



Università degli studi di Roma
“La Sapienza”

Dipartimento ‘Istituto Italiano di Studi Orientali’
Corso di Dottorato in ‘Civiltà dell’Asia e dell’Africa’

XXXIII CICLO DI DOTTORATO

La costruzione dell’immaginario ideologico e politico relativo a Kabir e
Tulsidas:

il ruolo della critica letteraria e della letteratura hindi dagli anni Cinquanta
agli anni Sessanta del XX secolo

Tutor
Giorgio Milanetti

Candidato
Fabio Mangraviti



Università degli studi di Roma
“La Sapienza”

Dipartimento ‘Istituto Italiano di Studi Orientali’
Corso di Dottorato in ‘Civiltà dell’Asia e dell’Africa’

XXXIII CICLO DI DOTTORATO

La costruzione dell’immaginario ideologico e politico relativo a Kabir e
Tulsidas:

il ruolo della critica letteraria e della letteratura hindi dagli anni Cinquanta
agli anni Sessanta del XX secolo

Tutor
Giorgio Milanetti

Candidato
Fabio Mangraviti

PREMESSA.....	5
----------------------	----------

CAPITOLO I

Dalla rappresentazione storiografica alla costruzione di valori ideologici

I.1 La valenza metanarrativa delle storie letterarie su Kabir e Tulsidas e il loro influsso sulla letteratura hindi contemporanea.	12
I.2 Gli studi letterari: strumento di costruzione e decostruzione.....	20
I.3 Le metanarrazioni relative alla storia della letteratura hindi: questioni metodologiche e nuove prospettive di analisi.	24

CAPITOLO II

La ri-costruzione delle origini della letteratura della *bhakti* negli studi di storiografia letteraria in lingua hindi degli anni Cinquanta.

II.1Nehru e la funzione politica pluralista della letteratura della <i>bhakti</i>	32
II.2. Il patrocinio politico degli studi sulla letteratura devozionale e la <i>querelle</i> tra gli studiosi progressisti hindi.	34
II.3. Gli studiosi progressisti hindi e la loro ambigua posizione rispetto alle contro narrazioni storiografiche.	45
II.4. La ridefinizione delle categorie storiografiche necessarie alla costruzione una storia alternativa della letteratura della <i>bhakti</i>	55
II.5. L'integrazione delle contronarrazioni nel 'mainstream' storiografico.....	61
II.6. Contraddizioni ideologiche di fondo del modello di H.P. Dvivedi.	66
II.7 La riscoperta delle origini buddhiste, jaina e sufi della letteratura della <i>bhakti</i>	68

CAPITOLO III

La costruzione dei valori politici della poesia di Kabir e Tulsidas: dagli anni Venti alle avanguardie letterarie in lingua hindi degli anni Sessanta

III.1.Tulsidas e i vari usi della sua figura nel quadro della politica indiana della prima metà del XX secolo.....	72
III.2. La valenza 'onnicomprensiva' dell'opera di Tulsidas negli studi accademici degli anni Venti e Trenta del XX secolo.....	76
III.3. Nirala e il suo legame con la figura e l'opera di Tulsidas 'gnostico'.	84
III.4. L'ambigua posizione ideologica di Premchand rispetto all'opera di Tulsidas: fonte di ispirazione per gli studi critici del periodo postcoloniale?	88
III.5. L'uso dei simboli devozionali nel mutato scenario politico indiano dell'età di Nehru e la polarizzazione politica e ideologica della sfera pubblica hindi.....	93

III.6. La rivalutazione di Kabir: dall'interpretazione anarchico-rivoluzionaria di H.P. Dvivedi alla visione gandhiana di Chaturvedi.	97
III.7. Il carattere 'militante' della critica letteraria marxista e le problematiche ideologiche connesse allo studio di Tulsidas.	104
III.8. R.V. Sharma e la 'rivalutazione' del valore 'antifeudale' di Tulsidas nel quadro del pensiero marxista.	111
III.9. Al di fuori degli studi accademici: la riflessione su Kabir e Tulsidas nel quadro della letteratura hindi degli anni Cinquanta e Sessanta.	122
III.10. Sankrityayan e la ricerca dell'eredità spirituale di Kabir e Tulsidas nella letteratura regionale contemporanea.	129

CAPITOLO IV

I differenti usi politici e ideologici dell'immagine di Kabir e Tulsidas nel quadro della letteratura hindi degli anni Cinquanta e Sessanta

IV.1. Rangeya Raghav e la rappresentazione dei valori della famiglia tradizionale indiana nelle biografie degli anni Cinquanta.	133
IV.2. La valenza ideologica delle due biografie letterarie di Raghav.	149
IV.3. I vari usi della figura spirituale e letteraria di Kabir nel quadro della satira hindi degli anni Cinquanta e Sessanta.	156
IV.4. <i>Kabīr kahat āp ṭhagāīye</i> : la ricezione anticonvenzionale dell'immaginario spirituale relativo a Kabir nell'opera di Harishankar Parsai.	161
IV.5. Imitare Kabir per fare opposizione al <i>Congress</i> : la rubrica letteraria <i>Suno bhāī sādho</i>	168
IV.6. La decostruzione della valenza nazionalista del <i>Rāmcaritmānas</i> nell'opera di Kamleshvar.	171
IV.7. La ricezione del pensiero critico di Sankrityayan nell'opera di Renu.	177

Riflessioni conclusive	189
-------------------------------------	-----

GLOSSARIO	200
------------------------	-----

FONTI BIBLIOGRAFICHE	202
-----------------------------------	-----

SITOGRAFIA	222
-------------------------	-----

PREMESSA

Uno degli ambiti di ricerca concernenti la cultura indiana contemporanea riguarda i processi di costruzione delle tradizioni linguistiche e letterarie dell'India nel corso del XIX e del XX secolo. Christopher King, nello studio *One Language, two Scripts, the Hindi Movement in Nineteenth Century North India* (1994), ha ampiamente documentato la rilevanza simbolica e ideologica assunta dalla lingua hindi nei processi che hanno portato alla nascita di un movimento nazionalista indiano negli ultimi decenni del XIX secolo. Francesca Orsini ha invece adottato il concetto di “sfera pubblica” nella monografia *The Hindi Public Sphere 1920-1940. Language and Literature in the Age of Nationalism* (2002) con riferimento all'impegno culturale e ideologico degli intellettuali indiani scriventi in lingua hindi e attivi tra gli anni Venti e Trenta del XX secolo, gli anni più ‘caldi’ per il movimento nazionalista indiano. La direttrice di indagine di tali ricerche ha consentito l'approfondimento di numerosi temi che riguardano l'orientamento ideologico della storiografia e della critica letteraria hindi. Recentemente, tale prospettiva di analisi è stata portata avanti anche da John Stratton Hawley, nello studio *A Storm of Songs, India and the Idea of the Bhakti Movement* (2015). Hawley ha approfondito gli studi concernenti la letteratura “devozionale” o della *bhakti* condotti dagli intellettuali indiani negli anni immediatamente precedenti all'indipendenza.

Il presente studio trae ispirazione da tali antecedenti. Obiettivo della ricerca è approfondire i processi di costruzione ideologica dell'immaginario che concerne la figura di Kabir e Tulsidas nella letteratura hindi del periodo postcoloniale. Più precisamente, lo studio si propone la trattazione delle metanarrazioni concernenti tali poeti ed elaborate nel campo della storiografia, della critica letteraria e della letteratura hindi tra gli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo. Nel quadro del presente studio quando si farà riferimento alle opere di

poetesse¹ e poeti di ispirazione devozionale si alluderà solitamente alla letteratura prodotta in lingue neoindoeuropee² dell'India settentrionale approssimativamente a cavallo tra il XIV e il XVII secolo; inoltre, si farà riferimento soprattutto a autrici e autori ispirati da un comune sentimento di tipo religioso e devozionale. Tale categorizzazione trae ispirazione dalla periodizzazione – oramai parzialmente obsoleta³ – elaborata dal critico letterario hindi Ram Chandra Shukla (1884-1941) al fine di definire il periodo “medievale” (*madhyākāl*) della letteratura hindi. Difatti, secondo Shukla, questo corrisponde al “periodo devozionale” (*bhakti kāl*) della letteratura hindi.⁴ Tuttavia, nonostante il carattere parzialmente arbitrario di tale categorizzazione ‘religiosa’ e ‘morale’, spesso, proprio al fine di decostruire le differenti narrazioni intorno a questa fase elaborate nel corso del XX secolo, risulterà necessario sottolineare l’affiliazione – vera o presunta – delle autrici e degli autori ad un pensiero di tipo devozionale. A ciò si aggiunga come, in

¹ Una importante poetessa vissuta durante il XVI secolo è Mirabai, descritta comunemente quale una principessa di estrazione *rājput* proveniente dal Rajasthan e i cui *pada* vengono solitamente iscritti nel quadro del devozionalismo di stampo krishnaita. Per un approfondimento della figura e dell’opera di Mirabai (Hawley 2006: 87).

² Svariate sono le lingue usate durante la prima età moderna nel quadro della poesia devozionale dell’India settentrionale. Tra queste, specialmente nel periodo che intercorre tra il XIV e il XIX secolo, particolarmente rilevanti per il nostro studio sono la lingua *avadhī*, parlata approssimativamente nella parte occidentale dell’attuale Uttar Pradesh, quella *braj bhāṣā*, parlata nella zona geografica che corrisponde al distretto di Mathura, la lingua *bihārī*, la *maithilī* e la *bhojpurī*, tutte lingue parlate nell’attuale Bihar e nella porzione orientale dell’Uttar Pradesh e la lingua *khari bolī*, parlata intorno all’area geografica di Delhi. Queste lingue, talora considerate erroneamente dei ‘dialetti’ o dei ‘vernacoli’, rappresentano invece lingue con una consolidata storia letteraria, le cui radici affiorano nella letteratura della prima età moderna: alcune di esse, ad esempio la lingua *maithilī*, soprattutto nel XX secolo, sono inoltre divenute strumento essenziale di rivendicazione, oltre che culturale, anche politica da parte dei loro parlanti. Per un approfondimento del ruolo culturale e politico di tali lingue nel quadro del XIX e del XX secolo si consultino: Brass (1974); Bughart (1993).

³ Sheldon Pollock, ad esempio, rintraccia le origini della “vernacularizzazione” delle letterature indiane nel XI secolo, fase durante la quale cominciano ad originarsi i processi politici ed economici che consentono la diffusione in India di tali letterature. Inoltre, Pollock, seppur riconosca l’importanza delle correnti devozionali apparse durante questa fase storica, differentemente da Shukla tende a non individuare in un unico filone di tipo devozionale tutti i caratteri delle letterature emerse in questa fase storica (1998).

⁴ Secondo la definizione di Shukla, utilizzata nel quadro dell’*Hindī sāhitya kā itihās*, il periodo che coinciderebbe all’affermazione della letteratura devozionale intercorrerebbe tra il 1318 e il 1643, anno in cui finirebbe la fase devozionale e inizierebbe “la fase manieristica” (*ritī kāl*) della letteratura hindi, la quale inizierebbe nel 1643 e terminerebbe nel 1843, anno di inizio dell’età moderna (*adhunik kāl*).

numerosi casi, facendo riferimento a tale fase storica, si è preferito evitare l'utilizzo di termini come 'medievale' a favore dell'adozione del termine meno contestabile di 'prima età moderna', espressione che traduce il termine inglese '*early-modern*', solitamente usato per l'analisi delle letterature emerse approssimativamente a cavallo tra il XV e il XVIII secolo (Greenberg 2013: 75-79).

La scelta di questo tema risponde a diverse finalità. In primo luogo, si punta ad analizzare un periodo storico quasi del tutto inesplorato dal punto di vista scientifico. Gli studi menzionati si concentrano sul XIX e la prima metà del XX secolo: unicamente Hawley manifesta un interesse anche per la riscoperta degli studiosi operanti negli anni Quaranta, ovvero la fase immediatamente precedente all'indipendenza indiana. Connesso a tale obiettivo è anche quello di interpretare in filigrana, mediante l'analisi comparata delle rappresentazioni elaborate intorno alla figura dei due poeti, l'immaginario politico e ideologico che caratterizza gli intellettuali hindi nei primi decenni del periodo postcoloniale. Tale tipologia di analisi, che prenderà spunto anche dagli studi narratologici di Ann Rigney (1990), Hayden White (1973; 1978; 1987) e di quelli sulla letteratura postmoderna di Linda Hutcheon (1988; 1989), avrà lo scopo di permettere una investigazione delle linee di continuità e discontinuità ideologica dei letterati operanti durante la fase postcoloniale rispetto agli intellettuali operanti durante la fase propriamente 'nazionalista', periodo – come detto – già ampiamente documentato sia da Orsini che da Hawley. Al fine di comparare le narrazioni concernenti la figura e l'opera di Kabir e Tulsidas, si intende analizzare in modo sinottico differenti tipologie di fonti letterarie. Dopo aver delineato nei primi capitoli la metodologia di analisi, il contesto storico politico e i principali orientamenti intellettuali del periodo che si intende approfondire, il terzo capitolo è dedicato agli studi di critica letteraria hindi elaborati a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo. Nel quarto capitolo, invece, la trattazione vira verso lo studio degli 'usi' di Kabir e Tulsidas nella coeva produzione letteraria hindi. Nelle conclusioni, infine, vengono delineati anche alcuni percorsi di ulteriore approfondimento dei temi trattati nel presente studio: particolare attenzione viene rivolta al modo in cui l'uso della figura di Kabir e Tulsidas si rimodula a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta del XX secolo fase in cui nuove istanze politiche e ideologiche influenzano la

sfera pubblica hindi. Negli studi precedenti sulla sfera pubblica hindi tanto la storiografia che la critica letteraria vengono ampiamente documentate e analizzate al fine di ricavare – decostruendole – le metanarrazioni politiche e ideologiche proiettate sulla società indiana da questi studi nel periodo che precede l’indipendenza indiana. Nel presente studio si intende condurre un’operazione simile. Differentemente rispetto agli studi precedenti, però, la presente analisi non si limita a stabilire gli orientamenti ideologici di questi ambiti, ma a rintracciarne l’interconnessione con la coeva produzione in ambito letterario di immagini, valutazioni, rappresentazioni di e sui due poeti devozionali. Interessanti riformulazioni della figura e dell’opera di Kabir e Tulsidas sono individuabili, ad esempio, sia in alcuni romanzi storici appartenenti alla letteratura “progressista” (*pragatisīl*) che in alcune opere associabili al filone letterario *nayī kahānī* (“il nuovo racconto”) e a quello *āṁcalik* (“regionalista”). Gran parte del materiale in hindi che si intende consultare e da cui sono tratte le traduzioni non è mai stato tradotto in lingua occidentale.

Non è superfluo inoltre sottolineare come la scelta di focalizzare la nostra analisi sulle metanarrazioni relative a questi specifici autori devozionali indiani non sia casuale. Entrambi rappresentano figure nevralgiche sotto il profilo simbolico nella vita culturale e politica dell’India contemporanea. La figura di Tulsidas⁵, autore nel XVI secolo del *Rāmcaritmānas* (“Il lago delle gesta di Rama”) e di diverse altre opere in lingua *avadhī* e in *brajbhāṣā*, diviene, già dagli anni successivi all’indipendenza indiana, punto di riferimento per numerose e differenti realtà politiche e associative legate alla comunità hindu. Negli anni Ottanta l’immaginario simbolico relativo a Tulsidas e alle sue opere letterarie più celebri verrà ‘usato’ a scopo propagandistico anche da partiti, come il *Viṣva hindū pariṣad* (“Concilio hindu universale”), aventi un chiaro orientamento settario hindu e anti islamico. Rimarchevoli a tal riguardo sono i fatti connessi al

⁵ Per un approfondimento essenziale e aggiornato circa l’opera di Tulsidas si consulti: Lutgendorf (1990; 1991; 1994), Milanetti (2003; 2011).

movimento politico *Rām janm bhūmi* (movimento per “il luogo di nascita di Rama”), sorto nel 1986, responsabile della demolizione nella città di Ayodhya della moschea Babar (Pollock 1993: 261-265).

A partire dagli anni successivi all’indipendenza indiana anche Kabir⁶, il celebre poeta devozionale proveniente dal clan dei *julāhā* (“tessitori”) vissuto presumibilmente nel XV secolo presso la città ‘sacra’ di Varanasi,⁷ diviene, soprattutto per i partiti di ispirazione socialista e marxista, espressione delle istanze radicali espresse storicamente dalle classi ‘subalterne’ del sistema castale indiano. L’immaginario storiografico relativo a Kabir è tuttora particolarmente vivo nella vita politica e culturale dell’India contemporanea. Egli è una figura di riferimento religioso per numerosi *panth* (“comunità”) presenti in gran parte dell’India settentrionale, oltre che personalità autorevole anche all’interno del mondo hindu, sikh e del sufismo indiano.

Sin dagli anni Cinquanta si consolida negli studi critici in lingua hindi l’idea secondo cui Tulsidas e Kabir siano stati due poeti e mistici della storia indiana agli antipodi sia sul piano religioso e ideologico che su quello più propriamente letterario. Il primo viene comunemente associato ai valori e ai simboli del sistema brahmanico: egli infatti riprodurrebbe nelle proprie composizioni un sentimento indirizzato ad una divinità “qualificata” (*sagun*) che, almeno nel caso di questo poeta, è il sovrano e dio hindu Rama. Kabir, al contrario, viene solitamente associato ad una visione spirituale “non qualificata” (*nirgun*), che differisce sia rispetto sia alla religiosità hindu che a quella islamica. Il suo immaginario simbolico, non meno di quello di Ravidas – un altro mistico del XVI secolo – e di altri poeti e mistici di casta bassa, è divenuto politicamente fondamentale nei processi di auto rappresentazione storiografica della comunità *dalit*, i “fuoricasta” indiani.

⁶ Per una bibliografia essenziale e aggiornata su Kabir si consulti: Agravāl (2009); Hawley (2012); Hess (2002; 2015); Hortsmann (2012); Lorenzen (1991; 1995; 1996).

⁷ Per un approfondimento del ruolo svolto dalla città di Varanasi, specie a cavallo tra il XIX e il XX secolo, nella costruzione della letteratura hindi, si consulti: Freitag (1995: 203-228).

