



## *Da hijrā a kinnara: le narrazioni autobiografiche specchio di pulsioni contraddittorie*

di Maria Angelillo  
(Università degli Studi di Milano)

TITLE: *From hijrā to kinnara: autobiographical narratives mirroring contradictory drives*

ABSTRACT: Nel presente contributo si vuole riflettere su alcuni aspetti e dinamiche che caratterizzano l'attivismo *hijrā* nell'India contemporanea, soffermandoci innanzitutto sul ruolo della produzione narrativa e autobiografica quale veicolo di conoscenza e divulgazione delle condizioni esistenziali della comunità *hijrā*. Oltre a fornire descrizioni generalmente accurate delle peculiarità socioculturali dell'universo *hijrā* e a sensibilizzare il lettore circa le condizioni entro cui si dipana l'esistenza dei suoi membri, la narrazione mette in relazione istanze di riconoscimento socio-politiche globali e sollecitazioni e impulsi provenienti dalla cultura locale. Il 'glocalizzato' attivismo *hijrā* da una parte confluisce e partecipa di un più ampio movimento di rivendicazione di diritti mentre, dall'altra, interagisce con le specificità del tessuto sociale indiano. Lo sforzo creativo e pratico contro la spinta alla normalizzazione implicito nell'attivismo *hijrā* lascia, quindi, il posto all'urgenza di un riconoscimento socio-giuridico dell'alterità *hijra*, ottenuto grazie all'applicazione di una struttura omo-etero binaria a un universo di pratiche e appartenenze eterogeneo, sfaccettato e irriducibile a una costruzione identitaria univoca. Analizzeremo, quindi, le logiche alla base del riconoscimento socio-



culturale sollecitato dalle attiviste *hijrā* e, in particolar modo, da Laxmi Narayan Tripathi che, sostituendo l'appellativo *hijrā* con il termine *kinnara*, evocativo del retaggio culturale brahmanico, conferisce, secondo le ben rodute dinamiche alla base della creazione di identità essenzialiste, legittimità socio-culturale e spendibilità politica alla liminalità *hijrā*.

ABSTRACT: In this contribution, we would like to reflect on some aspects and dynamics that characterise *hijrā* activism in contemporary India, focusing first on the role of narrative and autobiographical production as a vehicle of knowledge and disclosure of the existential conditions of the *hijrā* community. In addition to providing generally accurate descriptions of the socio-cultural peculiarities of the *hijrā* universe and raising the reader's awareness of the conditions within which the existence of its members unfolds, narratives connect global socio-political recognition instances with urges and impulses from local culture. The 'glocalised' *hijrā* activism on the one hand flows into and participates in a broader movement of rights claims while, on the other hand, interacting with the specificities of the Indian social fabric. The creative and practical effort against the drive for normalisation implicit in *hijrā* activism thus gives way to the urgency of a socio-legal recognition of hijra otherness, achieved through the application of a homo-hetero binary structure to a heterogeneous, multifaceted universe of practices and memberships that is irreducible to a univocal identity construction. We will therefore analyse the logic behind the socio-cultural recognition demanded by *hijrā* activists and, in particular, by Laxmi Narayan Tripathi who, by replacing the appellation *hijrā* with the term *kinnara*, evocative of the Brahmanical cultural heritage, confers, according to the well-trodden dynamics underlying the creation of essentialist identities, socio-cultural legitimacy and political expendability to *hijrā* liminality.

PAROLE CHIAVE: *hijrā*; terzo genere; eunuchi; *kinnara*; autobiografie

KEY WORDS: *hijrā*; third gender; eunuchs; *kinnara*; autobiographies

Il termine *hijrā*, sfuggibile alle seduzioni cognitive e sociali dell'identità, colloca coloro a cui si applica e che vi riconoscono la definizione della propria soggettività in un reticolo di appartenenze religiose, castali, nazionali e di classe. Il vocabolo *hijrā* deriverebbe dalla parola, anch'essa di genere maschile, *hijar* (Tripathi 171) o dal sostantivo femminile *hijarat*, i quali, in hindi, restituiscono rispettivamente i significati di separazione e di partenza, intesa come allontanamento dal proprio Paese e dai propri amici. *Hijarat*, oltre a quest'ultima accezione, veicola anche quelle di emigrazione verso la Mecca o un Paese musulmano, e di egira, la fuga del Profeta Maometto dalla Mecca a



Medina. Altre disamine dell'etimologia del termine *hijrā*, attualmente compreso nel lessico tanto della lingua urdu, quanto della hindi, ne rintracciano l'origine nel vocabolo persiano *hīz* (Bhārdvāj 748), equivalente del sostantivo maschile e dell'aggettivo hindi, mutuato dal sanscrito, *napuṃsak*, 'impotente, effeminato', ma anche 'neutro, asessuato', 'vile, codardo' (McGregor 543). Indipendentemente dai molti modi con cui coloro che aderiscono al profilo di *hijrā* sono stati definiti dalla letteratura, divulgativa o accademica, e dai tentativi nominali di ricondurne la specificità a identità riconoscibili e assimilabili all'esperienza transnazionale, il termine *hijrā* non è comprensibile alla luce di una classificazione di genere e sessuale binaria e, oltre a contraddire l'idea secondo cui la gamma di identificazioni sessuali si riduca all'alternativa maschio-femmina, suggerisce come sesso e genere non necessariamente coincidano.

