̃ kī zamīn/Land of the roots*, New Delhi & Heidelberg, Bharatiya Jnanpith & Draupadi Verlag
- Kerketta J. (2018c), *Jārom̃ kī zamīn/Tiefe Wurzeln*, New Delhi & Heidelberg, Bharatiya Jnanpith & Draupadi Verlag
- Kerketta J. (2016a), *Am̃gor/Angor*, Kolkata, adivaani
- Kerketta J. (2016b), *Am̃gor/Glut*, Kolkata & Heidelberg, adivaani & Draupadi Verlag
- Kumari S. (2021), *Status of Tribal Domestic Workers in Jharkhand*, in "Economic and Political Weekly", vol. 56, nn. 26 e 27, pp. 20-3
- Liddle J. e Joshi R. (1986), *Daughters of Independence: Gender, Caste and Class in India*, London, Zed Books
- Miṇā, G. S. (2017), *Ādivāsī cintan kī bhūmikā*, Dillī, Ananya Prakāśan.
- Pandey B. e Rout B. K. (2004), *Development Induced Displacement of Women*, New Delhi, National Commission for Women
- Parashar S. e Shah J. A. (2016), *(En)Gendering the Maoist Insurgency in India: Between Rhetoric and Reality*, in "Postcolonial Studies", vol. 19, n. 4, pp. 445-62
- Rondinone A. (2004), *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*, Firenze, Firenze University Press
- Sebastian V. (2015), *Adivasis and the Anthropological Gaze*, in "Economic and Political Weekly", vol. 50, n. 40, pp. 35-43
- Shah A. (2018), *Tribe, Egalitarian Values, Autonomy and the State*, in S. Srivastava, Y. Arif e J. Abraham (a cura di), *Critical Themes in Indian Sociology*, New Delhi, SAGE Publications, pp. 225-39
- Shah A. (2010), *In the Shadows of the State: Indigenous Politics, Environmentalism, and Insurgency in Jharkhand, India*, Durham, Duke University Press
- Shah A. e Jain D. (2017), *Dhruv, Naxalbari at its Golden Jubilee: Fifty recent books on the Maoist movement in India*, in "Modern Asian Studies", vol. 51, n. 4, pp. 1165-219
- Sinha S. S. (2015), *Culture of Violence or Violence of Cultures? Adivasis and Witch-hunting in Chotanagpur*, in "Anglistica AION", vol. 19, n. 1, pp. 105-20

- Unnithan-Kumar, M. (2000), *The State, Rajput Identity, and Women's Agency in 19th and 20th Century Rajasthan*, in *Indian Journal of Gender Studies*, vol. 7, n. 1, pp. 49-70
- Unnithan-Kumar M. (1997), *Identity, Gender, and Poverty: New Perspectives on Caste and Tribe in Rajasthan*, Providence, Berghahn Books

Notes:

1 - *Band karo kavita meṃ ḍūṛhnā ādivāsī laṛkiyām!*

2 - Nella medicina ayurvedica si ritiene che la polvere rossa di sindur abbia proprietà benefiche per le donne, tra cui la stimolazione del flusso sanguigno per favorire il loro desiderio sessuale, motivo per cui alle donne non sposate e alle vedove non è permesso indossarla. Si noti che nel 2017 il governo indiano ha ritenuto il *sindur* così essenziale per la salute delle donne da concedere esenzioni fiscali alla polvere vermiglia. I prodotti mestruali, invece, sono tassati dal 12 al 14 per cento.

3 - Per una bibliografia si veda Shah e Jain (2017).

4 - Bhattacharjee K., *Why Women Join India's Maoist Groups*, "BBC News", 20 novembre 2013, <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-24456634>, (ultimo accesso 17 settembre 2022).