La distinzione tra una corrente *sagun* e una *nirgun* della letteratura hindi, specie negli ultimi anni, è stata fortemente posta in discussione: è stato soprattutto Hawley (1995) a contestare la legittimità di tale distinzione, che oscurerebbe gli svariati punti di congiunzione letteraria e spirituale esistente tra i rappresentanti di queste correnti.⁸ Tenendo conto di tale critica si intende dunque, sin da ora, precisare come nel quadro del presente studio si continui a utilizzare tale distinzione al fine di appellare e distinguere la poetica di Kabir e Tulsidas. La ragione di tale scelta è duplice: in primo luogo essa è dovuta al fatto che, tuttora, il dibattito circa l'opportunità o meno di distinguere la poesia devozionale in differenti percorsi è ancora vivo sia nel quadro della critica letteraria hindi che nel quadro degli studi in lingue occidentali. David Lorenzen, ad esempio, sottolinea come tale distinzione non solo sia funzionale, ma che risulti persino necessaria per comprendere sino in fondo la differente inclinazione e valenza sociopolitica della poesia *nirgun* rispetto a quella di estrazione *sagun* (1994: 13). In secondo luogo tale scelta è dovuta alla necessità di adoperare – seppur con il dovuto scetticismo – alcune delle categorizzazioni usate nel quadro degli studi critici degli anni Venti e Trenta al fine di analizzare in che misura e soprattutto per quali ragioni anche di ordine politico e ideologico gli studi del periodo postcoloniale si differenzino rispetto a quelli precedenti.

⁸ Hawley offre differenti esempi che dimostrerebbero la profonda continuità tra una letteratura di tipo *nirgun* e una *sagun*. Primariamente, facendo riferimento soprattutto alle composizioni poetiche di rappresentanti dell'uno e dell'altro percorso, egli analizza l'influenza esercitata dai rappresentanti della poetica *nirgun*, come Namdev – vissuto presumibilmente nel XIII secolo – su autori della letteratura *sagun*, come Surdas, che enfatizzerebbero nelle proprie opere, al pari della dimensione qualificata, anche la natura più astratta del Principio divino del quale si dichiarano devoti (1995:76-77). Anche Tulsidas, nel *Rāmcāritmānas*, tenderebbe in numerosi casi a sovrapporre le due dimensioni, da lui considerate non come antitetiche, ma, al contrario, come del tutto completari. Una seconda ragione della contrarietà di Hawley ad una netta separazione tra i due percorsi riguarda invece il fatto che numerosi rappresentanti della letteratura *nirgun*, come ad esempio Kabir e Pipa, abbiano trovato spazio anche nelle opere agiografiche di autori devozionali di estrazione *sagun*. Questa tendenza, difatti, si può individuare tanto nella *Bhaktamāl* di Nabhas che nella *Bhaktirasbodhinī* di Priyadas, entrambe opere di importanza cruciale nell'antologizzazione dei *bhakta* che ispireranno fortemente le categorizzazioni usate negli studi hindi del XIX e del XX secolo.

Fatta questa dovuta precisazione si intende infine sottolineare come sul piano politico, almeno per quel che concerne la società indiana contemporanea, una cassa di risonanza per la costruzione di narrazioni sull'identità di questi poeti sono i dibattiti svoltisi in India in occasione delle riforme costituzionali degli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo. Questo periodo storico sarà dunque lo sfondo della nostra analisi e frequentemente sarà necessario fare riferimento a processi politici e culturali aventi luogo in questa fase al fine di indicare in che misura essi abbiano influenzato gli studi su Kabir e Tulsidas. Difatti tali dibattiti hanno velocizzato il processo di assimilazione di Tulsidas ad una visione vicina all'ortodossia hindu. Per converso, gli intellettuali indiani progressisti hanno riscoperto il pensiero eterodosso e radicale di Kabir. I dibattiti politici e ideologici intorno alla figura dei due poeti alimentano, come ci proponiamo di dimostrare nel presente studio, anche le diverse metanarrazioni letterarie elaborate dagli intellettuali hindi nel periodo postcoloniale.

SISTEMA DI TRASCRIZIONE DEI TERMINI HINDI

Prima di avviarsi alla disamina dei temi trattati nel presente studio intendiamo presentare i caratteri generali del sistema di trascrizione dei termini della lingua hindi che è stato adottato per lo svolgimento del lavoro. Data la mancanza di un sistema di traslitterazione universalmente accettato per tale lingua, si è adottato il modello usato nell'*Hindi-English Dictionary* da Ronald S. McGregor, che può essere considerato un buon punto di mediazione tra un sistema di traslitterazione scientifico e uno basato su una trascrizione fonetica. Più nello specifico, si è deciso di adottare lo stesso sistema comunemente usato per il sanscrito, con la differenza che la *a* breve non è stata trascritta quando rimane muta all'interno o alla fine della parola; si è invece deciso di traslitterarla quando viene pronunciata, o può essere pronunciata, come suono debole. Infine, nel caso specifico dei termini sanscriti, quando si trovino nel loro 'naturale' contesto linguistico, sono stati inseriti adottando il sistema ufficiale di traslitterazione del sanscrito.

CAPITOLO I

Dalla rappresentazione storiografica alla costruzione di valori ideologici

I.1 La valenza metanarrativa delle storie letterarie su Kabir e Tulsidas e il loro influsso sulla letteratura hindi contemporanea.

Il procedimento metodologico su cui si fonda il presente studio prevede il riconoscimento e la comparazione delle diverse metanarrazioni elaborate da scrittrici e scrittrici contemporanei intorno alle poetesse e ai poeti indiani della prima età moderna. Tale operazione potrebbe apparire, e non solo per quel che concerne gli studi sulle letterature indiane contemporanee, piuttosto eccentrica. Tuttavia, specie negli ultimi anni, sulla scorta degli studi narratologici condotti sulla storiografia e la critica letteraria, si è rinnovato l'interesse per il modo in cui le autrici e gli autori del passato sono stati immaginati e riprodotti nella letteratura contemporanea.

Partendo da campi parzialmente eterogenei, sin dagli anni Sessanta del XX secolo Michel Foucault, Roland Barthes e Northrop hanno posto i fondamenti teorici per l'analisi narratologica delle fonti storiografiche Frye (Calvet 1978; Hutcheon 1995; Lagorio 1986; Whitehead 1992)⁹. Ad essere criticata da tali

⁹ Seminale, specialmente per quanto riguarda il pensiero di Barthes, è l'idea, espressa nel saggio *Introduction à l'analyse structurale des récits* (1966), secondo cui anche la storia, al pari della letteratura, contribuisca all'edificazione di "narrazioni" che influenzano in modo sostanziale il modo in cui gli eventi storici vengono percepiti e compresi. Nel saggio *Archéologie du savoir* (1969) Foucault, certamente influenzato anche dal pensiero di Barthes, analizza come la rappresentazione degli eventi concernenti il passato sia, inevitabilmente, minata dalla tendenza da parte del narratore a proiettare categorie culturali e intellettuali che riflettono il periodo storico in cui egli vive. Anni prima, nell'opera *Anatomy of criticism: four essays* (1957) il critico letterario Northrop Frye era stato invece uno tra i primi a sottolineare il carattere discorsivo delle rappresentazioni dalla critica letteraria, un filone letterario a sua volta strettamente interconnesso con la storiografia. Per un approfondimento degli studi narratologici concernenti il campo della storiografia si legga De Jong (2014: 168-192).

studiosi è soprattutto la presunta oggettività della rappresentazione storiografica: lo storico, infatti, è indotto a proiettare sulla rappresentazione di eventi passati l'apparato simbolico e valoriale del proprio periodo storico. Hayden White e, a partire dagli anni Novanta, Ann Rigney, hanno applicato allo studio di specifici temi la riflessione sulla funzione narratologica di campi come la storiografia e la critica letteraria¹⁰. L'idea di concepire le fonti storiografiche come “artefatti letterari” (*literary artefacts*) dotati di differenti “impieghi” (*emplotment*), sviluppata da White nel saggio seminale *The Historical Text as Literary Artifact* (1978), rappresenta ancor oggi un importante riferimento per l'analisi - anche in senso diacronico - delle differenti correnti della storiografia e della critica moderna. Basti pensare, ad esempio, a studi quali *Das Projekt der deutschen Literaturgeschichte* (1989) di Jürgen Fohrmann e *A History of Histories of German Literature: 1835-1914* (1993) di Michael S. Batts, in cui si fa ampiamente ricorso alle categorie di analisi mutate da White (Harder 2010: 10). In questi studi la storiografia e la critica letteraria, considerati da Bakhtin dei generi letterari “secondari”¹¹, vengono rivalutati come ambito di studio a sé stanti, avanti una storia che merita di essere ricostruita e analizzata. Lo studio di tali generi letterari, tuttavia, come sottolineato da Batts, potrebbe risultare pedante e inessenziale qualora non venisse indirizzato all'analisi di argomenti che

¹⁰ Per quanto concerne invece l'opera di White, significativi, specialmente negli anni Settanta, sono le sue riflessioni sulla valenza ‘metastorica’ degli studi di critica e storiografia letteraria condotti in Europa durante il XIX secolo; significativo a tal riguardo è il saggio *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (1973). Nel pensiero di Rigney centrale è soprattutto la monografia *The Rhetoric of Historical Representation: Three Narrative Histories of French Revolution* (1990): in questo saggio si analizzano tre differenti ‘retoriche’ intorno alla rivoluzione francese sviluppate dalla storiografia francese degli anni Quaranta del XIX secolo. Idea di base di tale studio è che gli studiosi proiettino sul passato della nazione e, in particolar modo, sull'esperienza della rivoluzione, valori e simboli con i quali essi intendono ‘proiettare’ nella realtà storica del proprio tempo differenti narrazioni politiche.

¹¹ Lo studioso, nel saggio *The Problem of Speech Genre* (1994), elabora una distinzione di tipo formale tra generi letterari primari e secondari. La storiografia e la critica letteraria, in quanto filoni che non possono sussistere se non in dipendenza di fonti primarie che vengano interpretate, sono considerati generi letterari secondari. Per certi aspetti affine a tale prospettiva è quella di Jurij Lotman, il quale considera in generale la letteratura quale un “sistema di modellamento secondario”: essa infatti non può sussistere senza fondarsi su fatti che facciano parte della “vita reale”. Per un approfondimento si consulti: Harder (2010: 1-18).

concernano il contributo degli storici ai dibattiti culturali e ideologici del proprio tempo.

Consideration is therefore limited to the major factors that determine the author's attitude towards the task of writing a literary history, that is, the attitude towards society, religion, nationalism etc. Again, it must be stressed of these biases, whatever form they may take, is done as objectively as possible. It is not my intention to criticize or make invidious comparisons.

(Batts 1993: xi-xii)

L'aspetto specifico cui si intende riservare un'attenzione privilegiata nel presente studio riguarda appunto la costruzione da parte della storiografia e della critica letteraria di metanarrazioni politiche e ideologiche riguardanti le autrici e gli autori letterari del passato. Anche nella storiografia infatti, non differentemente dalla letteratura, è possibile individuare, oltre che dei *plot*, anche dei protagonisti che mettono in scena e divengono fautori dei valori morali ed estetici, ma anche ideologici e politici, che lo storico e il critico intendono veicolare (Harder 2010: 2-3).

Alla luce di questa prospettiva, sono state recentemente rivisitate e analizzate diverse valenze e valori metanarrativi elaborati dalla storiografia e dalla critica letteraria hindi nel corso del XIX e del XX secolo. Gli studi di Wakankar (2002; 2005) sui differenti usi di Kabir e Tulsidas negli studi di Ram Chandra Shukla (1884-1941) e Hazari Prasad Dvivedi (1907-1979), inseribili nel filone dei *Subaltern Studies*, si richiamano a loro volta al pensiero di Namvar Singh (1926-2019), critico letterario scrivente in lingua hindi e autore nel 1982 del celebre e controverso studio *Dūsrī paramparā kī khoj* ("La ricerca di una seconda tradizione"). Tesi di N. Singh è quella secondo cui, negli anni Quaranta del XX secolo, gli intellettuali indiani avrebbero abbandonato l'immaginario politico relativo a Tulsidas per abbracciare quello più democratico e progressista di Kabir (1982: 13-23). Protagonista di questo nuovo orientamento critico, nel quale lo studioso individua l'avvio di una "seconda tradizione" (*dūsrī paramparā*), sarebbe H.P. Dvivedi, artefice della riscoperta dell'immaginario politico e culturale relativo al poeta *nirgun* Kabir (*Ibidem*). Dharmvir, un critico ispirato ideologicamente alle posizioni del movimento politico *dalit*, nello studio *Kabīr ke ālocak* ("I critici di Kabir") (1997) e in *Kabīr ke kuch aur ālocak* ("Altri critici letterari di Kabir") (1999) compie un'operazione simile, quella cioè di decostruire

l'apparato critico e storiografico elaborato dalla critica letteraria hindi durante il XX secolo. Gli intenti ideologici del suo studio vengono espressamente dichiarati già nelle prime pagine del saggio del 1997, dove lo studioso afferma:

Questo libro costituisce solamente una parte del mio progetto su Kabir. Al suo interno ho riconosciuto quali siano stati i critici letterari che, ispirati da un pensiero ideologico di stampo brahmanico, hanno contribuito allo studio di quest'ultimo. Si scoprirà per quale ragione tali critici brahmanici non abbiano tributato neppure il più basilare rispetto alla sua filosofia e ai suoi precetti sociali. Essi non hanno mai elogiato Kabir, quanto piuttosto Ramananda, autore di estrazione brahmanica alla cui figura è stata da loro assimilata anche quella di Kabir. Tutti loro ignorano Kabir. Hanno anche provato a nascondere il fatto che egli sia stato il promulgatore di una qualche religiosità antica tipica dei *dalit* indiani o che comunque sia stato fondatore di una nuova religione. Il loro unico intento è evitare che venga abbandonato il credo hindu e si fondi invece una nuova e distinta religione di stampo *dalit*.¹²

(1997: Introduzione)

A parere di Dharmvir, anche N. Singh, tenderebbe a distorcere il pensiero di Kabir, con l'intento di veicolare attraverso di esso una specifica narrativa politica, che è quella dei partiti e dei gruppi vicini all'ideologia marxista (1999).

Rispetto agli studi in lingua occidentale, questi in hindi rilevano due interessanti elementi distintivi: *in primis*, pur non aderendo esplicitamente a modelli narratologici, si concentrano quasi esclusivamente sulle narrazioni intorno alle autrici e agli autori della letteratura devozionale elaborate dalla critica nel corso del XX secolo. Questa tendenza è particolarmente marcata nel *Kabīr ke ālocak*: nucleo centrale di quasi tutte le sezioni che lo compongono è dato dalla confutazione di una specifica narrazione politica e ideologica intorno alla figura di

¹² *Yah pustak Kabīr par merī baṛī yojnā kā ek hissā hai. Is mein mainne Kabīr ke brāhmaṇvādī samikṣakoṃ ko samajhnā cāhā hai. Is mein patā caltā hai ki brāhmaṇvādī samikṣakoṃ ne Kabīr ke darśan aur sāmājīk sandeś ke prati tanik bhī sammān nahīm bartā. Unhoṃne Kabīr kī nahīm balki Kabīr ke bhūtar Rāmānand brāhmaṇ ko baiṭhā kar us kī praśaṃsā kī hai. Mūl Kabīr se ye sabhī bacte haim. Inkī yah bhī kośīś rahī hai ki kahīm yah siddh na ho jāe ki Kabīr dalitoṃ ke kisī purāne dharm ke pracārak yā apne kisī nae dharm ke pravartak the. Un sabkā uddeśya is sambhāvnā par rok lagānā hai ki hindū dharm ko chor kar Bhārat ke dalitoṃ kā koī nāyā ya alag dharm bhī ho saktā hai.*

Kabir¹³. *In secundis*, dalla confutazione degli studi critici precedenti, consegue di necessità la definizione di nuovi orientamenti politici e ideologici – marxista per N. Singh, *dalit* nel caso di Dharmvir – riguardanti l’immaginario relativo a Kabir e Tulsidas. Nonostante le incongruenze metodologiche e le aporie ideologiche che sovente caratterizzano i citati studi in hindi, specialmente quelli di Dharmvir (Pachauri 2000: 208)¹⁴, essi non sono scevri di rilevanza per l’interesse da essi rivolto ad una ricostruzione sinottica e diacronica dei processi di formazione dell’immaginario relativo alla poesia devozionale.

Una ricostruzione che tenga conto anche della dimensione diacronica, come puntualizzato da Monika Fludernik, è infatti di supporto alla comprensione delle modalità e delle ragioni per cui una determinata narrazione emerge in un dato periodo storico e assume un ruolo di “predominio” rispetto ad altre narrazioni possibili. Questo tipo di analisi aiuta anche a capire i motivi per cui tale narrazione, dopo essersi cristallizzata e imposta, venga messa in discussione e rielaborata nel tempo (2003: 331-348). Inoltre, uno studio sinottico che miri a delineare il processo di costruzione di un immaginario simbolico può tener conto anche di altri fattori quali, ad esempio, l’influenza esercitata a loro volta dalla storiografia e dalla critica sui generi classificabili come letterari *stricto sensu*.

¹³ Dopo una sezione introduttiva, in cui viene compendiata una biografia di questo poeta devozionale, i capitoli che seguono sono dedicati al tema delle “aggressioni” (*ākramaṇ*) da parte di vari studiosi, ai danni del pensiero di Kabir – “Prima aggressione di Ayodhya Singh Upadhyay Hariaudh” (*Ayodhyā Siṃh Upādhyay Hariaudh kā pahlā ākramaṇ*) nel secondo capitolo; “Seconda aggressione di Shyam Sundar Das” (*Śyam Sundar Dās kā dūsarā ākramaṇ*) nel terzo capitolo e così via -. Sulla valenza politica e ideologica di tale confutazione si rimanda a Hunt (2014: 231-236).

¹⁴ Questo intellettuale viene sovente criticato per il carattere talvolta eccessivamente ideologizzato dei suoi studi, i quali, privi di profondità filologica, sarebbero usati al solo e unico fine di proiettare sull’immagine di Kabir gli *slogan* politici e ideologici del movimento *dalit* contemporaneo. Difatti Kabir – come viene talora sottolineato – oltre che essere presumibilmente un fuoricasta fu membro di uno specifico clan, quello dei tessitori, avente caratteri socioculturali profondamente dissimili da quelli di altri gruppi di casta bassa. Dharmvir, sotto questo punto di vista, commetterebbe l’errore storiografico di enucleare all’interno del medesimo gruppo sociale poeti provenienti da comunità profondamente diverse tra loro, come quella dei *camār* (“conciatori”), quella dei *nāī* (“barbieri”) etc. Per un approfondimento delle critiche mosse agli studi di Dharmvir si consulti: Pachauri (2000).