Durante la dominazione coloniale britannica, la soggettività *hijrā* fu considerata equivalente a quella di eunuco, mentre nella fase iniziale dell'antropologia *queer*, le *hijrā* furono equiparate al terzo genere e, nell'attuale India anglofona, i termini *hijrā* e *transgender* sono considerati equivalenti e intercambiabili. Il vocabolo è, nella sua accezione più vasta, attualmente usato anche per indicare quella molteplicità di costellazioni di genere contemplate dalle tradizioni sud-asiatiche che sfidano l'universalità del binarismo sessuale e di genere (Moorti 22). Occorre, infatti, ricordare come la negazione della presunta naturale normatività dell'alternativa maschile-femminile implicita nell'esperienza *hijrā* sia un tratto comune ad ampia parte della riflessione spirituale, filosofica, artistica ed etica andata elaborandosi nell'India precoloniale e si sia espressa in una pluralità di soggettività alternative al dualismo uomo-donna che non si riducono alla sola specificità *hijrā*. Nella ricerca di una definizione del termine *hijrā*, ha incontrato il favore pressoché incondizionato della comunità accademica l'acclamata formula di Serena Nanda, che costituisce anche il titolo del suo antesignano testo, "neither man nor woman", la quale, tuttavia, come la locuzione sanscrita '*neti neti*', 'né questo, né quello', suggestivamente attualizzata per esprimere la specificità dell'universo *hijrā*, conserva l'implicito riferimento a una presunta normatività binaria a cui, appunto, le *hijrā*, né uomini, né donne, né questo, né quello, sfuggono, obbligando a descriverne la specificità attraverso l'equivalente della teologia negativa upanishadica, con cui si può affermare solo ciò che il *Brahman*, esuberante la dimensione mondana e non inscrivibile nelle sue, limitate, risorse linguistiche e cognitive, non è. Per quanto l'intento di collocare le *hijrā* al di fuori del binarismo di genere sia chiaro e condivisibile, definizioni che, pur negandolo, sembrano non poterne prescindere, riconoscendolo come ultimo termine di paragone, rafforzano involontariamente la normatività della classificazione binaria. Secondo tanto la letteratura accademica più recente, quanto la narrazione di sé promossa da personalità di primo piano della comunità *hijrā* indiana (Servai), le *hijrā* sono fenotipicamente uomini o ermafroditi che adottano un abbigliamento femminile e, in molti casi, ma non obbligatoriamente, si sottopongono a una completa rimozione chirurgica degli organi genitali maschili. Secondo quanto afferma una delle più note e intraprendenti attiviste della comunità:



A hijra is [someone who has transitioned from] male to female, but we don't consider ourselves female because culturally we belong to a completely different section of society. Many hijras are castrated, but it's not compulsory. They say it's the soul which is hijra. We feel we are neither man nor woman, but we enjoy femininity. I enjoy womanhood, but I am not a woman. It's very confusing. (Servai)

Da tale definizione appare evidente come, nella consapevolezza *hijrā*, la percezione della propria femminilità o mascolinità non abbia alcuna relazione con il possesso o meno di organi genitali e che, pertanto, non sia l'anatomia corporea a definire il genere. È ugualmente chiaro come le *hijrā* abbiano una speciale affinità con il femminile che manifestano adottando nomi di donna; vestendo capi di abbigliamento femminili, principalmente la *sārī* e, in alternativa, il *salvār kamīz*; facendo proprie alcune caratteristiche comportamentali identificative del genere, fra cui il modo di camminare; chiedendo di usufruire dei posti riservati alle donne sui mezzi di trasporto e usando termini femminili di parentela per rivolgersi le une alle altre. Tuttavia, è altrettanto palese come non siano donne e non ambiscano a diventare tali: l'atteggiamento delle *hijrā*, ancor più che le loro movenze, è platealmente non conforme al comportamento, improntato a una docile remissività, generalmente auspicato, in India, per le donne nello spazio pubblico. Quest'ultimo, peraltro, è nell'India settentrionale fortemente connotato dal punto di vista del genere: non solo i soggetti, ma anche i modi della fruizione dei luoghi entro cui si dipana l'esistenza sociale degli individui sono il frutto di considerazioni di genere. Lo stesso gironzolare delle *hijrā*, attività di per sé stessa considerata lesiva della rispettabilità delle donne, in ambienti in cui la loro presenza è ritenuta disdicevole, allontana le appartenenti alla comunità da ogni possibile assimilazione al genere femminile. Le *hijrā* aderiscono a un'immagine pubblica incompatibile con i modelli di femminilità socialmente e culturalmente attestati nel Subcontinente indiano: la loro peculiare declinazione del genere è stata descritta nei termini di una "burlesque femininity" (Pamment 30), definizione evocativa del carattere performativo dell'appartenenza di genere che, lungi dal rimandare a un'essenza, si configura piuttosto come un processo e una rappresentazione (Reddy, *Paradigms* 49).

## ESCISSIONE DEGLI ORGANI GENITALI E AUTENTICITÀ ASCETICA

Fra i rituali che contribuiscono a definire la specificità socioculturale *hijrā*, la rimozione degli organi genitali costituisce indubbiamente una delle più rappresentative prassi dell'universo simbolico *hijrā*. Tradizionalmente la procedura è affidata alle competenze di una *dāī*, una levatrice, importante esponente della medicina popolare indiana, oppure di una *hijrā* dotata dell'esperienza necessaria. Il ricorso a *dāī* e *hijrā* sta, tuttavia, lasciando il posto alle procedure chirurgiche di riassegnazione di genere, sempre più accessibili nell'India urbana tanto da essere diventate uno dei molti servizi offerti dal turismo medico indiano. Le *hijrā* che non si sottopongono a tale rituale sono ancora considerate da ampi settori della comunità di appartenenza come inautentiche, sorta di impostori e false *hijrā* (Saria 75). Dal giorno precedente l'operazione, la *hijrā* è tenuta a