ISBN 13: 978-8860862365



9 788860 862365

ISSN 1592-6753

€ 18,00

Numeri pubblicati

- 1/89 Esili e memoria
 2/89 I conflitti in Africa
 3/89 La transizione in Sudafrica
 4/89 Elezioni e transizioni politiche in Africa
 1/00 Comunicazione, immagini, linguaggi
 2/00 Processi di pace e conflitti in Sudan
 3-4/00 Emigrare, immigrare, transnarrare
 1/01 Informalità, illegalità e politiche pubbliche in Africa
 2/01 Cultura popolare, sviluppo e democrazia
 3-4/01 Sguardi antropologici sul turismo
 1/02 La crisi in Afghanistan e Asia centrale
 2/02 Migrazioni e xenofobia in Africa australe
 3/02 Quale politica dell'Italia in Africa e nel Mediterraneo?
 4/02 Idee di islam
Speciale 2003 USA-Iraq: le ragioni di un conflitto
 1/03 Culture coloniali e letterature dell'Africa sub-sahariana
 2/03 La crisi in Zimbabwe
 3-4/03 Economia e politiche dell'acqua
Speciale 2004 Voci di donne nel cinema dell'Africa e del Mediterraneo
 1-2/04 Conflitto e transizione in Congo
 3/04 Movimenti e conflitti sociali in Africa
 4/2004 - 1/2005 Scritture dei conflitti
 2/05 Ambiente e sviluppo sostenibile in Africa australe
 3/05 Migranti africani in Italia: etnografie
 4/05 Parole parlate. Comunicazione orale fra tradizione e modernità
Speciale I 2006 Stato-nazione e movimenti nazionali nell'Africa australe post-coloniale
Speciale II 2006 Occidente e Africa. Democrazia e razionalismo dalla prima alla seconda transizione
 1-2/06 Sudan: 1956-2006: cinquant'anni di indipendenza
 3-4/06 Trasformazioni democratiche in Africa
 1/07 Il ritorno della memoria coloniale
Speciale 2007 Tema e risorse naturali in Africa. Quali diritti?
 2/07 Narrative di migrazione, diaspora ed esili
 3-4/07 Fondamentalismi nell'Africa del XXI secolo
 1/08 Mondo arabo. Cittadini e welfare sociale
Speciale I 2008 Africa australe. Comunità rurali, sistemi di autorità e politiche di decentramento
Speciale II 2008 Decentralising Power and Resource Control in sub-Saharan Africa
 2/08 La Cina in Africa
 3-4/08 Donne e diritti sociali in Africa
Speciale I 2009 AIDS, povertà e democrazia in Africa
 1-2/09 Africa in Europa: strategie e forme associative
Speciale II 2009 La povertà in Africa sub-sahariana: approcci e politiche
 3-4/09 La schiavitù dalle colonie degli imperi alle transmigrazioni postcoloniali
 1/10 Il calcio in Sudafrica: identità, politica ed economia
Speciale 2010 Controllare la natura. Politiche di tutela ambientale in Africa sub-sahariana
 2/10 Transnazionalismo dei saperi e ONG islamiche nell'Africa occidentale
 3-4/10 La crisi afgana e il contesto regionale
 1-2/11 Unione Europea e Africa
Speciale I 2011 Sviluppo rurale e riduzione della povertà in Etiopia
 3-4/11 Cittadinanza e politiche dell'appartenenza in Africa sub-sahariana
Speciale II 2011 L'Africa sub-sahariana negli anni '70
 1-2/12 Percorsi della democrazia in Africa
Speciale AIDS 2012 HIV/AIDS e comunità rurali in Africa australe: sudditi o cittadini?
 3-4/12 Giovani in Africa. Prospettive antropologiche
 1-2/13 Linee di conflitto: il mondo arabo in trasformazione
 3-4/13 Fronti della guerra fredda in Africa sub-sahariana
 1-2/14 Partiti islamisti e relazioni internazionali in Nord Africa e Medio Oriente
 3/14 Il Rwanda a vent'anni dal genocidio
Speciale 2014 La questione della terra in Mozambico fra diritti delle comunità e investimenti
Speciale 2015 Rural Development and Poverty Reduction in Southern Africa: Experiences from Zambia and Malawi
 1-2/15 Stato e società in Egitto e Tunisia: involuzioni ed evoluzioni
 3/15 The New Harvest. Agrarian Policies and Rural Transformation in Southern Africa
 1/16 I movimenti delle donne in Nord Africa e Medio Oriente: percorsi e generazioni "femministe" a confronto
 2-3/16 Le pratiche dello Stato in Africa: spazi sociali e politici contestati
 1/17 Storie dell'Africa e fonti nell'era della "rivoluzione digitale"
 2/17 Frontiere, confini e zone di frontiera nella regione MENA
 3/17 International Solidarities and the Liberation of the Portuguese Colonies
 1-2/18 L'Africa tra vecchie e nuove potenze
 3/18 Libya in Transition: Human Mobility, International Conflict and State Building
 1/19 Possibilità delle indipendenze in Africa
 2/19 Imperialismo e antimperialismo nello spazio ottomano (1856-1924)
 3/19 Counting the Cost of War: the Great War's Economic Impact on Africa
 1/20 Refugees in Uganda between politics and everyday practices
 2/20 Continuity and Rapture in Ethiopia under the Ethiopian People's Revolutionary Democratic front
 1/21 Ten years after the uprisings in North Africa and the Middle East
 2/21 The specious dividends of peace in the Horn of Africa
 1/22 The Belt and Road Initiative: Perspectives from Asia and Africa