La peculiarità della biografia letteraria, ad esempio, è di ibridare elementi che hanno un fondamento storico con altri fittizi e puramente immaginari (Benton 2009; Ellis 2000; Holden 2014; Middlebrook 2006)¹⁵. Nel contesto della letteratura hindi, segnatamente negli anni successivi all'indipendenza indiana, vengono pubblicati biografie e romanzi storici i cui protagonisti sono importanti scrittori o intellettuali della storia indiana¹⁶; e non è affatto trascurabile, ai fini del nostro studio, il fatto che vi si trovi la eco delle concezioni elaborate negli stessi anni dalla storiografia e dalla critica letteraria. Questa tendenza ci aiuta, appunto, a identificare un *file rouge* che lega idealmente i campi scientifici a quelli più propriamente letterari. Del resto, come sottolineato da Holden, filoni come la biografia letteraria hanno in sé anche una componente critica:

It has the potential, as yet not fully realized, to be a mode of critical enquiring employing narrative techniques that are excluded from the expository prose of most current critical scholarship [...] literary biography has the potential to ask new questions about the relationship of a reader to biographical and literary texts, and thus to provoke reflection on the relationship between readership and subjectivity.

(Holden 2014: 918)

Tuttavia, almeno per quanto riguarda la letteratura hindi, gli strumenti approntati per costruire narrazioni sulle autrici e sugli autori del proprio retroterra letterario sono molteplici e, in talune circostanze, ancor più ingegnosi e meno facilmente individuabili. Uno di essi è rappresentato, ad esempio, dall'inserimento

¹⁵ Il genere della biografia letteraria, per molto tempo considerato, secondo una definizione di Michael Benton, la “Cenerentola” degli studi letterari, è stato recentemente recuperato e trattato ampiamente anche in ambito accademico in quanto genere che, occupando una posizione intermedia tra la critica letteraria e la letteratura, sembra offrire ai lettori contemporanei possibilità di fruizione nuove. Essa infatti: “find the contemporary preoccupation with theory to be personally undernourishing and critically unenlightening: they would rather stay with the literary works themselves, with the lives, the minds, the times that produced them.” Benton (2005: 44).

¹⁶ Spesso gli autori dei romanzi storici sono anche intellettuali impegnati in studi storiografici e di critica letteraria; essi ‘applicano’ alla letteratura le metanarrazioni elaborate nei propri studi scientifici. Tra gli altri ricordiamo H.P. Dvivedi, prolifico critico letterario e autore negli anni Quaranta e Cinquanta di alcuni romanzi storici. Il suo romanzo più celebre è, probabilmente, il *Bāṇabhaṭṭ kī ātmakathā* (“L’autobiografia di Banabhatta”) del 1946, dedicato alla vita di Banabhatta, celebre poeta indiano del VII secolo. Per un approfondimento della relazione tra gli scritti critici e quelli letterari dello studioso si rimanda a: Hortsmann (2002a) e Simh N. (1982: 133-141).

in opere contemporanee di detti delle poetesse e dei poeti rappresentati. Tale tecnica è individuabile in numerose opere ascrivibili al filone *āṃcalik* ¹⁷. Nei romanzi e nei racconti brevi di Phaniswar Nath ‘Renu’ (1921-1977), ad esempio, ricorrono spesso citazioni di versi ascrivibili a Kabir, Vidyapati e altri esponenti della letteratura devozionale (Hansen 1982: 153-162; Pandey 1982: 137-147). Si tratta di un espediente che è stato usato anche in altre letterature moderne al fine di riformulare e ‘attualizzare’ le parole o lo stile delle autrici e degli autori classici: si pensi alla rimodulazione da parte di poeti contemporanei come Montale, Luzi (Comitangelo 2012), Yeats o Pound (Bornstein 1988; Dasenbrock 1990; Riobó 2002) di espressioni e o di un registro linguistico che essi forgiavano sull’ *exemplum* della lingua di Dante e, più in generale, della poesia fiorentina del XIII e del XIV secolo.

Si tratta di una riappropriazione che nelle forme diverse della citazione, della riscrittura, del ripescaggio episodico o sistematico di temi, situazioni e personaggi, rivela la prossimità del nostro classico più diacronicamente lontano e la sua capacità non solo di farsi serbatoio di valori storico-culturali, ma di indicare modalità di risignificazione dei singoli percorsi artistici e intellettuali.

(Comitangelo 2014: 137)

In autori come Montale o Pound tale *remaking* (Bornstein 1988) delle parole e della lingua di esponenti della letteratura classica, pur motivato da ragioni estetiche e filosofiche di fondo (Riobó, 2002: 201-221)¹⁸, ha tuttavia come

¹⁷ Il ricorso ai versi tratti dalla poesia devozionale caratterizza diversi romanzi scritti da Renu negli anni Cinquanta. Particolarmente significativo è l’utilizzo di tale espediente letterario nel romanzo *Mailā āṃcal* (“Il lembo sporco”), del 1954. In quest’opera, il più rilevante romanzo hindi del filone della letteratura “di margine”, vengono descritte le vicende politiche che coinvolgono la realtà contadina del Bihar all’indomani del *Quit India Movement*. La scelta di utilizzare i versi di Vidyapati, poeta vissuto in Bihar tra il XIV e il XV secolo, risponde, come vedremo meglio più avanti, all’istanza culturale e ideologica di ‘decentralizzazione’ dell’immaginario devozionale, perseguita in questi anni da diversi intellettuali scriventi in lingua hindi.

¹⁸ È stato sottolineato, in relazione all’uso letterario da parte di Ezra Pound della poesia dantesca, come, specialmente nella prima metà del XX secolo, il dibattito intorno ai valori ideologici, oltre che propriamente estetici, dell’opera di Dante si riverberi anche al di fuori dei confini dell’Italia. Difatti, scrive Riobó: “Dante’s De vulgari eloquentia, written in 1303-1304, was one of his responses to the Florentine political battles of ideology and culture similar to the battles and forces that were fracturing Ezra Pound’s world. Dante manipulated the divide of high and low cultures, of Latin and vulgar cultures, to his advantage, disavowing claims to literature’s national and temporal

precipua finalità stilistica l'elaborazione di un linguaggio che sia percepito dai lettori ad un tempo come aulico e classicheggiante (*Ibidem*). Nell'opera delle autrici e degli autori hindi contemporanei, al contrario, tale operazione produce talora l'esito opposto, quello cioè di rendere la lingua hindi meno artificiosa e più vicina al lessico usato da gruppi sociali in cui, ancor oggi, estremamente forte è il legame culturale, religioso e politico con gli autori della letteratura devozionale. Difatti, come sottolineano Hess (2015) e Lutgendorf (1991), innumerevoli sono i contesti della società indiana contemporanea in cui vengono riferite le parole o i versi delle autrici e degli autori devozionali. L'uso di queste parole nella letteratura hindi contemporanea non sempre ha però una valenza eulogica; talvolta essa produce anche effetti di straniamento, cosa che avviene, ad esempio, abbastanza di frequente nella “satira” (*vyāṅga*) contemporanea in lingua hindi, in cui il significato originario delle parole dei *bhakta* viene volutamente distorto o alterato (Harder 2012: 165-181).

Non meno significativo, per comprendere le strategie poste nella costruzione di narrazioni sui due poeti, è il ricorso alla rappresentazione letteraria di aspetti della società o della cultura indiana contemporanea. Ad esempio, la descrizione, in un romanzo o in un racconto breve, dell'esecuzione della *Rām līlā* costituisce di per sé un'operazione che mira a edificare delle metanarrazioni riguardanti l'immaginario di Tulsidas¹⁹; si potrebbe affermare la stessa cosa per le rappresentazioni letterarie che trattino il ruolo dei *panth* ispirati alla figura di Kabir nell'India settentrionale. La tendenza della letteratura hindi a riprodurre

essences. (...) Pound refashioned Dante for his own ends – as a corrective to the ills of philology in the early twentieth century. Pound promoted certain literature that he felt transcended time and place because of its lyrical and synchronistic essences.” Riobó (2002: 202).

¹⁹ Con il termine *Rām līlā* (“Il gioco di Rama”) viene designata ogni moderna rievocazione drammaturgica della vita di Rama. La base testuale è costituita elettivamente dai versi del *Rāmcaritmānas*; tuttavia, anche se solo occasionalmente, versioni alternative di questa rappresentazione si richiamano ad altre varianti della *Rām kathā*. Tale dimensione performativa dell'opera di Tulsidas è stata investigata da Lutgendorf nel suo studio sui differenti usi nella società contemporanea indiana del *Rāmcaritmānas*. Lutgendorf considera la *Rām līlā* quale una delle più importanti testimonianze della “vita” dei versi di Tulsidas al di là della dimensione

valori e simboli legati ai due poeti devozionali è spiegabile in vari modi. Ciò che ci preme – almeno per il momento – sottolineare è come anche i testi letterari, al pari della storiografia e della critica, contribuiscano a riformulare l’immaginario relativo agli autori classici. Laddove nel campo della storiografia, della critica e - almeno in parte - della biografia il riferimento diretto agli autori passati supplisce direttamente alla costruzione di metanarrazioni, nelle opere letterarie prive di un contenuto storico tale costruzione può essere più sfumata e richiedere un’opera di ‘decifrazione’ più complessa e articolata.

I.2 Gli studi letterari: strumento di costruzione e decostruzione.

Benedict Anderson ha teorizzato il ruolo svolto dalla letteratura nel selezionare i valori e i simboli intorno a cui sono state edificate le identità “immaginarie” delle comunità nazionali (1991). Si muovono nella stessa direzione le analisi di Thomas Hobsbawm e Terence Renger, per i quali il concetto di tradizione letteraria ha una genesi piuttosto recente e ha ovviato, negli ultimi due secoli, all’esigenza di dare fondamento storico e morale alle differenti comunità nazionali (1983). Tale aspirazione, specialmente nel XIX secolo, è strettamente interconnessa con la dimensione metanarrativa di campi come la storiografia e la critica letteraria, discipline che hanno svolto un ruolo nevralgico nella costruzione del triangolo semantico che unisce i concetti di nazione, lingua e letteratura nazionale (Harder 2010: 10-11). Nel progetto di definizione simbolica delle diverse identità nazionali, un ruolo di rilievo è concordemente riconosciuto, già dal XIX secolo, alle poetesse e ai poeti appartenenti alla fase della prima età moderna. Nelle storiografie letterarie inglesi – quelle che hanno esercitato una maggiore influenza sulle classificazioni degli studiosi indiani – scrittori e drammaturghi come Geoffrey Chaucer e William Shakespeare occupano una indiscussa centralità estetica e morale; analogamente ai rappresentanti della poesia

testuale in cui questi sono state iscritti e cristallizzati. Per un approfondimento si consulti: Lutgendorf (1991: 248-329).

fiorentina del XIII e del XIV secolo per gli studiosi italiani e a Martin Lutero per quelli tedeschi.

Alla prospettiva di Anderson si sono richiamati molti studiosi per decostruire le narrazioni propagandate dalla storiografia e dalla critica letteraria del XIX secolo e di parte del XX secolo: a queste si contesta, comunemente, il carattere fittizio e “artificioso” con cui le autrici e gli autori vengono classificati in base alle differenti tradizioni nazionali (Garvin 1990: 16-30). Tale prospettiva storiografica si è rivelata proficua per lo studio dei processi di costruzione simbolica di numerose tradizioni letterarie nazionali, anche se non ha consentito l’approfondimento di intellettuali e di correnti letterarie che, benché operanti in contesti in cui forte è l’incidenza di una ideologia nazionalista o di un pensiero nazionale, si siano discostati in parte dall’immaginario ad essi collegato.

Ad esempio in Italia sia Antonio Gramsci che Pierpaolo Pasolini, muovendo dal medesimo assunto critico di una inadeguatezza delle prospettive intellettuali miranti a definire in modo univoco i caratteri nazionali della letteratura italiana, hanno intrapreso, a partire dagli anni Trenta del XX secolo, una vera e propria riscoperta delle letterature dialettali: la promozione delle voci ‘minori’ della letteratura italiana è diventato uno strumento di cui si sono serviti, per mettere in discussione, o contestare, il concetto della presunta omogeneità culturale e politica della storia letteraria italiana (Lo Piparo 1982; Ceallacháin 2002; Leonelli, 1994; Mustè 2017)²⁰.

²⁰ Gramsci esprime, negli scritti giovanili e nei *Quaderni*, il proprio scetticismo nei confronti degli studi critici condotti nel XIX e all’inizio del XX secolo, i quali miravano – secondo l’intellettuale – a fondare su simboli e valori nazionali i caratteri di letterature “già bell’è formate”. Alla luce di tale critica, l’intellettuale individua nelle letterature ‘dialettali’ il contraltare ideologico alle lingue e alle letterature artificialmente codificate dalle *elite* politiche e culturali nazionaliste. Questa dimensione del suo pensiero, in cui la riflessione sociolinguistica si congiunge all’impegno politico e ideologico, influenza profondamente il pensiero degli studiosi italiani degli anni Cinquanta e Sessanta. Anche Pasolini, nei propri saggi di critica letteraria, ispirandosi alla medesima prospettiva ideologica, si è impegnato nella scrittura di molti articoli inerenti alla letteratura friulana e alla siciliana, sino ad allora marginalizzate dagli studi critici. Sulla continuità tra gli studi critici di Gramsci e di Pasolini si consulti: Morton (2003: 118–146).

Negli anni Cinquanta un'operazione simile viene condotta anche dal critico Northrop Frye, il quale riformula le categorie e gli obiettivi di indagine degli studi sulla letteratura canadese. Diversamente dagli intellettuali italiani, lo studioso svolge la propria critica al concetto di identità nazionale mediante il riposizionamento su un piano globale e cosmopolita delle opere da lui sottoposte a indagine²¹. Non è un caso che i primi studi di White sul carattere artificioso e mitopoietico della storiografia e della critica letteraria si rifacciano continuamente alle categorie di analisi e ai principi esposti da Frye nel saggio *Anatomy of Criticism* (1957) (Moses 2005: 313).

Le riflessioni degli studiosi e dei critici citati ad esempio, benché ancora inficiate dalla persistenza di riferimenti ai simboli e all'idea di nazione, preludono già al superamento dell'apparato simbolico nazionalista. Infatti, se da un lato tali orientamenti, proprio nel tentativo di risemantizzare secondo nuovi criteri l'idea di tradizione letteraria, paradossalmente la salvaguardano, d'altra parte preannunciano il senso di disillusione e scetticismo critico che, a dire di Linda Hutcheon, rappresenta una delle cifre del pensiero postmodernista. Del resto, scrive Hutcheon, la “vera storicità” perseguita dal pensiero postmoderno è quella che riconosce apertamente la propria natura “discorsiva” e “contingente”:

But its *deliberate* refusal to do so is not a naive one: what postmodernism does is to contest the very possibility of there ever being "ultimate objects." It teaches and enacts the recognition of the fact that social, historical, and existential "reality" is *discursive* reality when it is used as the referent of art, and so the only "genuine historicity" becomes that which would openly acknowledge its own discursive, contingent identity. (1986: 182)

In ogni caso, comunque li si voglia considerare, è indubbio che questi intellettuali si siano discostati sensibilmente dalla prospettiva critica adottata dagli studiosi del XIX e della prima metà del XX secolo. La loro posizione inoltre costituisce

²¹ L'aspirazione al superamento del concetto di identità letteraria nazionale caratterizza l'intera parabola intellettuale di Frye, dai primi studi sino a *Literary History of Canada*, del 1976. E, tuttavia, come sottolineato da Carter, anche Frye, pur rimanendo scettico rispetto al concetto di identità nazionale, tende, in ultima analisi, ad adottare alcuni dei *pattern* critici e storiografici da lui stesso criticati. Per un approfondimento si consulti: Carter (2003: 90-11).

sicuramente una parziale – e, forse, non così isolata – eccezione alla concezione che pone un netto spartiacque tra gli studi collegati all’ideologia nazionalista e quelli che da essa si discostano. Nel contesto di questi nuovi orientamenti critici possono essere altresì individuati preliminarmente due indirizzi generali: da un lato, specialmente a partire dagli anni Cinquanta del XX secolo, i nuovi *trend* della critica confermano una affiliazione con il pensiero ideologico, questa volta declinato in chiave marxista e socialista. Pertanto essi, non meno di quelli collegati all’ideologia nazionalista, mantengono intatto l’anelito alla costruzione di comunità immaginarie. Nel secondo indirizzo, al contrario, la dimensione ideologica, pur presente, è mediata e usata *cum grano salis* dagli studiosi che – come Frye – sembrano presagire il *vacuum* ideologico del pensiero postmoderno (Jameson 1984: 53-65). Alla luce di quanto detto, ci proponiamo di analizzare, anche nel quadro dei processi connessi alla costruzione dell’immaginario della *bhakti*, il ruolo e la funzione degli intellettuali riconducibili alla dimensione ‘liminale’ da noi individuata negli studi critici europei e americani. Si ritiene, infatti, che proprio con riferimento ad essa, sia possibile riconoscere i prodromi per l’affermazione di narrazioni miranti a porre in discussione l’immaginario nazionalista affermatosi in India nel periodo coloniale.