seguire una dieta a base di soli liquidi (Vidya 3) e, per tutta la durata dell'intervento, per il quale è anestetizzata solo dalla vita in giù, è invitata a invocare incessantemente la benedizione e la protezione della divinità tutelare della comunità, Bahucharā Mātā, attraverso la ripetizione del nome che ne designa la funzione cosmogonica e devozionale: *mā*, "mamma". Una volta che la *dāī*, con due tagli diagonali (Nanda, *Hijra* 196), rescinde i genitali, il sangue è lasciato copiosamente libero di scorrere fuori dal corpo nella convinzione che insieme a esso, defluisca il calore che è la fonte sia della mascolinità, sia del desiderio sessuale (Roscoe). L'escissione degli organi genitali introduce chi vi si sottopone a una sorta di rinascita e a una condizione definita, con termine mutuato dalla tradizione buddhista, *nirvāṇ*. Le parti mutilate sono seppellite sotto un albero e la *hijrā* operata è soggetta a un periodo di riposo che, non diversamente da quello prescritto alla puerpera, dura quaranta giorni (Lal 134; Nanda, *Neither* 26-29). Fra i molti temi della mitologia hindu a cui la comunità *hijrā* riconduce la propria origine e ragion d'essere, quello dell'auto-evirazione del dio Śiva serba il significato profondo e rivela le implicazioni socioculturali della castrazione a cui si sottopongono le *hijrā*, suggerendo come concorra a definirne lo status socio-simbolico. Nel racconto cosmogonico – presente, con alcune varianti, sia nel *Mahābhārata*, sia nel *Varāha Purāṇa* – Śiva viene incaricato da Brahmā della creazione degli esseri viventi e, per ottemperare a tale compito, si raccoglie in meditazione inabissandosi nel profondo delle acque. Conformemente alla sua natura yogica, Śiva ritiene, infatti, di non poter assolvere all'incarico se non immergendosi, per migliaia di anni, in un austero fervore creativo. Brahmā, dopo aver lungamente atteso che Śiva assolva all'incarico e generi le creature viventi, decide di non poter più aspettare e, a seconda delle diverse versioni dell'episodio, provvede egli stesso alla creazione o la affida a Dakṣa. Quando, infine, Śiva riemerge dalle acque, pronto a popolare l'universo, si rende conto di essere stato preceduto e che il suo intervento demiurgico non è più richiesto. Oltremodo irritato, Śiva si strappa il fallo, il *liṅga*, lo getta per terra, dove acquisisce proporzioni sconfinite, e, pieno di collera, ritorna a praticare il *tapas* (Kramrisch 143-144). Con la propria evirazione Śiva, privato del suo ruolo creatore, afferma tanto l'inutilità del fallo, quanto la contiguità logica e funzionale di castrazione, fertilità e ascetismo. L'evirazione è, infatti, sia la causa, sia la conseguenza dell'ascetismo di Śiva, "creativo" (Doniger 177) in quanto latore di fertilità universale. La castrazione di Śiva, tema che ricorre lungo il corpus mitologico del dio, contiene alcuni assunti condivisi dall'ethos *hijrā*, fra cui innanzitutto l'idea secondo cui l'evirazione determina una trasformazione associata all'incremento della potenza fecondatrice, che chiaramente non si esprime, né per il dio né per le *hijrā*, in mondana arte amatoria, ma nella riconosciuta capacità di trasferire tale esuberanza procreatrice ad altri individui. Ciò implica anche che il sacrificio della propria sessualità individuale, connaturato all'evirazione, avvenga a beneficio della fertilità universale (Doniger 177). Similmente a quanto accade a Śiva con l'evirazione – che, lungi dal renderlo asessuale, ne estende il vigore sessuale a tutta la manifestazione – la rimozione degli organi genitali è causa e ragione del potere delle *hijrā* di governare l'ambito della procreazione e, di conseguenza, di dispensare auspici di fertilità.



Legittimate dal modello e archetipo divino, le *hijrā* identificano, quindi, il proprio ruolo in seno alla società indiana assimilandosi a figure di asceti erotici e di mendicanti religiosi. La natura ascetica della comunità, resa tangibile, attraverso l'evirazione, dalla rinuncia alla procreazione individuale, implica e si esprime nel rifiuto di vestire i panni del capofamiglia e di farsi carico dei suoi doveri, fra cui il più importante e irrinunciabile è quello della paternità e, quindi, della riproduzione eteronormativa. Inoltre, come il dettato tradizionale prevede che facciano gli asceti, le *hijrā* rinunciano completamente ai legami famigliari, a ogni attaccamento mondano e a tutte le proprietà materiali, si privano dell'appartenenza castale e vivono di elemosina (Nanda, *Hijra* 196; *Neither* 29).

Il potere simbolico rivendicato dalle *hijrā*, e largamente riconosciuto ancora oggi da ampi settori della popolazione indiana, oltre a trovare legittimazione nel corpus letterario sanscrito, è la conseguenza logica e coerente dell'applicazione di una serie di presupposti, ampiamente condivisi dalla tradizione indiana, circa la struttura e il funzionamento dell'anatomia e della fisiologia umana. In larga parte della speculazione indiana, di carattere tanto filosofico-spirituale quanto medico-terapeutico, è ben attestata l'idea secondo cui l'attività sessuale implichi uno sperpero e una dispersione di forze ed energie sia fisiche, sia spirituali. Ciò è particolarmente vero per l'individuo di sesso maschile per il quale la ritenzione del liquido seminale è unanimemente considerata garanzia di preservazione e incremento della vitalità corporea, psichica e spirituale. L'incapacità di governare gli impulsi sessuali mette gli uomini nella condizione estremamente pericolosa di perdere il loro seme, il quale, secondo la dottrina ayurvedica, si produce e si accumula, con grande lentezza e in minuscole quantità, lungo un processo digestivo che contempla sette fasi. Nel corso di queste ultime, il cibo ingerito viene trasformato in chilo, sangue, carne, adipe, osso, midollo e, infine, negli uomini, seme, mentre, nelle donne sangue uterino o latte materno. La produzione del seme maschile a partire dagli alimenti ingeriti non richiede solo una significativa quantità di tempo, pari a ventotto giorni, ma soprattutto una straordinaria mole di cibo. Le proporzioni sono le seguenti: quaranta gocce di sangue ne producono una di seme, ogni eiaculazione comporta una perdita di quindici grammi di seme, prodotto della raffinazione di ventisette chili di cibo (Kakar, *Sesso* 162; White 357, 38). Se, dunque, l'emissione del seme costituisce uno spreco di vitalità, la sua conservazione aumenta, invece, longevità e vigore. Questi assunti, da una parte, danno forma a svariati modelli interpretativi della realtà individuale e mondana,<sup>1</sup> dall'altra giustificano numerose prassi e pratiche che coinvolgono e incidono sulla sostanza psico-fisica della persona indiana. Nell'India contemporanea una declinazione di ciò che è stato definito "morbo culturale riguardante la perdita dei fluidi corporei" (White, 357), è l'ossessione maschile nei confronti della cosiddetta 'infermità segreta', *gupta rog*, corrispondente, in sostanza, ai disordini sessuali maschili, il cui sintomo principale e più evidente è il dare vita a figlie femmine. Il riversarsi dei maschi indiani nelle cliniche ayurvediche del *gupta rog*; il considerare le emissioni notturne maschili un'affezione, *svapna doṣ*, il "disturbo

---

<sup>1</sup> Secondo Sudhir Kakar, per esempio, la grande ansia che si accompagna in India all'idea di dissipazione del seme si manifesta in un'ambivalenza nei confronti delle donne che rasenta la misoginia e il rifiuto fobico (Kakar, *Sesso* 167).



del sogno” o la “colpa in sogno” (Kakar, *Sciamani* 267); la demonizzazione del desiderio e della passione femminili, considerati tangibili minacce all’esistenza stessa dell’uomo e, per converso, la magnificazione della castità quale garanzia di forza fisica e spirituale, sono solo alcune espressioni del presupposto per cui la perdita del seme equivale alla consunzione fisica, psichica e spirituale dell’uomo. Il *brahmacarya*,<sup>2</sup> termine adottato per alludere a una condizione di casto celibato, introduce, invece, l’individuo all’acquisizione di grande forza fisica e spirituale.

### CAMPI DI APPLICAZIONE DEL POTERE SIMBOLICO DELLE *HIJRĀ*

Se collochiamo le *hijrā* all’interno di questo sistema simbolico millenario, ben se ne comprende la contiguità con l’ambito ascetico e la rivendicazione di uno status religioso-spirituale: la ritenzione del seme, resa inevitabile dall’evirazione, e il volontario sottrarsi alle dinamiche della procreazione conferiscono alle *hijrā* un potere ineluttabile proprio sul processo riproduttivo, che influenzano e governano attraverso due delle tre attività che ne definiscono il ruolo sociale e da cui ricavano il proprio sostentamento: la *badhāi* e la *maṅgtī*. La prima implica il conferimento di benedizioni in occasione di cerimonie matrimoniali o della nascita di un bambino: il riconoscimento del potere delle *hijrā* di proferire auguri e di farsi latrici di buoni auspici per i neosposi e i neonati è conseguente la percezione della loro valenza spirituale. Il superamento delle logiche che governano la riproduzione conferisce alle *hijrā* il pieno dominio del processo procreativo, che possono, quindi, orientare con le loro benedizioni o maledizioni o con la loro sola presenza. Si ritiene, infatti, che il viso della sposa non debba mai incontrare lo sguardo delle *hijrā* perché, se ciò avvenisse, la donna cadrebbe preda della maledizione dell’infertilità, massima sciagura che si possa abbattere su una giovane moglie. Ugualmente, laddove le richieste di denaro, sollecitate dalle *hijrā* quale tangibile manifestazione di riconoscenza per le benedizioni impartite e per l’intrattenimento offerto con le loro danze, non fossero accontentate, le *hijrā* ricorrerebbero alla minaccia di mostrare la cicatrice dell’operazione di castrazione, visione foriera di calamità e di sicura sfortuna per coloro che ne fruiscono (Roscoe 210). D’altra parte, le benedizioni impartite ai neonati sono ritenute capaci, a tempo debito, di assicurare a questi ultimi una progenie sana (Lal 123). L’altro scenario in cui le *hijrā* esprimono la propria funzione di asceti erotici o di mendicanti religiosi è quello descritto dalla *maṅgtī*, la richiesta di elemosine, a cui le *hijrā* si dedicano principalmente per strada e sui treni. Il loro arrivo e la loro presenza sono segnalati dal caratteristico battito delle mani, la *tālī*, che costituisce il segno inequivocabile della specificità *hijrā* negli spazi pubblici: l’elemento di pronta riconoscibilità delle *hijrā* e delle intenzioni che le animano. Non si tratta, infatti, solo di un espediente per attirare l’attenzione, ma, come

---

<sup>2</sup> Termine che originariamente indica ‘lo studentato’, il primo dei quattro stadi di vita lungo cui si dipana la vita degli uomini appartenenti a una casta di *dvija*, ‘due volte nati’, passa poi a indicare *tout court* la principale virtù che definisce questa fase dell’esistenza maschile, vale a dire la castità.



spiega Living Smile Vidya nella sua autobiografia, un vero e proprio linguaggio, una sorta di codice morse:

Clapping their hands together is their Morse code. The sharp sound we make clapping our hands can instantly draw the attention of our fellow tirunangais,<sup>3</sup> wherever we are, however crowded the street. Especially in times of need-as in a dispute or quarrel-this mode of communication lends us great moral support. (Vidya 85)

La particolare modalità di esecuzione della *tālī hijrā* è parte del patrimonio di cognizioni e competenze che ogni *guru* tramanda alla propria *celā* successivamente alla sua iniziazione. Insieme alla conoscenza del prescritto battito delle mani, la *guru* fornisce alla sua *celā* una certa quantità di denaro, scambio che le iscrive all'interno di un contratto sociale ed economico; una *sārī*; un *dupaṭṭā* e, infine, tutto il sapere necessario a mendicare e a ingraziarsi il favore e la conseguente generosità del pubblico. Le modalità e le strategie che governano la *maṅgtī* sono sempre funzione del potere simbolico che è attribuito e riconosciuto alle *hijrā* e che permette loro di dominare e governare l'ambito della procreazione e della fertilità.<sup>4</sup>

Sebbene resoconti, etnografie e studi recenti sottolineino come un numero crescente di *hijrā* si dedichi alla prostituzione, o per integrare i propri guadagni o per gratificazione personale, le *hijrā* tendono a negare con veemenza che la prostituzione costituisca un elemento costitutivo del proprio ethos. Identificata dal termine *dhandhā*, letteralmente 'commercio, affare, attività, compito', la pratica è considerata una strategia economica a cui le *hijrā* sono costrette a ricorrere per garantirsi la sopravvivenza in una società che le discrimina e le esclude da ogni altro, possibile, impiego: "Transgenders in India have no option but to resort to begging or prostitution" (Vidya 99). Tuttavia, la liceità della pratica è dibattuta in quanto mina il rivendicato status ascetico delle *hijrā*, da cui, peraltro, dipende la capacità di conferire benedizioni e maledizioni e di controllare l'ambito della procreazione. Se, spesso, le residenze che accolgono le comunità *hijrā* forniscono un ambiente sicuro all'esercizio della prostituzione, nei grandi centri urbani che contano una numerosa popolazione *hijrā*, coloro che indulgono in attività commerciali di carattere sessuale vivono in abitazioni diverse da quelle delle *hijrā* che dispensano benedizioni attraverso forme di

---

<sup>3</sup> Si noti come nel breve passaggio estrapolato dalla autobiografia di Living Smile Vidya, si ricorra al termine tamil *thirunangai*, letteralmente 'donna rispettabile', per indicare le appartenenti alla comunità: il vocabolo, immediatamente evocativo della specificità linguistica e culturale tamil e privo tanto di valenze deteriori, quanto di connotazioni di ordine religioso, è andato, nel corso dell'ultimo decennio, incontro a una grande diffusione, imponendosi quale definitivo strumento di auto-identificazione delle *hijrā* della regione. Lo Stato del Tamil Nadu adottò, nel 2006, il termine *thirunangai* quale definizione ufficiale con cui riferirsi alle appartenenti alla locale comunità *hijrā* per poi, nel 2019, sostituirne l'impiego con l'avversata formula di 'terzo genere', '*moondram paalinathaver*' in tamil (Nataraj 47-65).