A tal proposito, acceso è stato il dibattito circa la possibilità di assimilare o meno la letteratura postcoloniale entro i caratteri estetici, formali e ‘ideologici’ della letteratura postmoderna. Secondo Hutcheon (1989; 1994), che pure riconosce il carattere controverso e ancora aperto di tale dibattito,²² in molti casi è possibile far rientrare i caratteri delle letterature postcoloniali entro quelli più

²² Scrive Hutcheon: “Over the last decade, the ‘postmodern’ has become the polemical terrain of fierce debate as well as glib generalization; the ‘postcolonial’ may well face the same fate – but the stakes may be even higher. Debates about historiography and reflexivity, and their role in the politics of cultural representation, can likely never be innocent ones; nor can they be uncontroversial in either the postmodern and postcolonial areas. These are shared issues, even if the articulation, interpretation, and deployment of them differ considerably. What most theorists (however they define the post’s) seem to agree upon is that the reason for the mutual concerns is their common oppositional grounding in – or, rather, against – what has been generalized and usually demonized in this thing called ‘modernity’.” (1994: 205)

generali della letteratura postmodernista. La ragione di ciò sarebbe il fatto che determinate tendenze estetiche sviluppatesi a livello globale, specialmente nella seconda metà del XX secolo, abbiano finito, in modo più o meno incisivo, per influenzare i caratteri specifici e locali delle differenti letterature sviluppatesi in paesi con un passato coloniale. L'identità postcoloniale, secondo tale prospettiva, non potrebbe mai esser del tutto scollegata da concetti e categorie che, in svariate circostanze, hanno avuto origine nel quadro della cultura occidentale e europea (1989: 130-135). In altri casi, tuttavia, si è cercato, specialmente in opposizione a tale prospettiva di analisi, di rimarcare la differenza esistente tra i due concetti e di individuare, nel quadro della letteratura postcoloniale, anche modelli che si siano differenziati rispetto a quelli più globali identificabili con la letteratura modernista e postmodernista. Questa scelta è stata difesa da chi abbia cercato di immaginare una nuova geografia globale basata sulle differenze estetiche 'locali' esistenti in paesi in cui il rapporto con le categorie occidentali ha visto in atto processi politici, economici e culturali eterogenei. Una differenza sostanziale tra i due concetti sarebbe data dal fatto che, mentre il concetto di postcoloniale ha sempre anche una valenza specificatamente politica, il postmodernismo – pur non essendo estraneo a valenze di stampo ideologico – risulterebbe in un certo qual modo più distante da tale funzione e uso (Luburić-Cvijanović 2016: 433-435). Esula dagli scopi del presente studio definire se gli esempi letterari presi in considerazione possano essere rigidamente associati all'idea di postmodernismo, ma, al contrario, nostro interesse sarà analizzare per 'approssimazione' quali modelli si avvicinino maggiormente alla visione e alla sensibilità decostruttiva proposta e teorizzata da Hutcheon.

I.3 Le metanarrazioni relative alla storia della letteratura hindi: questioni metodologiche e nuove prospettive di analisi.

A partire dagli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo, anche nel panorama della letteratura hindi, si delineano orientamenti che pongono in discussione l'immaginario morale e politico relativo riconducibile al retroterra letterario nazionale. Inoltre, non differentemente dalle letterature occidentali, anche nel contesto indiano tali orientamenti si profilano dopo una lunga fase di

costruzione simbolica della letteratura della *bhakti*, iniziata nei primi decenni del XIX secolo (Chakrabarty 2000; Guha 1997; Sharma K. 1987). I primi studi inerenti alle letterature della prima età moderna di ispirazione devozionale vengono condotti sotto il patrocinio di istituzioni straniere. Nei primi decenni del XIX secolo le più importanti sedi preposte alla classificazione delle letterature indiane settentrionali sono la *Asiatic Society of Bengal* e il *Fort William College* – fondate rispettivamente nel 1784 e nel 1800 – entrambe realtà soggette all'autorità della *East India Company*²³ (King 1993: 25-28). Un ruolo non meno significativo è quello svolto da innumerevoli centri missionari operanti in India a partire dalla prima decade del XIX secolo²⁴. L'opera iniziata presso questi centri è proseguita, dopo il 1857, anno cui risale l'acquisizione da parte del *British Rāj* dei possedimenti della Compagnia, da alcune nuove istituzioni autoctone – alle quali viene concessa una certa autonomia – come la *Nāgrīpracārīṇī sabhā*²⁵.

Da questo sintetico *excursus* emerge una delle specificità ideologiche del processo connesso alla costruzione della letteratura hindi. Sulla scorta degli studi di Hobsbawm, si è già detto come ogni costruzione di una tradizione letteraria

²³ La *Asiatic Society of Bengal* viene fondata a Kolkata per iniziativa di William Jones (1746-1794); scopo dell'associazione era istituire un circolo permanente relativo agli studi asiatici. Il *Fort William College* era un istituto incaricato di educare alla cultura, alle lingue e alla storia indiana i futuri ufficiali della *East India Company*. Tra i principali intellettuali occidentali impegnati all'ombra di tali istituzioni si ricordino John Bolthwick Gilchrist (1759-1841) e William Price. Accanto ad essi troviamo, in veste di collaboratori, anche intellettuali indiani, quali Lallu Lal (1763-1835) e Sada Mishra (1764-1849), impegnati nella scrittura delle prime opere letterarie in lingua hindi nella variante *khārī bolī*, codificata negli stessi anni presso tali centri.

²⁴ Tra le sedi missionarie più note si ricordi il centro danese di Shrirampur, fondato nel 1818. Gli intellettuali ad esso collegati degni di menzione sono William Ward (1769-1823), William Carey (1761-1834) e Joshua Marshman (1768-1837). Anche questi centri, non meno di quelli subordinati all'autorità della *East India Company*, hanno contribuito fortemente alla codificazione del retroterra linguistico e letterario indiano. Parallelamente, essi hanno giocato un ruolo cruciale nella diffusione della religione cristiana in India. Per un approfondimento dell'indirizzo politico e ideologico dei centri missionari si consulti: Milanetti (2002: 84-87).

²⁵ La *Nāgrīpracārīṇī sabhā*, fondata a Varanasi, nel 1893, col supporto di intellettuali inglesi e indiani, ebbe originariamente lo scopo di promuovere l'utilizzo della scrittura *nāgrī* in sostituzione al sistema *kaithī*, più usato nelle corti e nell'amministrazione almeno sino agli anni Ottanta del XIX secolo. Nei primi decenni del XX secolo gli intellettuali connessi a tale associazione hanno cominciato a svolgere anche altre funzioni, quali quella di ricercare, studiare e canonizzare gran parte delle opere di contenuto devozionale appartenenti al retroterra letterario della moderna lingua hindi. Per un approfondimento si consulti: King (1993: 126-156).

abbia implicato, in età moderna, operazioni di artificiosa selezione e separazione simbolica. Ciò vale a maggior ragione anche per il contesto indiano, in cui gli intellettuali impegnati nello studio delle letterature indiane risultano legati ai programmi politici e ideologici di istituzioni straniere. È stato, perciò, sottolineato da diversi studiosi, specialmente da quelli vicini all'indirizzo intellettuale dei *Subaltern Studies* e dei *Postcolonial Studies*, il carattere unilaterale con cui le istituzioni inglesi hanno condizionato pesantemente, a fini di controllo, il pensiero degli studiosi indiani impegnati nella ricezione delle autrici e degli autori delle letterature devozionali emerse durante la prima età moderna. Una delle conseguenze di questa “ideologia della subordinazione” (Guha 1997:54) si rintraccia – almeno secondo tale prospettiva – nell’assimilazione da parte degli studiosi autoctoni delle categorie arbitrariamente applicate dagli intellettuali stranieri all’analisi delle realtà culturali indiane. In effetti, è nei centri di cui si è detto che le letterature indiane vengono selezionate, distinte e artificiosamente inserite all’interno della tradizione letteraria della moderna hindi (Milanetti 2002: 84). Parallelamente, nel XIX secolo viene elaborato un immaginario morale ed estetico di cui gli studiosi si avvalgono per interpretare i valori e i simboli della tradizione arbitrariamente ricostruita.

A tale prospettiva di analisi, in apparenza estremamente lineare, possono esser mosse diverse obiezioni. *In primis*, si potrebbe supporre che l’immaginario simbolico relativo alle letterature devozionali preesista alle narrazioni elaborate nel XIX secolo. Nella *Bhaktamāl*, nella *Bhaktirasbodhinī*, nella *Caurāsī vaiṣṇavan kī vārtā*, e nella *Parcaī*, tutte opere composte a cavallo tra il XVI e il XVIII secolo (Callewaert 1994; 2000; Caracchi 2017; Lorenzen 1991; 1995), sono in effetti già presenti rappresentazioni di tipo agiografico dei differenti autori della letteratura devozionale (Harder 2010: 8).

Molti dei criteri di analisi elaborati dagli studiosi contemporanei sembrano essere presenti *in nuce* in diverse composizioni del periodo della prima età moderna. Basti pensare, per fare un esempio piuttosto noto, alle motivazioni che Tulsidas adduce, nel *Rāmcaritmānas*, a sostegno della sua scelta di adottare una lingua “vernacolare” (*bhāṣā*) al posto del sanscrito. Un altro fattore non trascurabile è l’influsso esercitato sugli studi del XIX secolo anche da studiosi, come il cappuccino Marco della Tomba (1726-1803), che perseguono la ricezione

delle letterature della prima età moderna in una fase antecedente a quella in cui operano istituzioni quali il *Fort William College* e i centri missionari protestanti²⁶.

Alla luce di questi brevi considerazioni, l'idea di una costruzione *ex abrupto* dei valori della letteratura devozionale nel XIX secolo – attuata sotto il controllo delle istituzioni coloniali – potrebbe apparire, se non del tutto errata, certamente fortemente ridimensionabile. Piuttosto, dobbiamo ammettere che gli studi sulla letteratura devozionale condotti a partire dal XIX secolo abbiano la specificità di risemantizzare secondo un'ideologia di stampo nazionale autrici e autori già classificati *in nuce* nel quadro della letteratura agiografica. *In summa*, la letteratura devozionale diviene parte del triangolo semantico che – come visto nella sezione precedente – costituisce la base di ogni processo di costruzione delle tradizioni letterarie nazionali (Harder 2010: 8). Già nei saggi dell'ufficiale del *Fort William College* William Price, gli esponenti della letteratura devozionale vengono ritratti come veri e propri capi politici, capaci di guidare la comunità hindu verso principi di equità e democrazia sociale. Nella seconda metà del XIX secolo tale visione storiografica si è arricchita di particolari ed è stata approfondita con il supporto degli studi in lingue occidentali. Un ruolo centrale nella codificazione dell'immaginario socioculturale e ideologico della letteratura devozionale è stato giocato dal linguista, filologo e amministratore britannico George Abraham Grierson (1851-1941), i cui saggi sulla letteratura devozionale hanno esercitato un profondo influsso sugli studi critici in lingua hindi del XX

²⁶ Marco Della Tomba (al secolo Girolamo Agresti), è autore di numerosi studi riguardanti la figura storica e l'opera di Tulsidas, Kabir e altri esponenti del filone letterario devozionale. Insieme a lui, dagli anni Sessanta del XVIII secolo, concorrono allo studio delle letterature dell'India settentrionali anche altri cappuccini, come Giuseppe Maria da Gargano e Cassiano da Macerata. La ricezione da parte di questi studiosi dell'opera della letteratura devozionale prodotta in India settentrionale non è certo aliena a finalità di stampo ideologico. Allo studio della letteratura devozionale si affianca – infatti – la traduzione di scritti ispirati al pensiero cristiano e miranti alla conversione delle popolazioni autoctone. Opere come il *Dialogo tra un cristiano e un Hindu riguardo la religione* e le traduzioni in lingua italiana del *Rāmcaritmānas* mostrano, inoltre, la tendenza di Della Tomba a proiettare sulla letteratura indiana alcune categorie epistemologiche occidentali e, *in nuce*, anche l'aspirazione alla canonizzazione dei valori culturali ritenuti più esemplari e significativi. Non è casuale che egli sia uno dei primi intellettuali a comparare il

secolo.²⁷ Anche i movimenti nazionalisti pro hindi sorti a partire dagli anni Settanta del XIX secolo hanno fatto ampiamente ricorso all'immaginario letterario che, negli stessi anni, veniva studiato e canonizzato dalla critica e dalla storiografia letteraria in lingua hindi. Sotto questo punto di vista, è innegabile che la costruzione di una tradizione letteraria della *bhakti*, in parte promossa e ispirata dagli studi occidentali, rappresenti uno dei risultati più duraturi dell'ideologia della subordinazione ideata dalle istituzioni coloniali nel XIX secolo. Tuttavia, come sottolineato da Hawley, questa prospettiva storiografica ha il limite di sminuire e livellare sul piano teoretico il contributo offerto, nel XIX e XX secolo, dagli studiosi indiani e segnatamente da quelli scriventi in lingua hindi:

In all, then, we have a complex, bilingual, bicultural story, not the simple product of the Orientalist Christian conceptions, as Sharma so forcefully argued. The European imprint of the *bhakti* was really half of the picture. The other half comes from India itself, both from Indians thinking and writing in English and, notably, from those who did so in hindi. The development of the idea of the *bhakti* movement was at least as much the cultural stepchild of nation-building in North India—hence the close tie to hindi—as it was a reflex of Europeans' efforts to make sense of religious history of India as well.

Rāmcaritmānas ai valori simbolici del cristianesimo. Per un approfondimento si consulti: Lorenzen (2010: 165-175).

²⁷ Grierson è uno dei padri degli studi contemporanei sulle lingue e le letterature dell'India settentrionale. In forza del suo ruolo di sovrintendente alle attività connesse al *Linguistic Survey of India* (1891-1928), primo censimento delle lingue contemporanee indiane, Grierson viene ricordato soprattutto per i suoi studi linguistici. Oltre a ciò ha scritto anche numerosissimi saggi sulle opere appartenenti alle letterature devozionali in lingue neoindiane indiane. Grande fascino ha esercitato sugli studiosi autoctoni il *Modern Vernacular of Hindustan* (1889), opera in cui Grierson ha proposto una scansione storiografica delle principali correnti della letteratura dell'India settentrionale. A partire dagli anni Ottanta si rileva inoltre la scrittura di numerosi saggi inerenti Kabir e Tulsidas, da lui considerati tra i principali "riformisti" della storia della letteratura hindi. Tra i saggi concernenti altri aspetti concernenti la letteratura devozionali si ricordino: *Notes on Tul'si Dās* (1893), *Tulasī Dāsa: Poet and Religious reformer* (1903), *Two Indian Reformers* (1907), *Is the Rāmāyaṇa of Tulasī Dāsa a Translation?* (1913), *The Popular Literature of Northern India* (1920). L'opera di Grierson forse più rilevante per la risemantizzazione della storia della letteratura hindi, specialmente in riferimento al periodo 'devozionale', è *Modern Hinduism and its Debt to the Nestorians*, del 1907. Nel saggio Grierson si propone di spiegare l'origine delle correnti devozionali della letteratura indiana: a suo parere sarebbero stati i Nestoriani — da lui considerati una branca "corrotta" del Cristianesimo — a influenzare, a partire dal VII secolo, i mistici e devoti indiani delle comunità *ālvar* dell'India meridionale che, successivamente, avrebbero portato il pensiero 'cristiano' nel nord dell'India, ponendo le basi per la genesi del pensiero di mistici come Tulsidas e Kabir. Per un approfondimento della figura storica e dell'opera di 'costruzione' di Grierson si consulti: Sharma I. (2010: 176-209).

Secondo Hawley, difatti, l'adesione degli intellettuali indiani ai *pattern* morali ed estetici occidentali non sempre è stata pedissequa e priva di originalità. Alcuni fra essi – ad esempio H.P. Dvivedi – pur prendendo le mosse dai modelli critici occidentali, hanno, in modo assolutamente originale e innovativo, contribuito a definire l'immaginario relativo agli autori e alle opere della letteratura hindi²⁸. Opinione comune vuole che l'immaginario relativo agli autori devozionali hindi, dopo esser stato canonizzato durante la fase coloniale, sia rimasto sostanzialmente inalterato sino ai giorni odierni. Per di più, si è spesso sottolineato come la critica letteraria hindi, anche durante la fase postcoloniale, abbia marginalizzato le figure letterarie e le opere che non si siano accordate con una visione tendenzialmente patriarcale e hindu centrica della letteratura. In effetti, specialmente per quanto concerne la rappresentazione degli autori associabili alla letteratura *dalit* – o anche alla letteratura di genere – è indubbio come la critica hindi abbia esercitato nel XX secolo una funzione di contenimento rispetto alle istanze di rinnovamento letterario più radicali ed eterodosse.²⁹ Ciò è stato sottolineato dall'attivista e critico letterario Dharmvir, che ha stigmatizzato l'esclusione e la "brahmanizzazione" (*brāhmaṇvād*) nella storia letteraria della corrente devozionale *nirguṇ*.

In realtà, l'apporto offerto dagli studiosi vicini al pensiero *dalit* alla riformulazione secondo un nuovo *framework* ideologico dell'immaginario relativo alla letteratura devozionale risulta per certi aspetti non meno invasivo di quello

²⁸ Questo studioso, formatosi presso la *Viśva Bhāratī University*, centro accademico fondato a Shantiniketan da Rabindranath Tagore, ha insegnato nel dipartimento di hindi della *Banaras Hindū University* tra il 1950 e il 1960. A lui si ascrive il merito di aver mutato, con la scrittura di saggi riguardanti la letteratura della *bhakti*, le categorie e le prospettive di analisi della storiografia e della critica letteraria moderna. Tra gli altri si ricordano in particolare il saggio *Hindī sāhitya kī bhūmikā* (1940) e quello su Kabir del 1942. Per un approfondimento dell'iter intellettuale di questo autore si consulti: Hawley (2015: 235-243).

²⁹ Diversi scrittori *dalit* stigmatizzano la tendenza da parte dei critici hindi ad adottare visioni estetiche e morali ancora legate ai modelli "vittoriani" codificati da Shukla nella prima metà del XX secolo. La marginalizzazione degli intellettuali *dalit*, secondo questi ultimi, rivela anche il retroterra ideologico classista di gran parte dei critici letterari scriventi in lingua hindi, spesso affiliati ad organizzazioni e partiti ispirati all'ortodossia hindu.

degli intellettuali che li hanno preceduti. In *Kabīr ke ālocak*, ad esempio, la rappresentazione di Kabir quale rappresentante *dalit* è fondata soprattutto sulla delegittimazione ideologica degli studi dei critici che Dharmvir definisce brahmanici.

I contributi più interessanti alla riformulazione dell'immaginario relativo alla poesia devozionale sembra, pertanto, che debbano essere ricercati al di fuori delle visioni inficiate da approcci marcatamente ideologici; in tal senso risulta proficuo, almeno nel quadro del presente studio, riconsiderare l'apporto offerto anche da intellettuali vicini a filoni letterari d'avanguardia, come quello *nayī kahānī* e *āmcalik*, i quali, pur palesando l'adesione a orientamenti di carattere ideologico, tendono, durante gli anni Cinquanta e Sessanta, a occupare una posizione intermedia tra tendenze contrapposte. Proprio in seno a questi filoni, come ci proponiamo di dimostrare nei capitoli seguenti, è possibile individuare alcune delle riletture – in alcuni casi persino iconoclaste – dell'immaginario morale ed estetico relativo a Tulsidas e Kabir. Da questa riformulazione dell'immaginario relativo alle origini della letteratura hindi sembrerebbe conseguire, come già rilevato da Aparna Dharwadker, una critica anche all'immaginario nazionale e nazionalista elaborato durante la fase coloniale.