<sup>4</sup> Spiega, a questo proposito, Living Smile Vidya come "young mothers are a sure bet, as they would like their babies to be blessed" (95).



intrattenimento rituale e la mendicizia (Nanda, *Hijra* 198). Tale ripartizione è evidentemente volta a preservare l'identificazione delle *hijrā* che traggono le loro fonti di sussistenza solo dalla *maṅgtī* e dalla *badhāī* con l'ambito dell'asceti e della mendicizia religiosa.

## LA STORIA DELLE HIJRĀ E LE HIJRĀ NELLA STORIA

Tuttavia, la contiguità, rivendicata e percepita, con la dimensione spirituale e il potere simbolico che, consapevolmente o meno, è loro riconosciuto, non preserva e non protegge le *hijrā*, quale che sia l'attività economica esercitata, dalle molte ed eterogenee forme di discriminazione e marginalizzazione sociale di cui sono oggetto.

Lungo gran parte della storia della loro presenza nel Subcontinente indiano, le *hijrā* hanno goduto del rispetto della società circostante, determinato dal riconoscimento della legittimità e fin, in alcuni casi, della necessità delle funzioni assolte. Contemplate dalla più antica tradizione letteraria sanscrita con il nome di *klība*,<sup>5</sup> durante il Sultanato di Delhi (1206-1526) e nel corso della successiva età *mughal* (1526-1857), le *hijrā* assunsero a funzioni di grande importanza nell'ambito delle corti: poste a guardia degli harem, la loro posizione privilegiata gli permise di frequente di esercitare una considerevole influenza e di ascendere a ruoli di potere e prestigio. L'harem degli imperatori *mughal* era un'istituzione tanto elaborata quanto ordinata e organizzata, che impiegava numerosi attendenti e funzionari raccolti in un articolato sistema di mansioni, funzioni e status. La sicurezza dell'harem costituiva una questione di grande delicatezza ed era affidata alle cure di fedeli e fidati eunuchi, fra cui troneggiava il *khvājāsara*, titolo attribuito a colui che si occupava della complessiva gestione e supervisione di tutti gli ambienti e alloggi di cui si componeva l'harem. Secondo quanto riportato dalle fonti persiane, la figura del *khvājāsara*, inestricabilmente connessa all'harem, fu presente sin dall'inizio della sovranità *mughal* in India (Nath 53). Nel corso del tempo, il *khvājāsara*, come rivelano le biografie di l'timad Khan e l'tibar Khan, acquisì un'immensa influenza e altrettanto potere. Pare, inoltre, che nel primissimo Islam, gli eunuchi fossero posti a guardia e tutela di un certo numero di centri di grande importanza, fra cui la stessa tomba del Profeta e la Ka'bah. Secondo Shahzad Bashir (Pamment 33), in un periodo compreso fra il 1100 circa e il 1900, ebbero il compito di proteggere le tombe di numerose e rilevanti figure politiche e religiose e, ancora oggi, questa associazione con la morte e l'esistenza ultraterrena permane nella consuetudine delle *hijrā* indiane di visitare i santuari sufi, le *dargāh*, in cui sono conservate le esequie di santi sufi, in occasione dell'*urs*, la celebrazione annuale che, ricordando l'unione dell'anima del santo sufi con Dio, ne commemora la morte.

---

<sup>5</sup> Termine con cui venivano indicati tutti gli individui di sesso maschile che non si conformavano al modello di mascolinità eterosessuale procreatrice e che si applicava, quindi, sia agli uomini sterili, impotenti e castrati, sia ai travestiti e agli omosessuali, sia agli ermafroditi, a coloro che avevano organi sessuali mutilati o malformati e a quanti generavano solo figlie femmine.



È solo con il XVIII secolo che le *hijrā* diventano le destinatarie di crescenti e sempre più pervasive forme di discriminazione e marginalizzazione socioeconomica, politica e culturale. Alla sempre più ingombrante presenza dei funzionari e degli amministratori britannici nel Paese corrisponde il crescente disprezzo di cui divengono ricettacolo fino ad assurgere a emblema della degenerazione, dell'inciviltà e della barbarie che, secondo la percezione britannica, funzionale agli scopi di governo del Paese, dominavano la società indiana e da cui solo l'altruistico intervento civilizzatore inglese poteva salvare l'India e i suoi abitanti.

Lo stato coloniale, nel suo sforzo di comprensione dell'articolata eterogeneità del tessuto sociale indiano, ha cercato di ricondurre le componenti a gruppi stabili, internamente omogenei e coerenti con i modelli euristici e le risorse cognitive dell'intelletto europeo e, in particolar modo, con l'idea di identità. Tale progetto conoscitivo applicato alla comunità *hijrā* implicò l'adozione di una serie di distinguo, fra cui due particolarmente significativi: quello fra *hijrā* nate e diventate tali, quindi fra veri, *asli*, e falsi, *naqli*, eunuchi (Reddy, *Paradigms* 49), e quello fra *hijrā* hindu e musulmane. Tuttavia, nell'operare quest'ultimo discrimine, gli amministratori coloniali dovettero ammettere il notevole grado di difficoltà nell'individuare gli elementi di differenziazione. Il profilo socioculturale *hijrā*, inestricabilmente connesso alla storia e alla civiltà indiane, conserva, infatti, molti tratti e specificità ereditati dal convergere di Islam e hinduismo nella storia e nella cultura del Subcontinente indiano. La profonda interpenetrazione fra Islam e hinduismo compiutasi nell'India precoloniale è a tutt'oggi palpabile nel coesistere di caratteristiche e tratti tanto hindu quanto musulmani nella struttura e nel *modus operandi* delle comunità *hijrā* presenti nel territorio dell'Unione Indiana.<sup>6</sup> Paradossalmente, lo spasmodico tentativo di interpretare e comprendere la società indiana, alla luce di categorie cognitive ed euristiche profondamente estranee al pensiero filosofico e alla stessa *forma mentis* indiana, è alla base dell'attuale progetto di ridefinizione dell'identità *hijrā*, a cui accenneremo a breve, promosso da attiviste appartenenti alla comunità e basato su una chiara rinuncia a quelle peculiarità del profilo socio-culturale *hijrā* palesemente identificative dell'influenza e dell'eredità musulmane.

Durante la dominazione coloniale britannica, le *hijrā*, insieme a tutti quei gruppi e quelle comunità, indifferentemente hindu e musulmani, considerati dal governo britannico altrettante minacce alla sua egemonia socio-culturale e all'intimazione e al mantenimento dell'ordine imposto al tessuto socio-culturale indiano, furono ritenute manifestazioni di atavica devianza criminale e, pertanto, naturali destinatarie del

---

<sup>6</sup> Fra gli aspetti di chiara derivazione hindu annoveriamo la devozione nei confronti della Dea, in particolar modo nel suo aspetto di Bahucharā Mātā, la cerimonia di iniziazione quale condizione *sine qua non* per entrare a far parte della comunità; la relazione *guru-celā* alla base della struttura sociale *hijrā*; la partecipazione alle celebrazioni del calendario devozionale hindu; gli elementi che ne definiscono l'ornamentazione corporea e il vestiario. I tratti mutuati dalla tradizione indo-musulmana fanno, invece, capo al pellegrinaggio ai santuari sufi o, per chi ne ha le possibilità, alla Mecca; al ricorso alla formula di saluto *salām-alaikum*; alla sepoltura dei morti; al consumo di carne *halāl*; all'osservanza del *namāz*. (Reddy, *Men* 176).



*Criminal Tribes Act* del 1871, provvedimento legislativo con cui il *rāj* britannico definì il concetto coloniale di criminalità e il suo funzionamento sociale, e del suo successivo emendamento nel 1891.<sup>7</sup> Il provvedimento legale fu abrogato solo nel 1952, ma ciò non ha impedito alle *hijrā* di continuare a essere perseguite nell'India indipendente in forza dell'articolo 377 del Codice penale indiano, con cui, fino a tempi recenti, è stato sancito il carattere criminale dell'omosessualità.

## CLASSIFICAZIONI TRANSNAZIONALI E LOCALI

L'età moderna e post-moderna si sono dimostrate oltremodo inospitali per le *hijrā* che non solo sono state investite dall'infimo giudizio britannico di devianza e amoralità, sviluppatosi nello stigma, nel pregiudizio e nella marginalità socioeconomica che ne definiscono ancora il presente, ma si sono viste private sia delle forme di mecenatismo garantite dalle antiche élite, sia dei tradizionali mezzi di sostentamento. Inoltre, il dilagare di una cultura di massa globale latrice di concezioni omogenee di genere e di forme istituzionalizzate di femminilità e mascolinità ha reso la l'esistenza e la prospettiva *hijrā* inattuali e incomprensibili.

Un primo interesse, tanto accademico, quanto sociopolitico, nei confronti delle *hijrā* si manifesta solo all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso e va articolandosi in un dibattito caratterizzato da grande vivacità epistemologica e latore di significative ripercussioni ontologiche. L'opera pionieristica di Serena Nanda (*Neither*), oltre agli indubbi meriti etnografici, ha avuto un ruolo determinante nel contrastare la deteriore percezione nei confronti delle *hijrā*, sostituendola con una loro rappresentazione positiva articolata intorno ai poli del genere e della sessualità. La descrizione delle pratiche, sessuali e asessuali, e del *modus vivendi* delle appartenenti alla comunità le ha rese l'emblematica alternativa al sistema di genere binario e alla natura dicotomica della sessualità e il più convincente atto di sfida al loro presunto innatismo e alla loro pretesa universalità. Negli stessi anni in cui, su impulso dell'etnografia di Serena Nanda, prende forma l'interesse accademico per le *hijrā*, una serie di dinamiche concomitanti promuove, in India, il dibattito riguardante il riconoscimento e l'identificazione nominale del genere e della varianza sessuale. L'urgenza di contrastare la rapida diffusione dell'AIDS nel Paese alimenta la necessità di mappare il desiderio e il

---

<sup>7</sup> Come le altre comunità soggette all'applicazione del *Criminal Tribes Act* le *hijrā*, nell'India pre-coloniale, associavano forme di marginalità sociale e politica al riconosciuto possesso di uno status considerevole nell'ambito rituale e metafisico e di un conseguente potere simbolico, determinato anche dal rivendicato legame con una personalità storica o leggendaria a cui ricondurre la propria genealogia, ontologica o funzionale e furono successivamente investite dallo stigma e dalla condanna sociale, che continuò ad accompagnarne l'esistenza molto dopo la fine del regime coloniale e la nascita dell'Unione Indiana, perpetuandosi, di fatto, fino a oggi. Un'ulteriore caratteristica che accomuna i gruppi e le comunità a cui fu applicata la definizione coloniale di criminale attiene a un mezzo di comunicazione linguistica esclusivo, noto ai soli membri del gruppo e, pertanto, in grado di precludere la comprensione al resto della popolazione indiana



comportamento sessuale maschile e di identificare la declinazione indiana della categoria dei *MSM*, 'men who have sex with men'. L'equivalente indiano viene rintracciato nel modello *kothi-panthi*, in cui i due termini indicano rispettivamente uomini effeminati, *kothi*, che hanno rapporti sessuali con individui di sesso maschile più virili e mascholini, *panthi*. La coppia *kothi-panthi* diventa la cornice entro cui ricondurre e leggere la differenza sessuale e di genere indiana. Le *hijrā* vanno a comporre una sottocategoria del più ampio insieme *kothi*, comprendente uomini che mostrano vari gradi di femminilità e che, oltre alle *hijrā*, contempla diverse, altre soggettività, quali gli *zanānā*, i *kada-chatla*, i *jogappa*, gli *śiva sāthī*, diversamente collocate lungo una gerarchia di autenticità e legittimità (Reddy, *Crossing* 134). In questo sforzo di identificazione delle varianti sessuali e di genere indiane, le *hijrā* sono iscritte nella cartografia delle declinazioni indiane dell'insieme *MSM*, assurgendo al contempo a figure metonimiche della differenza sessuale (Reddy, *Paradigms* 51). L'inclusione nella categoria *kothi* è seguita, nei primi anni del XXI secolo, dal riconoscimento delle *hijrā* quali appartenenti all'universo transgender (TG) la cui esistenza e la cui autonomia dalla categoria di *MSM* si impongono sia nel discorso pubblico, sia in ambito istituzionale. La consapevolezza e il riconoscimento dell'indipendenza e dell'autonomia delle categorie di transgender e di *MSM* hanno contribuito a forgiare un modello identificativo duplice, la cui applicazione consente al governo indiano, agli interlocutori statali e alle organizzazioni non governative di operare, sempre più sistematicamente, un distinguo fra transgender e persone sessualmente attratte da individui del loro stesso sesso, funzionale non solo alla loro comprensione quali singole personalità individuali, ma anche in quanto appartenenti a collettività diversamente stigmatizzate ed emarginate (52-53). L'indubbio fervore che, a partire dagli anni Novanta, ha caratterizzato l'indagine e la riflessione sulle soggettività sessuali ha contribuito tanto a rivelare quanto a incrementare la complessità dell'attuale paesaggio indiano delle appartenenze sessuali e di genere, abitato da una proliferazione di comunità ciascuna delle quali impegnata ad affermare la propria specificità e singolarità per mezzo del ricorso a linguaggi mutuati tanto dalla tradizione quanto dalla modernità e attraverso il confronto con le logiche, le prerogative e le strutture dello stato nazione. La creazione di identità stabili e internamente coerenti, conformi alla asettica linearità del modello aristotelico, se, da una parte, implica una drastica riduzione delle eterogenee complessità e disomogeneità che animano le soggettività tradizionali, dall'altra si rende necessaria per conquistare l'accesso ai diritti e alle tutele dello stato-nazione.