The postcolonial modernist turns obsessively to Indian myth and history, but mainly to re-imagine the past as a radical analogue for an imperfect present, the play the set in the present are mainly realist portraits of the modern urban individual caught in the nexus of familiar claims and societal norms. Both settings produce deromanticized and deeply ambivalent views of the nation and national culture.

(2008: 145)

Anche nel contesto del periodo posteriore alla fase coloniale si profila una antinomia equiparabile a quella da noi già evidenziata nella letteratura occidentale degli anni Cinquanta e Sessanta. Difatti, mentre da un lato si assiste alla riformulazione dell'immaginario devozionale ad opera di autrici e autori influenzate dal concetto di “progressismo” (*pragativād*) e dall'ideologia “marxista” (*marksvād*) e “socialista” (*samājvād*), dall'altro, soprattutto nei movimenti letterari d'avanguardia hindi, comincia a prefigurarsi quel tipo di sensibilità scettica e dialogica che secondo Hutcheon costituirebbe il cuore del

pensiero postmoderno. La dialettica – e, in alcuni casi, la compresenza – di questi due approcci costituisce lo sfondo intellettuale in cui si inserisce la nostra analisi.

CAPITOLO II

La ri-costruzione delle origini della letteratura della *bhakti* negli studi di storiografia letteraria in lingua hindi degli anni Cinquanta.

Premessa

Nel presente capitolo si intende analizzare, sulla base delle premesse di ordine metodologico e storico politico già esposte, quali siano le principali metanarrazioni circa le origini della letteratura della *bhakti* elaborate dagli storici e critici letterari hindi a cavallo tra gli anni Quaranta e Sessanta del XX secolo; e inoltre quali siano le diatribe di ordine politico e ideologico nel quadro dell'associazionismo progressista di questo periodo e in che modo esse si riverberino anche sulle prospettive di fondo degli studiosi impegnati nella ricostruzione della letteratura della *bhakti*. Particolare rilevanza si intende anche dare all'istanza di alcuni studiosi, come H.P. Dvivedi e Rahul Sankrityayan, volta ad assimilare nel *mainstream* della storiografia letteraria hindi i modelli storiografici alternativi elaborati da intellettuali, come Jigyasu, operanti nell'associazionismo *dalit* di matrice buddhista.

II.1. Nehru e la funzione politica pluralista della letteratura della *bhakti*.

Nel 1946 Jawaharlal Nehru, nel suo saggio *The Discovery of India*, espone la propria visione storiografica circa le origini culturali dell'India contemporanea. Differentemente da quanto affermato in altri saggi pubblicati nel periodo coloniale, egli respinge in quest'opera l'utilizzo di categorie o nomenclature che

rinviino all'identità religiosa delle autrici e degli autori della letteratura devozionale. Nehru individua infatti nel carattere aperto e secolare della cultura indiana il suo tratto più peculiare, che l'ha resa capace, nel tempo, di assimilare e integrare differenti identità etniche, culturali e religiose. Condizione ineludibile per la direzione politica e amministrativa dell'India contemporanea³⁰, tale carattere viene rimarcato ogni qual volta si approcci all'analisi dei valori etici e politici dei principali protagonisti della storia indiana. Egli rintraccia ad esempio la matrice dei principi di secolarità e pluralismo nella condotta politica e amministrativa di Akbar, capace di unire, sotto l'egida del potere imperiale, le differenti realtà costituenti il panorama politico e religioso indiano (Nehru 1985 [1946]: 257-260). Questa narrazione storiografica viene usata da Nehru anche per sottolineare i benefici apportati dalla letteratura devozionale alla comunità nazionale indiana. A suo parere, infatti, gli esponenti della letteratura devozionale, oltre che riformare gli istituti e i costumi dell'India della prima età moderna, avrebbero anche contribuito alla definizione di quella “cultura mista” su cui, secondo la sua ottica, poggia l'intero edificio dell'identità contemporanea indiana (241-245); colui che interpreterebbe nel modo più esemplare tale istanza è il poeta devozionale Kabir, il quale, con la propria produzione poetica, avrebbe contribuito ad edificare la cultura ibrida dell'India (*Ibidem*). Questo testo rappresenta a nostro

³⁰ Negli anni successivi all'indipendenza indiana la principale istanza ideologica dell'*establishment* che fa capo alla figura di Nehru riguarda il progetto di 'integrazione' all'interno della comune identità nazionale delle differenti minoranze linguistiche, religiose e socioculturali ivi presenti. Altro valore fondamentale cui si ispira l'amministrazione di Nehru è la salvaguardia del carattere laico dello stato, considerata preconditione ineludibile per l'avvio di un processo di progressiva integrazione nazionale. Tale aspirazione, la cui eco si riflette chiaramente nella prospettiva storiografica adottata da Nehru nel saggio del 1946, influenza anche i programmi politici promossi dal *Congress* a cavallo tra gli anni Cinquanta e la prima metà degli anni Sessanta. Ne sono permeati la costituzione del 1950, alla cui formulazione dà un contributo fondamentale l'intellettuale *dalit* Bhimrao Ramjir Ambedkar, e le misure costituzionali varate per riformare l'*Hindu Code Bill* (1954-1955) e per ridefinire sulla base dei loro naturali confini linguistici gli stati indiani – lo *States Reorganization Act* del 1956. La tendenza di Nehru a tutelare e promuovere le distinte minoranze socioculturali viene fortemente criticata dai partiti di ispirazione hindu, i quali definiscono l'operato politico del *Congress* di questi anni affetto da “pseudolaicismo”: si rimprovera infatti a Nehru di aver riformato il codice civile hindu lasciando sostanzialmente intatto il diritto di famiglia islamico. Per un approfondimento del contesto storico in cui opera Nehru si consulti: Torri (2000: 617-659).

parere un utile *vademecum* per analizzare le metanarrazioni politiche e ideologiche cui aderisce, nel periodo postcoloniale, gran parte degli storiografi impegnati nell'analisi delle origini della letteratura devozionale della prima età moderna.

II.2. Il patrocinio politico degli studi sulla letteratura devozionale e la querelle tra gli studiosi progressisti hindi.

L'opera di Nehru è cruciale per il nostro studio; essa infatti nasce in un contesto storico nel quale forte è l'influenza delle nuove tendenze politiche e ideologiche sulla visione storiografica degli intellettuali indiani. A partire dalla seconda metà degli anni Trenta, in seguito alla fondazione del 1936 della *All Indian Progressive Writer's Association* (AIPWA)³¹, gli intellettuali progressisti (*pragatīśīl*) ad essa vicini sono tra i primi ad aderire ad una visione laica e pluralista circa le origini storiche e letterarie della nazione indiana. Questa vocazione della AIPWA, nata in un periodo storico in cui la *querelle* tra gli intellettuali scriventi rispettivamente in lingua hindi e in urdu raggiunge il suo *climax*, è confermata, innanzitutto, dalla presenza al suo interno di gruppi di intellettuali eterogenei, sia per identità linguistica che per orientamento spirituale e religioso (Namboodiripad, 2011: 87-98).

In secondo luogo, tale visione è in un certo senso connaturata alla attitudine politica e ideologica della AIPWA stessa. Difatti, come affermato da

³¹ A tale associazione, fondata a Lucknow nel 1936, è solitamente attribuito un ruolo nevralgico nei processi di rinnovamento estetico e ideologico delle letterature indiane contemporanee. In realtà, come talora viene posto in evidenza, il nucleo originario dell'associazione nasce nel 1935 a Londra per iniziativa soprattutto di intellettuali scriventi in lingua urdu, tra i quali figurano Muhammad Teen Taseer (1902-1950), Mulk Raj Anand (1905-2004), Pramod Ranjan Sengupta (1907-1974). Dopo la conferenza di Lucknow e almeno sino alla fine degli anni Quaranta, preponderante è il contributo da parte di tali scrittori: significativa è soprattutto l'attività svolta all'interno dell'associazione da Sajjad Zaheer (1909-1973), presidente della AIPWA nella prima metà degli anni Quaranta. In seguito alla *Partition* gran parte degli intellettuali urdu tende ad abbandonare la sezione indiana dell'associazione e ne costituisce una gemella in Pakistan. Per un approfondimento delle fasi iniziali di tale movimento si legga: Zaheer (2006).

Dhanpat Rai Shrivastava 'Premchand' (1880-1936) nel suo discorso all'assemblea degli intellettuali progressisti del 1936, il precipuo scopo culturale dell'associazione è quello di tutelare le differenze linguistiche, sociali e religiose presenti nella moderna comunità indiana (Pradhan 2017: 78-83 I vol.). Parallela a questa finalità è l'adesione da parte del gruppo ai principi e ai programmi politici del socialismo reale, ideologia che, almeno negli anni Trenta, viene sostenuta oltre che da Nehru anche da associazioni progressiste come la *Indian People's Theatre Association* (IPTA) e la *All Indian Kisan Sabha* (AIKS), vicine politicamente all'azione di questa associazione (Dharwadker 2005).

Nei suoi primi anni di attività la AIPWA, pur osteggiata dagli ambienti più retrivi e conservatori della politica indiana, tende ad essere fiancheggiata politicamente dal *Congress* e da una costellazione di altre istituzioni fautrici dell'ideologia socialista e marxista (Namboodiripad 2011: 87-88). Successivamente, dal 1942 e sino ai primi anni Cinquanta, l'associazione diviene uno dei principali strumenti di propaganda politica e ideologica del solo *Communist Party of India* (CPI), il quale, ostracizzato dal panorama politico indiano per la sua mancata partecipazione al movimento di non cooperazione gandhiano³², vede nella produzione letteraria un *medium* privilegiato di interazione sociale e culturale con le classi sociali cui si rivolge (*Ibidem*). Nei primi anni Cinquanta gli intellettuali progressisti vicini all'associazione pubblicano, oltre che diverse opere letterarie di propaganda politica e ideologica collegata al CPI, anche molteplici studi critici e storiografici (Pradhan 2017: 270-272 I vol.). Accanto ai saggi di estetica letteraria e alle numerose traduzioni in lingue indiane di scritti di orientamento socialista e marxista, sia della letteratura

³² Nel 1942 il CPI, seguendo le direttive dell'Unione Sovietica, decide di allearsi all'Inghilterra nella lotta comune contro le forze nazifasciste. Questa strategia politica si dimostra però fortemente negativa per il partito, il quale, per molti anni, viene marginalizzato politicamente sia dal *Congress* che dai partiti ad esso connessi. Inoltre, al di là della dimensione meramente politica di tale marginalizzazione, per diversi anni il partito pagherà lo scotto culturale e sociale derivato dall'essere considerato incapace di curare gli interessi nazionali in quanto facilmente strumentalizzabile dalle forze politiche straniere. Per un approfondimento si consulti: Namboodiripad (2011: 87).

europea che di quella sovietica e cinese³³, figurano numerosi studi sulla storia indiana antica e contemporanea (*Ibidem*). In questi ultimi, come anche nella produzione letteraria di questi stessi anni, il *Congress* diviene bersaglio di vibranti critiche per aver perseguito una “falsa indipendenza” (*jhūṭhī āzādī*) (Sharma S. 2014: 1358-1388)³⁴.

Molteplici riferimenti alla storia contemporanea e altrettante opinioni critiche nei confronti dell'azione politica del *Congress*, sono rintracciabili anche negli studi condotti negli stessi anni sulla letteratura devozionale dell'India settentrionale. Nel quadro degli studi in lingua hindi uno degli studiosi più legati all'indirizzo politico e ideologico del CPI è Ram Vilas Sharma (1912-2000), leader della AIPWA tra il 1949 e il 1953, nonché editore della rivista *Samālocnā* nella seconda metà degli anni Cinquanta (Saha 2000: 158-161). Anche Namvar Singh conduce in questi anni i primi studi sulla letteratura indiana della prima età moderna. Infine vanno riferiti, sempre nel quadro delle attività connesse all'associazionismo progressista, anche Gajananan Madhav Muktibodh (1917-1964) e Rangeya Raghav (1923-1962).

In seguito ad una scissione ideologica avvenuta in seno all'organizzazione progressista all'inizio degli anni Cinquanta, parte dei letterati inizialmente vicini alla AIPWA confluirà successivamente in associazioni letterarie gravitanti intorno

³³ Molto diffusa in questa fase storica è la pratica di tradurre i saggi di politici e intellettuali cinesi e sovietici di spicco. Frequente, almeno sino alla fine degli anni Cinquanta, è la traduzione in diverse lingue indiane dei saggi di Stalin e Mao Tse Tung. Di questi ultimi vengono pubblicati anche i saggi letterari. Infatti, sottolinea Krishnakinkar Singh: “è naturale che l'influsso di tali ideologie si riverberi anche sulle loro idee letterarie” (*in bātoṃkī chāp unke sāhityik vicāroṃ par honā svābhāvik hai*) (1951: 241). Altrettanto significativa, è la pubblicazione di traduzioni delle opere di letteratura di autrici e di autori provenienti dall'estero: molto apprezzato è, ad esempio, Neruda, le cui opere trovano spesso spazio sulle pagine delle riviste progressiste legate all'azione della AIPWA. Altrettanto apprezzate sono l'opera dell'autore russo Maxim Gorky, il cui romanzo *Mat'* (“La madre”), del 1910, viene tradotto in svariate lingue indiane, e quelle di autrici e autori cinesi della prima del XX secolo, come ad esempio Lu Xun.

³⁴ Il periodo di maggiore frizione politica tra il *Congress* e il CPI è quello tra il 1947 e la metà degli anni Cinquanta: raggiunge l'apice nel 1948, quando Gadgil, primo *Minister of Power* indiano, minaccia di “liquidare” tutti i rappresentanti politici che promuovano narrazioni che possano destabilizzare l'indipendenza politica appena raggiunta. Per un ulteriore approfondimento delle vicende politiche connesse a tale dibattito si consulti: Sharma S. (2014: 1358-1388).

al *Congress*³⁵. Tra essi si annoverano anche importanti esponenti dell'associazione, quali Amrit Rai (1921-1996), figlio di Premchand e editore della rivista progressista *Hams*³⁶. Una delle ragioni principali di tale scissione, come sottolineato dallo stesso studioso nel saggio *Sāhitya mem samyukt morcā* ("Il fronte unito nella letteratura") del 1951, è la volontà di alcuni intellettuali progressisti di smarcarsi dal rigido controllo ideologico esercitato in questi anni sulle loro attività dal partito comunista³⁷. Un'altra importante ragione, chiosiamo noi, è costituita dall'aspirazione di Rai e di altri intellettuali progressisti ad entrare nel circuito delle nuove possibilità editoriali offerte dalla ampia costellazione di associazioni letterarie fondate dal *Congress* negli anni Cinquanta con lo scopo di promuovere la visione culturale espressa da Nehru nel suo saggio del 1946 (Malik 1997; Mallick 1994)³⁸.

³⁵ Tra le ragioni principali che portano alla scissione dell'organizzazione progressista andrebbero aggiunte almeno altre due motivazioni. La prima è che, con la formazione in Pakistan, nel 1947, di una seconda organizzazione progressista nella quale confluiscono diversi tra gli intellettuali e scrittori scriventi in lingua urdu, la AIPWA perde alcuni dei suoi membri più importanti, tra cui anche Mulk Raj Anand (1905-2004) e Sajjad Zaheer (1899-1973), protagonisti, nel 1934, della fondazione londinese del nucleo originario dell'associazione; la seconda ragione è ravvisabile nel progressivo allontanamento del CPI dall'attività degli intellettuali legati all'organizzazione progressista, confermata anche dalla cessazione dell'attività di numerose riviste letterarie progressiste in lingua hindi (Namboodiripad 2011: 95-97).

³⁶ La rivista *Hams*, fondata nel 1930 da Premchand, nella seconda metà degli anni Trenta è edita da diversi tra i principali intellettuali progressisti dell'epoca, tra cui Shivdan Singh Chauhan (1918-2000) e lo stesso Rai. Soprattutto negli anni Quaranta, in seguito alla ostracizzazione dalla vita politica del paese del CPI, la rivista diviene oggetto di forti critiche da parte di letterati e intellettuali vicini all'associazionismo hindu e a quello di ispirazione socialista. *Hams* cessa di essere pubblicata, ufficialmente per ragioni di ordine economico, intorno alla metà degli anni Cinquanta. Solo successivamente, nel 1986, sarà nuovamente rifondata da Rajendra Yadav (1929-2013), rappresentante, negli anni Cinquanta e Sessanta, della *nayī kahānī*.

³⁷ Le scrittrici e gli scrittori progressisti, tra il 1949 e il 1952, tendono ad abbandonare progressivamente idee e istanze politiche rivoluzionarie a favore di posizioni più moderate e vicine alla visione socioculturale e politica del *Congress*. Nel saggio *Mānav ātmā ke śilpiyon se* ("Dagli artigiani dell'animo"), Chauhan enumera, a uno a uno, tutte le scrittrici e gli scrittori divenuti oggetto di strali da parte del PCI: i nomi più altisonanti sono quelli di Rahul Sankrityayan (1893-1963), di Sumitranandan Pant (1900-1977), di Satchidanand Agyeya (1911-1987), e di Hazari Prasad Dvivedi. Per un approfondimento si rimanda a Cauhān (1951: 29).

³⁸ Mallick ha analizzato nel dettaglio i processi di "istituzionalizzazione" che caratterizzano gli esponenti politici e intellettuali connessi al CPI negli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo. Per lo studioso le ragioni che li spingono a integrarsi progressivamente nelle istituzioni prima avversate sono fondamentalmente due: le scissioni di natura ideologica interne al CPI, smembrato, alla metà degli anni Sessanta, in due distinte sottosezioni – una più radicale che fa

Una delle associazioni che più si ispirano alla visione laica e pluralistica enucleata da Nehru è la *Sāhitya Akāḍemī* (“Accademia letteraria”), sorta a Delhi nel 1954 con l’obiettivo di finanziare la pubblicazione delle opere di scrittrici e scrittori indiani e patrocinarne le attività mediante l’assegnazione di premi letterari e l’organizzazione di eventi e percorsi di ricerca per obiettivi. Altre organizzazioni nate in questo periodo e aventi finalità affini a quella della *Sāhitya Akāḍemī* sono la *Sangīt Nāṭak Akāḍemī* (“Accademia della musica, della danza e del teatro”) e la *Lalit kalā Akāḍemī* (“Accademia delle belle arti”), il cui compito è quello di promuovere le arti performative. All’attività di queste organizzazioni si affianca quella di riviste letterarie, come l’*Indian Literature*, fondata nel 1957, che danno largo spazio agli studi critici e storiografici condotti dagli studiosi che con esse collaborano (Sadana 2012: 94-115). Infine importante cassa di risonanza per le attività culturali e letterarie svolte da queste associazioni sono i programmi radiofonici di *Ākāśvāṇī* (“Voce celeste”) – più nota con il nome inglese *All India Radio* – nata nel 1957; anche i programmi inseriti nel palinsesto di *Dūrdarśan* (“Televisione”), emittente nata nel 1959 grazie al finanziamento e al sostegno politico del *Ministry of Information and Broadcasting*, cominciano, seppur in maniera più ridotta rispetto a quanto sarà negli anni Ottanta, a svolgere un medesimo ruolo ideologico e socioculturale (Awasthi 1965: 111-114; Chatterjee 1994: 134; Rajagopalal 2004: 78-82).

L’adesione della *Sāhitya Akāḍemī* agli obiettivi politici e culturali del *Congress* è attestata, tra le altre cose, anche dal ruolo fattivo svolto in questa

capo al *Communist Party of India (Marxist)* e una più vicina a posizioni democratiche e riformiste –, e le strategie di “cooptazione” e, al tempo stesso, di “repressione” politica messe in atto dal *Congress* in questi anni nei confronti del partito comunista indiano. Si veda: Ross (1994: 1-21). In Kerala e nel West Bengal, dove il partito è più forte politicamente, la strategia del *Congress* è soprattutto quella di reprimerne le istanze rivoluzionarie; altrove invece, come in Madhya Pradesh e in Uttar Pradesh, più articolate sono le strategie di cooptazione e istituzionalizzazione nelle istituzioni democratiche. Questo discorso, valido per il contesto politico di questa fase storica, lo è ancora di più per le scrittrici e gli scrittori contemporanei scriventi in lingua hindi e urdu, che, come sottolineato da Malik, vengono spinti all’istituzionalizzazione anche e soprattutto da ragioni di necessità economica, le quali divengono ancor più impellenti dalla metà degli anni Cinquanta, quando vengono loro interrotti i sostegni economici del CPI (Malik 1997).

organizzazione da Nehru, la cui presenza è motivata dal suo interesse per gli studi storici e letterari, e da numerosi altri politici e intellettuali vicini politicamente al *Congress* (Sadana 2012: 94). Intellettuali di primo piano all'interno di questa associazione sono Humayun Kabir (1906-1969), Suniti Kumar Chatterjee (1890-1977) e Tara Chand (1888-1973), i cui studi assurgono a punto di riferimento e materia di dibattito in tutte le discussioni di natura culturale e più propriamente politica sull'India contemporanea (Hawley 2015: 43)³⁹. Tra gli studiosi indiani scriventi in lingua hindi che ne seguono l'orientamento culturale e ideologico occorre invece ricordare soprattutto H.P. Dvivedi (1907-1979) e Rahul Sankrityayan (1893-1963). Il primo, insieme a Chatterjee, svolge, in veste di membro della *Official Language Commission*, un ruolo di primaria importanza nei dibattiti degli anni Cinquanta riguardanti la riorganizzazione degli stati indiani sulla base dei loro confini linguistici. A tale impegno di carattere culturale contribuisce, oltre che come figura di spicco di molte Università, anche come membro, almeno sino alla fine degli anni Sessanta, del *National Council of Education* e della *Committee of Information and Broadcasting Media*; di rilievo è anche la sua partecipazione a attività di carattere diplomatico: nel 1962, ad esempio, si reca in Russia⁴⁰ con una delegazione letteraria incaricata di promuovere i rapporti tra i due paesi (Bhanot 1968: 53-61).

³⁹ Tutti e tre gli intellettuali collaborano, seppur a vari livelli, alla riuscita di numerose iniziative culturali e politiche portate avanti dal *Congress* sotto la *leadership* politica di Nehru. Humayun Kabir, forse il più rilevante sul piano politico dei tre intellettuali menzionati, riveste il ruolo di ministro dell'educazione tra il 1963 e il 1966. A ciò si aggiunga il suo contributo a diverse attività di natura culturale promosse dal *Congress* anche all'estero, alla cui organizzazione egli partecipa attivamente in veste di Ministro degli affari esteri nella seconda metà degli anni Sessanta. Suniti Kumar Chatterjee e Tara Chand occupano ruoli altrettanto importanti: mentre il primo si distingue nel quadro dei dibattiti che precedono lo *States Reorganisation Act*, il secondo svolge diversi incarichi diplomatici e presiede diverse iniziative svolte in ambito artistico e culturale durante gli anni Cinquanta e Sessanta. Dei tre studiosi Humayun Kabir e Tara Chand avrebbero contribuito con i propri studi storico letterari – almeno secondo quanto affermato da Hawley – ad assimilare nel quadro del pensiero islamico l'opera delle autrici e degli autori devozionali. A nostro parere, invece, essi hanno rappresentato in modo esemplare la visione pluralista e 'laica' dell'amministrazione di Nehru.

⁴⁰ Per un approfondimento dei rapporti culturali, politici e ideologici che intercorrono tra Russia e India durante gli anni Cinquanta e Sessanta si consulti: Appadurai (1981); Skarya (2015).

A Sankrityayan, scrittore e saggista e attivista politico impegnato già dagli anni Trenta in attività culturali promosse dalla AIPWA e da altre associazioni di orientamento marxista, viene commissionata invece negli anni Quaranta e Cinquanta l'elaborazione di numerosi glossari nonché studi monografici sulle letterature indiane⁴¹. Entrambi gli studiosi conducono – come si diceva – importanti studi riguardanti gli orientamenti della letteratura hindi e H.P. Dvivedi in particolare contribuisce all'approfondimento degli studi storiografici e critici sulla letteratura devozionale. Ambedue, inoltre, sono bersaglio di pungenti critiche da parte degli intellettuali vicini al CPI e segnatamente da R.V. Sharma, contrario alla svolta politica socialista e 'gandhiana' di questi e di altri studiosi. Nel saggio *Rāṣṭrīy svādhīntā aur pragatīśīl sāhitya* ("Indipendenza nazionale e letteratura progressista"), pubblicato presumibilmente a cavallo tra il 1952 e il 1953 e facente parte della raccolta *Pragatīśīl sāhitya kī samasyāem* ("I problemi della letteratura progressista"), R.V. Sharma esprime con forza il suo dissenso:

Il *Congress* ha promosso la scrittura di diversi e voluminosi dizionari, per la cui redazione sono state spese una gran quantità di rupie. Studiosi come Raghuvir e Rahul ne hanno curato l'edizione. [...] Per salvaguardare la letteratura indiana il *Congress* ha patrocinato la nascita di giornali e ha dato spazio in radio, pagandoli lautamente, ad artisti come Sumitranandan Pant, così che essi potessero continuare a celebrare la propria gloria. Dopodiché sono finiti in prigione molti degli intellettuali progressisti, altri sono stati posti sotto sorveglianza speciale, come se la loro penna, da sola, potesse mettere sotto scacco il *Congress*. [...] Sul palco della *Sammelan* e anche al di fuori di esso Mahapandit Rahul ha sempre condotto una politica culturale che in nulla si differenzia da quella di Tandon. I soli che possano ragionevolmente credere che tutto ciò non abbia inferto un durissimo

⁴¹ Per un ampio approfondimento del pensiero e dell'opera di Sankrityayan si consulti: Chudal (2016). Nella propria monografia Alaka Chudal sottolinea l'indipendenza intellettuale e ideologica di Sankrityayan, segnatamente in riferimento alle tendenze politiche che caratterizzano il movimento nazionalista negli anni Venti e Trenta del XX secolo. Tuttavia, a nostro parere, non viene rivolta sufficiente attenzione all'analisi dei rapporti dello studioso con i coevi intellettuali del movimento progressista e, in particolar modo, alla dialettica di ordine politico e ideologico che lo vede contrapposto in questi anni a R.V. Sharma. Chudal, inoltre, tende alle volte a idealizzare eccessivamente la figura e l'opera di Sankrityayan, e a eludere i numerosi punti di connessione tra quest'ultimo e gli ambienti più conservatori della sfera pubblica hindi. Una monografia meno aggiornata, ma altrettanto rilevante per l'approfondimento di questa figura è quella di Machwe (1998).

colpo al fronte degli intellettuali progressisti sono coloro che ritengono che non esista alcun nesso tra politica e cultura.⁴²

(1954: 133-137)

Le parole di R.V. Sharma echeggiano indubbiamente le narrazioni intorno al Congress e agli studiosi ad esso connessi espresse in seno al CPI nella prima metà degli anni Cinquanta. Esse hanno il preciso obiettivo di oscurare l'aura di 'sacralità' che circonda in questi anni la figura di intellettuali come Sankrityayan. L'ostilità di R.V. Sharma ha infatti antiche origini, che risalgono a divergenze politiche e ideologiche manifestatesi in seno all'AIPWA dalla prima metà degli anni Quaranta. Sankrityayan infatti, già dagli inizi della sua collaborazione con l'associazione, si era distinto per la propria passione spirituale e religiosa oltre che per una fervida adesione all'ideologia marxista. Dopo aver militato per alcuni anni nelle fila dello *Ārya samāj*, si era convertito al buddhismo, di cui era divenuto un convinto sostenitore e proselite (Chudal 2016: 41-86). Nelle conferenze dell'AIPWA svoltesi a cavallo tra il 1939 e il 1943 era stato uno dei più convinti assertori del programma per la promozione i rappresentanti delle "lingue materne" (*mātr bhāṣāem*), dette anche "lingue regionali" (*prādesik bhāṣāem*), dell'India settentrionale, convinto della loro importanza per gli scopi propagandistici della AIPWA (Cauhān 1946: 206-276).

L'obiettivo culturale più urgente di tale programma, le cui fasi vengono minuziosamente descritte dallo studioso Shivdan Singh Cauhan nel saggio *Pragativād* ("Progressismo") del 1946, era la "decentralizzazione" (*vikendrīkaraṇ*), ad opera dei rappresentanti poetici scriventi in lingue regionali, della cultura dell'India settentrionale, dominata dalla presenza 'ingombrante' di

⁴² *Kāmgresī rājya meṁ baṛe-baṛe koś nirmī hue haiṁ jin par jantā kī gārhī kamāi ke lakhom rūpye kharc kie gaye haiṁ. Dt. Raghuvīr aur Mahāpaṇḍit Rāhul [...] Kāmgresī śāsakom ne sāhitya ke uddhār ke lie akhbār nikhal rake haiṁ, reḍiyo meṁ śrī Sumitrānandan Pant jaise kuch kalākārom ko hazār-hazār rūpye vetan par rakh choṛā hai ki ve unkā yaś gāyā kareṁ. Udhār pragatiśīl lekhakom meṁ bahutom jel bhejā, bākī par ese nigrānī rakhī jaise inkī kalam kī nokse hī Kāmgresī sattā ulat jaegī aur sarkārī naukarom ke lie farmān nikāl diyā ki koī pragatiśīl lekhak saṅgh ke pās na faṭke! [...] Sammelan ke maṅc par aur uske bāhar Mahāpaṇḍit Rāhul ne Tanḍan-*

una lingua, la hindi nella sua variante *kharī bolī*, ritenuta dagli studiosi il più importante simbolo culturale del programma politico e ideologico delle istituzioni impegnate nel movimento nazionalista indiano. Il sostrato socio culturale di provenienza per queste poetesse e poeti avrebbe dovuto essere, in base alle linee programmatiche delineate nel progetto, quello delle classi di margine della società indiana, preferenzialmente la classe proletaria e rurale; nelle realtà sociali di riferimento di questi, infatti l'utilizzo delle lingue locali avrebbe dovuto promuovere la diffusione dei principi politici e ideologici della AIPWA (337).

Questa iniziativa culturale aveva prodotto, nella cerchia degli studiosi progressisti, una prima scissione ideologica. Il pomo della discordia era rappresentato dall'idea di Sankrityayan, dello stesso Cauhan e di molti altri, di promuovere, a partire dalla salvaguardia e dalla promozione delle letterature regionali dell'India settentrionale, la fondazione di distinti *janpad*, (“distretti”) indipendenti dal punto di vista politico e amministrativo e fondati sui ‘natural’ confini linguistici (195). Questo progetto, pur ispirato al modello linguistico già adottato dall'URSS per la conduzione politica e amministrativa dei paesi asiatici⁴³, non aveva incontrato il favore di chi, nell'AIPWA, riteneva l'unificazione politica e culturale della nazione indiana attuabile solamente con la promozione di un modello letterario e linguistico più centralizzato. Oltre a ciò, ad essere contestato era il richiamo dei promotori del programma, le cui argomentazioni erano in ogni caso le filiazioni di un modello ideologico tendenzialmente laico e pluralista, a valori e simboli già usati dall'associazionismo di ispirazione hindu sia del XIX che della prima metà del

guṭ kī saṃskṛtik nīti ko pūrī tareh nibāhā. Isse deś kī pragatīśīl śaktiyom ko bhārī dhakkā nahīm lagā, yah vahī kah saktā hai jo samajhtā kī saṃskṛti kī rajnīti se koi sambandh nahīm hai.

⁴³ Sankrityayan, nel saggio *Māṭrbhāṣāom ke praśn* (“Le istanze delle lingue materne”) del 1943 e in *Māṭrbhāṣāom kī samasyā* (“Il problema delle lingue materne”) del 1945, sottolinea come nell'URSS riescano a coesistere lingue molto eterogenee tra loro. Ciò, nota Sankrityan, non comporta necessariamente un impoverimento culturale né ha impedito i processi sociali, culturali e politici di unificazione statale. Al contrario, nota l'intellettuale, il riconoscimento di tale pluralismo culturale ha condotto ad un superamento delle differenze interne a vantaggio della promozione delle comuni istanze di rivoluzione sociale e politica.

XX secolo (221). Ad esempio, il termine *janpad* usato da Sankrityayan e da molti altri intellettuali, sembrava rinviare allusivamente ai regni semilegendari e dotati di indipendenza politica che gli *ārya* avevano fondato per la gestione dell'India settentrionale nel primo millennio a.C. (Misra 1973).

Inoltre, il medesimo riferimento era diffuso anche nell'associazionismo hindu degli anni Trenta, tanto che anche Gandhi lo aveva usato per legittimare la propria idea politica di *svarāj*, variamente traducibile come “autodeterminazione” o “indipendenza”. Questo riferimento al passato vedico della nazione indiana non piacque dunque a numerosi intellettuali e scrittori progressisti: né a quelli che, ispirandosi al pensiero marxista, ripudiavano l'utilizzo dei simboli religiosi e spirituali dell'India classica, né ai numerosi scrittori urdu aderenti all'associazione, che, nelle parole di Sankrityayan, riconobbero la eco di modelli elaborati dagli studiosi di ispirazione hindu a cavallo tra gli anni Venti e Trenta⁴⁴.

Negli anni Cinquanta e Sessanta la polemica si fa ancora più aspra: allo studioso viene infatti contestata da R.V. Sharma non solo la vicinanza ideologica al *Congress*, ma anche la partecipazione a numerose iniziative volute da realtà vicine all'associazionismo hindu. Proprio per questa ragione la figura di

⁴⁴ Proprio a causa delle innumerevoli critiche, il programma politico e culturale di promozione delle lingue regionali era stato più volte rimaneggiato e emendato dai riferimenti che potessero in qualche modo rimandare a valori e simboli di matrice hindu. Il primo studioso ad aver proposto un programma di promozione delle letterature regionali dell'India settentrionale era stato Banarsidas Chaturvedi (1892-1985), il quale, nel 1934, sulla rivista letteraria *Viśāl Bhārat*, aveva sottolineato la funzionalità del progetto alla diffusione della hindi in India settentrionale. Inoltre, era stato proprio il suo studio a promuovere per la prima volta l'idea di decentralizzazione politica e culturale. Anche il termine *janpad* è attestato per la prima volta proprio in questi anni, contestualmente alla pubblicazione, sulla rivista *Madhukar*, di un intero numero, intitolato *Janpad āndolan aṅk* (“Numero sul movimento *janpad*”), dedicato alle rivendicazioni politiche e culturali delle comunità linguistiche dell'India settentrionale. Successivamente tale programma, complice l'opera di mediazione tra la AIPWA e l'associazionismo hindu operata da Sankrityayan, assume una rilevanza prioritaria anche per gli studiosi progressisti, a tal punto da divenire materia di discussione di quasi tutte le conferenze tenutesi tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta. Il programma culturale e politico di Sankrityayan, frutto degli accesi dibattiti degli anni Trenta, venne in seguito pubblicato nella sua versione definitiva nell'articolo *Māṭrbhāṣāṃ ke praśn* (“Le istanze delle lingue materne”), edito nel 1943 sulla rivista letteraria *Hamṣ*. Per un approfondimento si consulti: Cauhān (1951: 189-277).

Sankrityayan viene accostata enfaticamente e forse con intento satirico a quella di Purushottam Das Tandon (1882-1962), uno dei più strenui difensori – anche nella fase successiva all’indipendenza – della valenza nazionalista della lingua e della letteratura hindi (Anesh 2010; Gould 2002).

L’esito in ambito culturale di tale polarizzazione ideologica è, per certi versi, paradossale. H. P. Dvivedi e Sankrityayan collaborano negli anni Cinquanta con istituzioni lontane, in apparenza, dal loro originario *milieu* di riferimento socialista. Il primo, a partire dal 1950, è annoverato tra gli studiosi di maggior spicco del dipartimento di hindi della *Banāras Hindū University* (BHU), di cui egli stenta ad accettare le visioni ideologiche e socioculturali espresse da alcuni suoi colleghi accademici, ancora legati ai modelli di Shukla e degli studi degli anni Venti e Trenta (Hawley 2016: 235-255). Sankrityayan collaborerà invece, oltre che con la *Sāhitya akādemī*, anche con la *Nāgrīpracārīṇī sabhā*. Nel contesto di queste istituzioni porta avanti lo stesso indirizzo politico e culturale degli anni Quaranta: promuove infatti lo studio di autori e opere antiche e contemporanee poste ai margini del canone letterario hindi. Di rilievo è, a questo riguardo, il suo contributo all’edizione del saggio monografico *Lok sāhitya* (“Letteratura popolare”), parte del monumentale *Hindī sāhitya kā br̥hat itihās* (“La storia estesa della letteratura hindi”), opera pubblicata in quattordici volumi a partire dal 1956. Non meno significativo è anche l’impegno profuso dai due studiosi in attività miranti ad ampliare e a diversificare gli studi storiografici sulla letteratura hindi già condotti dagli intellettuali degli anni Venti e Trenta. In particolare H. P. Dvivedi, con il saggio *Hindī sāhitya kī bhūmikā* (“Introduzione alla letteratura hindi”) del 1940 e le numerose monografie di autori della letteratura devozionale edite negli anni Cinquanta e Sessanta, è consacrato, da una parte almeno degli studiosi marxisti, interprete di una “seconda tradizione” (*duṣrī paramparā*).