## ALLA RICERCA DELL'IDENTITÀ

Emblematico, da questo punto di vista, è il processo di ridefinizione identitaria della comunità *hijrā* promosso, con particolare intensità, da alcune attiviste *hijrā*, fra cui la sempre più popolare e influente Laxmi Narayan Tripathi. Che tale riformulazione della specificità *hijrā* si configuri come un'attualizzazione del fenomeno noto come



sanscritizzazione, o sia un esempio di saffronizzazione o di omonazionalismo (Bacchetta; Loh Ung 50-52), non costituirà qui oggetto di approfondimento o di riflessione. Ciò che, invece, ci si limiterà a descrivere è il processo in atto di sostituzione dell'appartenenza a una categoria politetica, quale ritengo sia quella indicata dal termine *hijrā*, con l'affermazione di un'identità *hijrā* di stampo essenzialistico. Nello sforzo di definizione di quest'ultima convergono una serie di rappresentazioni, fra cui, in primo luogo, quelle prodotte dai resoconti scritti: etnografie, opere di carattere accademico, testi di narrativa e, fra la produzione più recente, le autobiografie di membri della comunità *hijrā* indiana. Il corpus autobiografico, seppur numericamente circoscritto, rivela scopi e contraddizioni insiti nello sforzo di definizione dell'identità della comunità *hijrā*. La prima autobiografia, *Naan Vidya* di Living Smile Vidya, pubblicata nel 2007 in tamil e immediatamente tradotta in sette lingue, presenta, nell'edizione inglese, il significativo titolo *I am Vidya: A Transgender's Journey* con cui implicitamente si suggerisce la perfetta equivalenza, energicamente contraddetta e negata in altre sedi, fra le soggettività *hijrā* e transgender. Il racconto autobiografico di Vidya ha aperto la strada alle posteriori narrazioni di Revathi (Revathi), Laxmi (Tripathi) e Manobi (Bandyopadhyay), da cui traspaiono alcuni tratti comuni e caratterizzanti l'ontologia *hijrā* fra cui, da una parte, la sistematicità, la portata e la trasversalità della violenza e delle discriminazioni patite, mentre, dall'altra, l'irriducibilità del profilo socioculturale *hijrā* a una somma di tratti stabili e ripetibili. Le parabole esistenziali narrate dalle autrici *hijrā* rivelano, piuttosto, come le soggettività *hijrā* prendano forma nell'interazione e intersezione di molteplici appartenenze e indicatori sociali e siano fortemente modulate dai contesti regionali e locali di appartenenza. Le vite che si rivelano con il procedere della narrazione autobiografica sono precipitati socio-culturali frutto dell'attualizzazione di logiche di casta, di classe, di genere e sessuali, di dinamiche patriarcali e della dialettica fra istanze locali e impulsi globali. Nel tracciare le strutture socioculturali in cui sono incorporate, le autrici delle autobiografie *hijrā* sfidano la definizione di identità transgender stabili, omogenee e internamente coerenti, suggerendo come l'appartenenza *hijrā* sia un costrutto sociale e non un dato biologico (Ramos 76). Se, da una parte, le autobiografie manifestano il profondo radicamento della soggettività *hijrā* in un ben preciso universo di senso e significati, dall'altra, come ogni forma di testualizzazione, offrono una rappresentazione stabile e definitiva delle specificità del profilo socioculturale *hijrā* a inevitabilmente detrimento della molteplicità delle configurazioni e variazioni empiriche.

Si tratta, quindi, del convergere in tali prodotti letterari, delle opposte pulsioni, da una parte, alla creazione di un'identità stabile, riconoscibile e spendibile ai fini del riconoscimento dei diritti di cittadinanza e dell'accesso alle risorse dispensate dallo stato-nazione, e, dall'altra, all'espressione, non necessariamente consapevole, della stratificazione di influenze, pulsioni e apporti eterogenei, in cui convergono istanze regionali e panindiane, che compone il profilo socio-culturale *hijrā*.

Significativamente, la narrativa prodotta da autrici *hijrā* segue la ricca produzione etnografica e accademica che, dopo le prime opere pionieristiche, si è sviluppata in una grande varietà, disciplinare e metodologica, di indagini e ricerche. Fra gli esiti dello



sguardo etnografico occorre, infatti, annoverare non solo i diretti prodotti dell'osservazione, ma anche gli effetti che l'interesse e la rappresentazione etnologici esercitano sulle soggettività studiate. L'auto riflessività sollecitata dall'interesse antropologico è alla base del processo di costruzione di un'identità di stampo essenzialistico che, nel conferire visibilità e nel promuovere il sentimento di comune appartenenza a una tradizione, si configura come elemento irrinunciabile di pressione politica e strumento di rivendicazione di risorse simboliche e materiali. L'identità, per quanto sia una nozione euristicamente posticcia ed epistemologicamente insoddisfacente, è la sicura via di accesso alle risorse economiche, giuridiche, simboliche e culturali dello stato-nazione. La possibilità di sostenere rivendicazioni di tipo economico, simbolico e culturale implica il previo riconoscimento, da parte delle autorità deputate dall'organismo statale, del soggetto che ambisce all'accesso alle risorse. Tuttavia, affinché tale riconoscimento si palesi, è necessaria la mobilitazione di una simbolica culturale che lo legittimi. L'identità si configura, quindi, sia come uno strumento attraverso cui esercitare pressione politica, sia quale fattore strategico di allocazione di risorse giuridiche, economiche, simboliche e culturali.