Sankrityayan, benché più defilato da un impegno di tipo politico e ideologico, continua a perseguire negli anni che seguono l’indipendenza, progetti volti all’esplorazione e alla decentralizzazione delle origini letterarie e linguistiche della letteratura della *bhakti*. Determinante è l’influenza culturale e ideologica esercitata su numerosi scrittori d’avanguardia degli anni Cinquanta e Sessanta, segnatamente quelli connessi alla letteratura *āṃcalik*, di cui si parlerà più avanti; né si può dimenticare l’ascendente esercitato dalla sua visione politica e culturale

sullo stesso H.P. Dvivedi nelle consultazioni che precedono lo *States Reorganization Act* del 1956.

R.V. Sharma e altri studiosi più rigidamente vicini a un modello storiografico di matrice marxista, a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta e con il mutamento delle strategie politiche nazionali e internazionali del CPI⁴⁵, tendono a smussare e a diluire lo slancio critico nei confronti del *Congress*, ‘integrandosi’ progressivamente nelle istituzioni culturali ad esso legate; non pochi sono gli studiosi marxisti scriventi in lingua hindi che in questi anni otterranno cattedre per l’insegnamento della hindi e delle lingue straniere presso università quali la *Jawaharlal Nehru University*, la *University of Delhi* e la *University of Lucknow*; degna di nota è anche la *Aligarh Muslim University*, polo universitario importante per gli studi di impronta marxista condotti in lingua inglese. Paradossalmente, ancor più di Sankrityayan e di H. P. Dvivedi, dagli anni Cinquanta studiosi come lo stesso R. V. Sharma manifestano la tendenza a seguire, riplasmandone l’identità al di sotto di una *facies* progressista, i dettami storiografici e critici di Shukla e degli altri studiosi indiani della fase coloniale.

II.3. Gli studiosi progressisti hindi e la loro ambigua posizione rispetto alle contro narrazioni storiografiche.

Si è già detto, sulla traccia di quanto Orsini afferma nei suoi studi sulla storiografia e la critica hindi degli anni Venti e Trenta, come in questa fase si assista all’elaborazione normativa di valori e simboli riguardanti la letteratura della *bhakti*, negoziati, nel corso del XIX secolo, in una molteplice varietà di contesti culturali e politici. Si è poi sottolineato come tale normalizzazione abbia

⁴⁵ L’orientamento di gran parte degli intellettuali e scrittori progressisti collegati all’azione del CPI muta a partire dalla metà degli anni Cinquanta, quando, dopo la ‘destalinizzazione’ dell’Unione sovietica da parte di Nikita Sergeevič Chruščëv, sono più inclini ad accettare cariche pubbliche e ruoli di vertice all’interno dell’establishment nehruviano. Il carattere magmatico, la debolezza ideologica e la fragilità economica degli intellettuali indiani di questa fase storica rappresenta, per lo stesso E. M. S. Namboodiripad (1909-1998), leader del CPI in Kerala in questi anni, la ragione principale della progressiva istituzionalizzazione degli intellettuali e scrittori progressisti indiani. Per un approfondimento: Namboodiripad (2011: 98-99).

posto ai margini del discorso storiografico narrazioni sulla letteratura devozionale supportate, dal XIX secolo, da molti intellettuali impegnati nella codificazione di questa letteratura (Orsini 2002: 144-145).

Rispetto a tali *pattern* la visione introdotta da Nehru nel suo *Discovery of India* sembrerebbe introdurre importanti novità circa il ruolo svolto nella storia indiana della letteratura devozionale. Nehru attribuisce a essa, come si è detto, una valenza pluralistica e laica, ben differente da quella fortemente hindu centrica coniata per essa anni prima dagli studiosi afferenti al movimento nazionalista di inizio secolo. Anche numerosi studiosi progressisti hindi del periodo postcoloniale, nonostante le differenze ideologiche e politiche che talora li contraddistinguono, aderiscono – anche se talora solo formalmente – ai valori di questo stesso programma culturale.

Risulta ora necessario definire in che misura, nel quadro degli studi storiografici in lingua hindi da essi condotti, vengano accolte e inserite ‘contro narrazioni’ eccentriche rispetto ai valori e ai simboli di stampo nazionalista statuiti dalla generazione degli anni Venti e Trenta. Una delle principali contro narrazioni storiografiche intorno ai valori della letteratura devozionale è promossa, ad esempio, negli anni Cinquanta, da intellettuali impegnati nella ricostruzione delle origini storiche delle comunità *dalit*. Tra gli intellettuali interessati alla definizione di un connubio storiografico tra la storia dei *dalit* e quella della letteratura devozionale, si rintracciano anche figure di primo piano dell’ *establishment* politico nehruviano; un ruolo significativo deve essere certamente riconosciuto a Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) che, dagli anni Trenta, in saggi quali *Annihilation of caste* (1936) e *Who were the shudras* (1946), tiene a sottolineare il ruolo svolto da autori *sant*, quali Chokhamela, Kabir e Ravidas, – appartenenti a suo dire ai gruppi *dalit* – nella lotta ai valori socioculturali e al sistema politico rappresentati e sostenuti dai gruppi posti al vertice del sistema castale brahmanico

(Bellwinkel-Schempp 2002: 215-216).⁴⁶ Ambedkar denuncia infatti la brahmanizzazione della letteratura devozionale attuata dagli esponenti della fede hindu e connette, in molti dei suoi proclami e discorsi politici, la spiritualità dei *sant nirgun* a quella anteriore del Buddha e dei suoi discepoli (*Ibidem*).

Nel quadro della letteratura hindi degli anni Quaranta è possibile rintracciare peraltro numerosi studiosi che, oltre che muoversi nella medesima direzione storiografica di Ambedkar, ne influenzano a loro volta il pensiero soprattutto in relazione all'ipotesi di una connessione spirituale e ideologica tra la letteratura dei *sant* e quella buddhista. Citiamo fra essi pensatori come Ishvardatt Medharti (1900-1971) e Chandrika Prasad Jigyasu (1885-1975), la cui attività si collega alle associazioni e ai centri di studio buddhisti sorti all'inizio del secolo in Uttar Pradesh, a Kanpur e a Lucknow (Bellwinkel-Schempp 2011: 187-233)⁴⁷. L'ipotesi di un'origine buddhista della poesia dei *sant* è propugnata dagli studiosi collegati ai centri buddhisti di Lucknow e Kanpur in innumerevoli pubblicazioni, edite per lo più a cavallo tra la fine degli anni Trenta e gli anni Sessanta. Tra le altre ricordiamo il saggio di Medharti, intellettuale *dalit* vicino al pensiero buddhista già dagli anni Trenta, *Bhārat ke ādivāsī pūrvajan aur sant dharm* ("Gli antenati e primi abitanti dell'India e la religione dei *sant*") edito nel 1939

⁴⁶ Nel saggio del 1936 Ambedkar cita Kabir congiuntamente a Ramanuja; in loro riconosce le figure spirituali che si sono opposte alle norme sociali e alla gerarchia prescritta, nella *Manusmṛiti*, da Manu, leggendario codificatore del sistema castale indiano. Nel saggio *Who were the shudras*, del 1946, elaborato dopo l'assimilazione da parte dell'associazionismo neobuddhista dei valori e dei simboli relativi alle autrici e agli autori della letteratura devozionale, e segnatamente quelle/i appartenenti alla corrente poetica definita da Shukla come *nirgun*, le riflessioni di Ambedkar sulla poesia devozionale appaiono già connesse agli *slogan* politici usati in questi anni dallo stesso studioso nelle campagne per le rivendicazioni politiche dei gruppi *dalit*.

⁴⁷ L'Associazione buddhista più rilevante presente a Lucknow nella prima metà del XX secolo è la *Bhārtīye bauddh samiti* ("Associazione buddhista indiana"), fondata nel 1916 da Bhadant Bhodanand (1874-1952), intellettuale impegnato in questi anni, con numerosi saggi storici, nella ricostruzione delle origini storiche della comunità *dalit*. Anche Bhodanand, non differentemente da Achutanand, considera i membri di questa comunità gli "abitanti originari" (*mul nivāsī*) dell'India, detentori di un modello spirituale successivamente perduto a seguito delle invasioni ariane. All'attività svolta da Medharti a Kanpur si deve la fondazione di numerosi piccoli centri e scuole di ispirazione buddhista al cui interno lo studioso promuove anche i valori relativi al *sant dharm*, la spiritualità originaria *sant* cui egli fa riferimento nel saggio del 1939. Per un ampio approfondimento si rimanda a: Bellwinkel-Schempp (2011: 187-233).

(Bellwinkel-Schempp 2011: 213-214). In questo studio, Medharti rielaborando alcune delle idee già espresse da intellettuali *dalit* legati al mondo hindu come Achutanand, sostiene che la matrice originaria del buddhismo e della spiritualità dei *sant* debba essere rintracciata in una religione, la cosiddetta “religione dei *sant*” (*sant dharm*), tendenzialmente egalitaria e democratica, praticata dalle comunità di fuoricasta indiani in una fase storica anteriore all’invasione ariana del subcontinente indiano. Tale religione, di cui Buddha rappresenterebbe un importante esponente classico, dopo esser stata osteggiata e successivamente ostracizzata dalla classe brahmanica, sarebbe stata in seguito rilanciata e riformata, a cavallo tra il XV e il XVI secolo, ad opera di mistici *dalit* come Kabir e Ravidas (*Ibidem*).

Argomentazioni simili caratterizzano anche l’opera di Jigyasu, che prenderà le distanze dai valori e dai simboli di matrice hindu solo dopo la conversione al buddhismo di Ambedkar del 1956⁴⁸. Significativo è il contributo dato, in particolare con l’opera del 1956 *Sant pravar Ravidās saheb* (“Ravidas, il più eccellente tra i *sant*”), all’approfondimento, nel quadro della teoria storiografica sviluppata da Medharti, di alcune figure della letteratura devozionale dell’India settentrionale e, segnatamente, di Ravidas (Bellwinkel-Schempp 2011: 213). Le “contronarrazioni storiografiche” (Basu 2017: 48) sviluppate da questi intellettuali influenzano profondamente l’attività di scrittori e intellettuali provenienti dalle comunità *dalit* coeve. Tra le funzioni svolte da centri quali quello di Lucknow e Kanpur⁴⁹ vi è infatti anche la formazione di una nuova leva

⁴⁸ Al pari di molti altri studiosi *dalit* dell’epoca, anche Jigyasu, almeno sino agli anni della conversione di Ambedkar al buddhismo, risulta ancora profondamente legato ai modelli storiografici elaborati dagli intellettuali legati all’associazionismo hindu. Al pari di numerosi altri studiosi buddhisti dell’epoca, tra cui lo stesso Sankrityayan, egli si forma presso la *Ārya samāj*. Numerose delle attività culturali promosse dallo studioso negli anni Quaranta risentono ancora in modo molto forte dell’influenza di questo *milieu* culturale (Bellwinkel-Schempp 2004: 221-244).

⁴⁹ Non è un caso che l’associazionismo buddhista attecchisca proprio a Kanpur, città dell’Uttar Pradesh che, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, diviene uno dei principali poli dell’industria tessile e conciaria. Maren Bellwinkel-Schempp, che ha condotto a Kanpur le proprie ricerche sulla ricezione nell’età contemporanea dei valori e dei simboli connessi ai *sant* viventi durante la prima età moderna ha notato come siano soprattutto gli operai delle industrie locali a attestare, ancor

di intellettuali *dalit* buddhisti che ne supportino, sia in ambito culturale che politico, le argomentazioni e le istanze (*Ibidem*). Ciò si conferma nella forte attrazione esercitata dal modello storiografico di questi studiosi, e segnatamente di Jigyasu, su intellettuali provenienti dall' Uttar Pradesh e dal Madhya Pradesh; il medesimo modello si riverbera altresì anche nell'opera di autori, come Biharilal Shahdara 'Harit', che vengono convenzionalmente considerati tra i fondatori della letteratura *dalit* in lingua hindi ⁵⁰.

Alla luce di questo lungo *excursus* è significativo a nostro dire che le fasce sociali di riferimento delle associazioni buddhiste siano in molti casi le stesse cui si rivolge anche il movimento letterario progressista nelle proprie campagne e iniziative culturali. Infatti, benché sua primaria finalità sia la diffusione delle proprie idee tra gli "operai" (*mazdūr*) indiani, esso si pone anche come obiettivo, a decorrere dalla fondazione di associazioni quali la AIPWA e la IPTA, la promozione delle istanze sociali e politiche di altri gruppi ritenuti di margine nella realtà indiana, non escluse le comunità fuoricasta. Nomenclature come *kisān* ("contadini"), *kārīgār* ("artigiani"), *pichṛe log* ("persone arretrate"), sovente utilizzate da intellettuali e scrittori progressisti hindi di questi anni per riferirsi ai membri di questi gruppi, appaiono estremamente imprecise dal momento che tendono a sussumere, all'interno della stessa categoria sociale, gruppi, come gli

oggi, un forte attaccamento devozionale all'immagine di Kabir e di Ravidas (Bellwinkel-Schempp 2011: 139-161). Ciò è ascrivibile al fatto che proprio le categorie sociali poste ai margini del sistema sociale castale, e segnatamente i membri del clan dei *camār*, sono state impiegate, specialmente nel XIX secolo e parallelamente alla nascita di un apparato industriale, in questi settori produttivi. Per un approfondimento dei temi connessi ai mutamenti di ordine economico e sociale che riguardano i *dalit* nel XIX e nel XX secolo si consulti: Morris (1965).

⁵⁰ Sia Jigyasu che Harit, considerati tra i padri fondatori della letteratura *dalit* contemporanea in lingua hindi, vengono sovente menzionati dai più importanti scrittori contemporanei – da Omprakash Valmiki (1950-2013), autore *dalit* la cui fama si diffonde a partire dagli anni Ottanta, sino a Mohandas Naiminshray, ancora figura di riferimento di questo movimento letterario – nelle proprie autobiografie, generi di grande rilevanza nel quadro della letteratura *dalit*. Per un approfondimento delle origini della letteratura *dalit* in hindi si consulti: Brueck (2014).

stessi *dalit* e i cosiddetti ‘tribali’ indiani, oltremodo eterogenei dal punto di vista socioculturale. Inoltre, come vedremo in seguito parlando dell’opera di R.V. Sharma e di Raghav, si rileva come in taluni casi le intellettuali e gli marxisti di questo periodo storico tendano ad accorpare nel quadro dell’ideologia marxista anche categorizzazioni che mal si concilierebbero – almeno in apparenza – con quest’ultima: i *dalit*, ad esempio, spesso vengo rappresentati non come comunità ma bensì come ‘classe’ sociale. Il sistema castale, a sua volta, diviene espressione di rapporti affini a quelli che riguardano il sistema dialettico marxiano: i brahmani, così, vengono rappresentati come facenti parte di una “classe sociale alta” (*ucc varg*).⁵¹ Questa tendenza è dovuta presumibilmente ad una conoscenza alle volte approssimativa dei testi principali della dottrina marxista: difatti, seppur Marx ed Engels abbiano rivolto particolare interesse al sistema produttivo indiano,⁵² piuttosto raramente i critici marxisti scriventi in hindi citano con

⁵¹ Una critica ad un uso ‘improprio’ di categorie che fanno riferimento alla teoria marxiana delle classi proviene anche da Hawley, il quale, nel suo studio sugli sviluppi nella società contemporanea della letteratura della *bhakti*, sottolinea come gli intellettuali marxisti indiani abbiano contribuito ad occultare e a mistificare a scopo ideologico l’identità di pensatori e mistici devozionali, come Kabir, cui viene spesso attribuita l’identità di ‘artigiani’ proprio allo scopo di inserire questi ultimi nel quadro delle categorizzazioni del pensiero marxista. Difatti, in questa espressione di una classe sociale in ascesa, agli esponenti devozionali è stato talora attribuito il merito di aver palesato nelle proprie opere l’aspirazione ad uno sviluppo in un’ottica di tipo precapitalistico della società indiana della prima età moderna. La critica di Hawley ricade soprattutto sugli intellettuali marxisti connessi all’Università di Aligarh, ma, nel presente contesto, potremmo estenderla anche agli studiosi progressisti hindi di questi anni (2015: 318).

⁵² Marx dedica alla trattazione del sistema politico economico e sociale indiano – sia di quello antico che di quello contemporaneo – diversi articoli, pubblicati a cavallo tra il 1852 e il 1858. Particolarmente significativo è anche l’interesse di quest’ultimo per gli eventi che interessano la realtà indiana nel 1857, anno in cui, in seguito alla ‘rivolta dei Sepoy’, i possedimenti precedentemente gestiti dalla compagnia delle indie entrano a far parte dell’impero britannico. Per quanto riguarda la riflessione sui caratteri che definiscono il sistema produttivo indiano tipico della prima età moderna Marx sottolinea come in India, differentemente da quanto avvenga in Europa, per via di un potere politico estremamente accentratore e prevaricatore, non vengano a crearsi le condizioni economiche che avrebbero consentito il superamento della fase economica e sociale precapitalistica a favore di quella capitalista. L’unico grande evento storico che avrebbe portato ad una trasformazione della società indiana sarebbe stato, almeno secondo tale interpretazione, proprio l’avvento in India del potere coloniale, verso cui Marx esprime posizioni piuttosto ambigue. Per un approfondimento circa la ricezione in India del pensiero di Marx ed Engels si consulti: (Chandra 1981: 13-32).

precisione e con dovizia di particolari il pensiero di questi ultimi. Molto più frequente è, invece, il riferimento a Stalin, a Mao Tse Tung e ad altri pensatori e politici coevi. Una seconda ragione è costituita dalle esigenze ‘politiche’ perseguite dalle scrittrici e dagli scrittori scriventi in hindi di questo periodo: questi ultimi hanno infatti come obiettivo primario la promozione del CPI: gli aspetti dottrinari che non siano facilmente inquadrabili nel quadro della società indiana vengono così pongono posti in secondo piano a favore di tale obiettivo.