Il processo attualmente in atto di elaborazione di un'identità *hijrā* che garantisca al contempo visibilità sociale e legittimità culturale alla comunità *hijrā* indiana, implica e richiede, come ogni altra costruzione identitaria, una semplificazione e una selezione dei tratti e delle caratteristiche socio-culturali funzionali al riconoscimento che si vuole sollecitare e all'interlocutore a cui è diretto. La riformulazione del profilo socio-culturale *hijrā* nell'identità *kinnara* si basa manifestatamente sull'attribuzione di un'omogenea, coerente e priva di sbavature appartenenza hindu ai membri del gruppo, con, quindi, l'eliminazione di tutti gli elementi allusivi dei legami con la tradizione indo-musulmana a partire dalla sostituzione dell'autonomo hindi/urdu *hijrā* con il vocabolo *kinnara*, immediatamente evocativo della tradizione mitologica brahmanica e dell'universo culturale hindu. Nel contesto descritto dall'India attuale, politicamente guidata da un governo espressione del consenso che la maggioranza dei cittadini del Paese ha espresso, continuativamente dal 2014, nei confronti del precipitato politico del nazionalismo hindu, l'appartenenza religiosa sembra costituire il discrimine che ne governa ogni altra: a fronte di un accesso alle risorse differenziale e articolato su base religiosa, l'identificazione religiosa degli attori, individuali e collettivi, è inevitabilmente destinata a rafforzarsi. Non stupisce, pertanto, il corso e il contenuto impressi alle scelte e alle logiche identitarie adottate dall'intelligèntsia *hijrā*.

## BIBLIOGRAFIA

Bacchetta, Paola. "Se la nazione (indù) esilia il queer." *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, a cura di Paola Bacchetta e Laura Fantone. Ombre corte, 2015, pp. 121-149.

Bandyopadhyay, Manobi. *The Cult of Goddess Lakshmi*. Penguin Random House India, 2017.



Bevilacqua, Daniela. "From the Margins to Demigod." *Asian Ethnology*, vol. 81, no. 1/2, 2022, pp. 53-82.

Bhārdvāj, Śivaprasād. *Hindī Śabdakoś* हिन्दी शब्दकोश. Rājasthānī Granthāgār, 2009.

Doniger, Wendy. *Śiva. L'asceta erotico*. Adelphi, 1997.

Kakar, Sudhir. *Sesso e amore in India*. Pratiche Editrice, 1995.

---. *Sciamani, mistici e dottori. La salute dell'anima in India e in psicoanalisi*. IPOC, 2013.

Kramrisch, Stella. *La presenza di Śiva*. Adelphi, 1999.

Lal, Vinay. "Not This, Not That: the Hijras of India and the Cultural Politics of Sexuality." *Social Text*, no. 61, 1999, pp. 119-140.

Loh Ung, Jennifer. "Transgender identity, sexual versus gender 'rights' and the tools of the Indian state." *Feminist Review*, no. 119, 2018, pp. 39-55.

McGregor, Ronald Stuart, *Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford University Press, 1993.

Moorti, Sujata. "A Queer Romance with the Hijra." *QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking*, vol. 3, no. 2, 2016, pp. 18-34.

Nanda, Serena. "Hijra and Sadhin. Neither Man Nor Woman in India." *Constructing Sexualities: Readings in Sexuality, Gender and Culture*, a cura di Suzanne LaFont. Prentice Hall, 2003, pp. 192-201.

---. *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*. II Edition, Wadsworth Publishing Company, 1999.

Nataraj, Shakthi. "The Thirunangai Promise: Gender as a contingent outcome of migration and economic exchange." *Anti-Trafficking Review*, issue 19, 2022, pp. 47-65.

Nath, Ram. *Private Life of the Mughals of India (1526-1803 A.D.)*. Rupa, 2014.

Pamment, Claire. "Hijraism: Jostling for a Third Space in Pakistani Politics." *TDR*, vol. 54, no. 2, 2010, pp. 29-50.

Ramos De Oliveira Correa, Regiane. "The Voice of an Indian Trans Woman: a Hijra Autobiography." *Indi@logs*, vol. 5, 2018, pp. 71-88.

Reddy, Gayatri. "Crossing 'Lines' of Difference: Transnational Movements and Sexual Subjectivities in Hyderabad, India." *Everyday Life in South Asia*, a cura di Diane P. Mines e Sarah Lamb, Indiana University Press, 2002, pp. 132-143.

---. "Men" Who Would Be Kings: Celibacy, Emasculation, and the Re-Production of Hijras in Contemporary Indian Politics." *Social Research*, vol. 70, no. 1, 2003, pp. 163-200.

---. "Paradigms of Thirdness: Analyzing the Past, Present and Potential Futures of Gender and Sexual Meaning in India." *QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking*, vol. 5, no. 3, 2018, pp. 48-60.

Revathi, A. *The Truth about Me. A Hijra Life Story*. Penguin Books India, 2010.

Roscoe, Will. "Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion." *History of Religions*, vol. 35, no. 3, 1996, pp. 195-230.

Saria, Vaibhav. "She Pricked Thee." *Etnofoor*, vol. 32, no. 2, 2020, pp. 67-82.

Servai, Shanoor. "Laxmi Narayan Tripathi: India's Third Gender." <https://www.guernicamag.com/indias-third-gender/>. Consultato il 17 giu. 2024.

Tripathi Narayan, Laxmi. *Me Hijra, Me Laxmi*. Oxford University Press, 2015.



Vidya, Living Smile. *I am Vidya. A Transgender's Journey*. Rupa Publications, 2013.  
White, Gordon David. *Il corpo alchemico. Le tradizioni dei Siddha nell'India medievale*. Mediterranee, 2003.

---

**Maria Angelillo** è professore associato e titolare degli insegnamenti di Lingua Hindi e Cultura Indiana presso l'Università degli Studi di Milano. I suoi principali ambiti di ricerca vertono sullo studio del rapporto fra spazio e identità sociali; sulla decostruzione dell'identità come categoria cognitiva applicabile alla comprensione del profilo socioculturale di comunità e caste indiane; sull'analisi delle influenze coloniali nella definizione di alcuni dei contenuti della presunta autentica tradizione indiana. Autrice di svariate ed eterogenee pubblicazioni, fra cui *Teoria e prassi dello spazio in India*, Mimesis, 2018; *I Kalbelia di Pushkar. Dinamiche del riconoscimento e finzioni identitarie di una comunità in divenire*, Edizioni Progetto Cultura, 2014, in cui confluiscono parte dei risultati della ricerca sul campo che dal 2006 conduce con i membri della comunità *kalbeliya* in Rajasthan.

<https://orcid.org/0000-0002-2046-2902>

[mariangelillo@gmail.com](mailto:mariangelillo@gmail.com)

---