Numerose sono le critiche ancora oggi rivolte retrospettivamente, al di là della loro ideale vicinanza ai problemi delle categorie indigenti indiane, alle scrittrici e agli scrittori e agli studiosi indiani di questa fase storica, cui si contesta la sostanziale indifferenza o la scarsa conoscenza delle dinamiche politiche, sociali ed economiche che coinvolgono la comunità *dalit*, non meno dei tribali, nei decenni che seguono l’indipendenza indiana⁵³. Ne è un esempio eclatante la distanza di molti delle scrittrici e degli scrittori marxisti scriventi in lingua hindi dalle rivendicazioni politiche del movimento Naxalbari degli anni Sessanta del XX secolo (Milanetti 2016: 69).

In effetti, molteplici sono le contraddizioni rintracciabili nell’interesse culturale e ideologico espresso dal pensiero progressista nei confronti di tali gruppi sociali. Una delle più evidenti si riscontra nella quasi totale assenza, nelle associazioni progressiste del periodo successivo all’indipendenza, di intellettuali provenienti dalle comunità *dalit*. Minoritaria infatti è la loro presenza nella AIPWA, associazione in cui militano tutte le scrittrici e gli scrittori che si impegnano nella diffusione politica e ideologia in India del pensiero e

53 La diatriba di ordine ideologico in seno alla sfera pubblica hindi tra gli intellettuali socialisti e marxisti e quelli vicini alle rivendicazioni del movimento *dalit* perdura ancor oggi. Anche Yadav, cui deve essere riconosciuto il merito di aver rifondato *Hams* e di aver rappresentato, a cavallo tra gli anni Ottanta del XX secolo e i primi anni Duemila, le istanze politiche e culturali degli intellettuali progressisti indiani, è stato duramente criticato da scrittori, come Naimishray, che hanno stigmatizzato il poco spazio da lui concesso alle scrittrici e agli scrittori *dalit* sulle pagine di questa rivista letteraria. Altri scrittori *dalit*, invece, pur operando critiche al *modus operandi* degli studiosi progressisti, hanno anche riconosciuto la rilevanza di *Hams* nella diffusione e nella promozione delle letterature di margine contemporanee (Hunt: 146-151).

dell'ideologia marxista. Al contrario, più consistente è la presenza di intellettuali provenienti dalle realtà di margine nella IPTA⁵⁴, associazione 'gemella' della AIKS, impegnata nella promozione e divulgazione di opere teatrali e performative che incarnino nel modo più esemplare i principi rivoluzionari del CPI. Ad essa si connette ed è strettamente legata da un punto di vista ideologico la AIKS, associazione pan indiana che rappresenta le istanze politiche e culturali delle classi contadine.

Anche al suo interno, tuttavia, vengono maggiormente promosse opere ispirate ai simboli e ai valori della letteratura sanscrita, sminuendo perciò le autrici e gli autori provenienti da gruppi sociali, come quello *dalit*, che, anche quando viene data loro l'opportunità di esprimersi, debbono comunque accettare la simbologia politica e i valori culturali cui aderisce la maggioranza degli intellettuali. Al contrario, andando ad analizzare la provenienza e l'*iter* ideologico di gran parte dei rappresentanti della letteratura progressista di questi anni si riconosce la netta prevalenza nell'associazionismo progressista di esponenti della *middle class* indiana attestanti un passato di 'militanza' ideologica anche in associazioni hindu e di orientamento elitario e classista. Noto è il passaggio di Sankrityayan dallo *Ārya samāj* al buddhismo e all'ideologia marxista (Chudal 2016: 41); tuttavia un percorso analogo caratterizza anche altri noti scrittori marxisti, quali Yashpal, che negli anni di attivismo in questa associazione maturano una propria personale visione del pensiero socialista e marxista (Elam-

⁵⁴ L'associazione viene fondata nel 1943, qualche anno dopo la fondazione della AIPWA e della AIKS, impegnate anch'esse nella diffusione nel territorio indiano del pensiero marxista. Da subito essa si distingue dalle altre associazioni per l'intenzione di promuovere specificamente attività legate al mondo del teatro, della musica e, più in generale, delle arti performative. Tuttavia, già dagli esordi, la vita dell'associazione non è facile: negli anni Quaranta essa deve infatti difendersi dalla campagna sfavorevole, politica e ideologica, promossa dal *Congress* che guarda con sospetto alle attività dei suoi intellettuali, considerandole un importante canale di diffusione di idee rivoluzionarie e anarchiche. Negli anni Cinquanta, inoltre, emergono nuove problematiche, sia di tipo logistico che economico. Per un approfondimento delle attività connesse a tali associazioni si consulti: Pradhan (2017: 174-225, Vol. II).

Moffat 2016: 517)⁵⁵. Non pochi sono le autrici e gli autori che, che, peraltro, pur aderendo formalmente al pensiero marxista, continuano a intrattenere rapporti di ordine ideologico e culturale con movimenti e associazioni di ispirazione hindu. Si è già detto dell'insospettabile vicinanza di Sankrityayan ad istituzioni come la *Sāhitya sammelan*. Il discorso in realtà potrebbe essere applicato a numerosi altri intellettuali che, soprattutto a partire dalla fine degli anni Sessanta, collaborano con istituzioni e associazioni culturali che escludono dal dibattito culturale non solo gli esponenti della letteratura *dalit*, ma, in generale, tutte le tendenze della letteratura hindi più innovative sul piano formale e più radicali sul piano politico⁵⁶. Proprio questa lontananza dalle rivendicazioni della realtà socioculturale *dalit*, avrebbe portato gli intellettuali progressisti – almeno secondo pensatori come Dharmvir – a riproporre sotto una differente *facies* ideologica lo stesso rapporto gerarchico istaurato con queste realtà, negli anni Venti e Trenta, da intellettuali come Shukla e M.P. Dvivedi⁵⁷.

⁵⁵ Nel caso di Yashpal, la conversione al marxismo risale alla seconda metà degli anni Venti e si collega all'incontro avvenuto presso il National College di Lahore – istituzione ispirata ai principi sociali e pedagogici dell'*Ārya samāj*- con Bhagat Singh (1907-1931) e Sukhdev Tapar, entrambi socialisti che appoggiano il pensiero rivoluzionario. Negli anni Venti e Trenta, prima della sua adesione alla AIPWA, egli si avvicina a numerosi gruppi di ispirazione marxista, quali la *Hindustan Socialist Republic Association* (HSRA). Tra il 1932 e il 1938 viene incarcerato con l'accusa di aver partecipato ad attività sediziose e rivoluzionarie di questo e di altri gruppi. Per un approfondimento del contesto 'rivoluzionario' degli anni Trenta e Quaranta si consulti: Elam-Moffat (2016: 513-524).

⁵⁶ Tra gli intellettuali connessi ad istituzioni, come la BHU, che tendono, sulla scorta delle critiche mosse da Shukla al movimento *chāyāvād* negli anni Venti, a ostracizzare le tendenze più sperimentali degli anni Cinquanta e Sessanta, si ricorda soprattutto Nagendra, studioso che intende in questi anni 'modernizzare' la teoria estetica fondata sul *rasa* e sulle categorie tratte dalla speculazione classica non dualista del Kashmir. Attribuibile a costui è il saggio *Ras siddhānt* ('Il principio del *rasa*') del 1962, oltre che una serie di articoli sulla letteratura contemporanea hindi. Al di fuori dell'ambiente della BHU, forti critiche ai movimenti d'avanguardia letteraria provengono soprattutto da R.V. Sharma, il quale, negli anni Sessanta e Settanta, critica fortemente la nuova generazione di scrittori hindi per la loro tendenza a imitare la letteratura occidentale e ad elaborare *pastiche* letterarie non rappresentative della realtà culturale indiana. Per un approfondimento del dissidio tra la critica e l'avanguardia hindi del periodo postcoloniale si rimanda a: De Bruijn (2010: 56-62).

⁵⁷ Differentemente da N. Singh, che tende a vedere in H. P. Dvivedi il codificatore di una tradizione della critica letteraria hindi ispirata ai principi del marxismo e rivolta alla difesa delle comunità sociali poste ai margini del sistema castale, Dharmvir ritiene che entrambi gli studiosi siano autori di una ideologizzazione fuorviante rispetto al pensiero più autentico di Kabir e degli

Ciononostante – come ci proponiamo di dimostrare nei paragrafi conclusivi del capitolo – l’idea di una netta e programmatica esclusione delle istanze della comunità *dalit* da parte di questi studiosi meriterebbe di essere approfondita alla luce di alcuni elementi che sembrano suggerire per questi anni una dinamica di reciproci rapporti di influenza tra gli studi di intellettuali come Jigyasu e quelli degli intellettuali progressisti. Tale influenza si può individuare segnatamente nelle riflessioni critiche e storiografiche intorno alle origini della letteratura della *bhakti* elaborate da alcuni tra i più importanti intellettuali progressisti scriventi in lingua hindi di questa fase storica. Prima di addentrarci nell’analisi di questi studi occorre però, sin da subito, individuare due orientamenti o tendenze della storiografia progressista hindi; esse infatti, alla luce di quanto fin qui detto, ci possono aiutare a comprendere, in linea provvisoria, l’atteggiamento intellettuale e la visione politica e culturale abbracciata dagli studiosi e dagli intellettuali hindi nella ricostruzione di questa letteratura.

Il primo orientamento è espresso dagli studiosi denotanti un interesse prioritario per l’analisi dei processi che hanno contribuito alla modernizzazione e all’unificazione economica, politica e culturale della nazione indiana. Nei loro studi si individuano metanarrazioni di ordine politico e ideologico miranti a rafforzare un’immagine centralizzata dell’identità culturale e politica indiana. Inoltre, nonostante tendano a risemantizzare alla luce del proprio *background* ideologico marxista i simboli e i valori della letteratura devozionale, nel pensiero di questi intellettuali si rilevano, in filigrana, anche profonde linee di continuità con l’orientamento degli studi di Shukla e di altri studiosi operanti nella prima metà del secolo.

Nel secondo gruppo di studiosi si attesta invece una propensione per l’analisi di personaggi storici e opere ritenute, almeno sino alla prima metà del

altri pensatori *nirgun*. Dharmvir promuove inoltre il principio ideologico secondo cui gli unici studiosi idonei a capire sino in fondo i problemi sociali e politici di questo mistico e, conseguentemente, ad interpretare e storicizzare i valori e il pensiero dei *sant* siano proprio quelli di provenienza *dalit* (Dharmvir 1997: 59-78).

XX secolo, come più marginali per lo studio della letteratura hindi. Significativa è pertanto la tendenza a decentralizzare la narrazione storiografica sulle origini della letteratura indiana, confermata peraltro anche dall'attitudine ad acquisire alcune delle contro narrazioni sulla letteratura devozionale elaborate in questi anni dall'associazionismo *dalit*. Come ci proponiamo di dimostrare nelle sezioni successive, negli studiosi progressisti ciò non porta necessariamente a mettere in discussione le categorie che definiscono il discorso nazionalista. Al contrario, in talune circostanze, tale visione ha il compito di operare una negoziazione di queste contro narrazioni con i valori pluralisti che il *Congress* di questi anni, nella prospettiva dell'edificazione di una nuova concezione della nazione indiana, si propone di diffondere.

II.4. La ridefinizione delle categorie storiografiche necessarie alla costruzione una storia alternativa della letteratura della *bhakti*.

Nel saggio dal titolo *Dusrī paramparā kī khoj* il noto critico letterario N. Singh - studioso marxista che in questi anni aderisce ai programmi politici del CPI⁵⁸, accompagnato dalla fama conseguita nel quadro delle indagini sulla letteratura devozionale del periodo della prima età moderna, ricostruisce la storia degli studi anteriori in lingua hindi. Lo studioso ritiene che H.P. Dvivedi, suo professore nel dipartimento di hindi della BHU negli anni Quaranta, debba essere considerato, soprattutto per i saggi sulla letteratura devozionale, il fautore di una "seconda tradizione" degli studi critici sulla letteratura devozionale (1982). L'obiettivo ideologico di N. Singh è quello di operare una ricostruzione storiografica che gli consenta di assimilare il pensiero di H.P. Dvivedi

⁵⁸ La connessione di N. Singh con le attività politiche e culturali promosse in Uttar Pradesh dal CPI ha origini antiche, che risalgono agli anni Cinquanta, fase in cui lo studioso, dopo aver conseguito il Ph.D presso la BHU sotto la supervisione di H. P. Dvivedi ed essersi iscritto al partito, decide nel 1959 di candidarsi per il CPI alle elezioni municipali del distretto di Chandauli. In questi anni, cessata la collaborazione con numerose riviste letterarie hindi di ispirazione progressista, diventa editore di nuove realtà editoriali, quali ad esempio *Navyug*, a partire dal 1961. *The Wire: From Red to Saffron, the Literary Journey of Namvar Singh*, Kuldeep Kumar, visitato il 20/10/2019, <https://thewire.in/books/namwar-singh-and-the-perils-of-inconsistency>

all'ideologia marxista (Wakankar 2010: 75- 93). Non è certo la prima volta che importanti studiosi e critici letterari vengono coinvolti in operazioni di questo genere. Prima di N. Singh, negli anni Cinquanta, è il già nominato R. V. Sharma a impegnarsi in tal senso; con alcuni suoi voluminosi saggi ha contribuito infatti a connettere il pensiero di Shukla e di M.P. Dvivedi alle finalità culturali e politiche della critica marxista. Questa operazione, per certi versi anomala rispetto agli studi in lingua occidentale, costituisce, a nostro dire, uno dei tratti più peculiari degli studi storiografici e critici di orientamento marxista condotti nella seconda metà del XX secolo. Ciò spiega la ragione per cui negli anni Novanta, a seguito della dirompente comparsa, nel quadro della letteratura hindi, della corrente letteraria *dalit*, studiosi come Dharmvir, traendo le mosse dalla ricostruzione storiografica elaborata da N. Singh ai tempi della BHU, tendano a proiettare su H.P. Dvivedi le medesime critiche ideologiche che il movimento letterario *dalit* rivolge anche agli intellettuali e critici progressisti degli ultimi anni (*Ibidem*).

Data la centralità rivestita dall'opera e dal pensiero di H. P. Dvivedi nel contesto dei conflitti ideologici – ancora oggi in corso – tra le differenti prospettive inerenti alla letteratura della *bhakti*, si ritiene che il nostro discorso sulle metanarrazioni politiche della storiografia hindi degli anni Cinquanta debba procedere inizialmente proprio dalle opere di questo studioso. Non può essere innanzitutto sottaciuto il fatto che, nonostante N. Singh si sforzi di accreditarne l'immagine di studioso di ispirazione marxista, H. P. Dvivedi, per quel che si sa, non risulta abbia mai fatto aperta professione di militanza comunista (Bhanot 1968: 53-61).

Più probabile è piuttosto la sua adesione al pensiero socialista, di cui lo stesso autore, occasionalmente nel quadro dei propri studi, si sostiene fautore.⁵⁹

⁵⁹ Il richiamo ai concetti sociali e culturali del socialismo, declinato secondo la visione che lo studioso eredita sia dal *milieu* culturale bengalese che dal *Congress*, caratterizza molti dei saggi pubblicati in *Ások ke phul* ("I fiori dell'impurità"), del 1947, nei quali, come emblematicamente alluso nel titolo, lo studioso sottolinea la necessità di un approccio critico e storiografico che enfatizzi il carattere pluralistico e laico della società indiana, all'interno della quale: "I costumi e le fedi plasmate con amore e passione da imperatori e feudatari sono andati perduti, le idee di

Si è già sottolineato come nel quadro del movimento progressista dell'epoca si rilevinò due tendenze culturali e ideologiche: l'una, espressa da Sankrityayan e Kausalayan e da altri intellettuali che integrano, sulla base dell'*exemplum* di Ambedkar, il pensiero marxista a quello buddhista (Skaria 2015: 450-465)⁶⁰, mira ad una decentralizzazione della cultura indiana; l'altra, più vicina ideologicamente al CPI, è intesa alla costruzione di un modello culturale e politico centralizzato. Indubbia è la vicinanza di H.P. Dvivedi, già in questi anni, alla prima corrente e, segnatamente, a Kausalayan, che cita nel saggio storiografico del 1940.

Dissimile da quello degli altri studiosi indiani suoi contemporanei scriventi in lingua hindi è anche il percorso culturale e ideologico: l'adesione al pensiero socialista non passa attraverso una conversione dall'*Ārya samāj* al pensiero progressista, ma si configura piuttosto all'interno di un *milieu* socioculturale, come quello bengalese, gravitante intorno all'attività di Rabindranath Thakur.

Lo studioso si forma presso la *Viśva Bhāratī University*, istituzione nella quale, a contatto con il pensiero di studiosi come Kshitimohan Sen (1860-1940), egli sviluppa, già dagli anni Trenta, un interesse prioritario nei confronti della riscoperta dei *baul* e dei *sant* appartenenti alla corrente *nirguṇ* della letteratura devozionale indiana dell'India settentrionale⁶¹. Negli anni Trenta, influenzato sia

conoscenza e onore, che i costumi religiosi proclamavano come più autorevoli, si sono esaurite.” (Dvivedi H.P. 1948: 2).

⁶⁰ Kausalayan è l'intellettuale che, nel quadro della sfera pubblica hindi di questo periodo, rivela le maggiori affinità di ordine spirituale, intellettuale e ideologico con il ben più famoso Sankrityayan. Differentemente da Sankrityayan, il quale, come sottolineato da R.V. Sharma, continua ad orbitare in un modo o nell'altro intorno ad associazioni aventi anche un indirizzo ideologico di stampo hindu, Kausalayan, forse anche per via della minore fama di cui gode, rivela una visione politica e ideologica ancor più radicale. Importante è il contributo offerto, soprattutto nel Maharashtra, all'attivismo *dalit* buddhista nei medesimi ambienti sociali in cui successivamente, negli anni Settanta, si svilupperanno le rivendicazioni politiche dei *dalit panthers*. In ambito letterario si impegna, come Sankrityayan, nell'elaborazione di numerosissimi saggi di contenuto filosofico, letterario e politico. Per un approfondimento dell'impegno degli intellettuali buddhisti scriventi in lingua hindi si consulti: Ram (2012: 639-702).

⁶¹ L'interesse di Tagore per la letteratura dei *sant* dell'India settentrionale comincia all'inizio del XX secolo, quando, con il supporto di Evelyn Underhill, traduce in lingua inglese i versi da lui ritenuti più significativi della produzione poetica di Kabir. La traduzione, dal titolo *Songs of Kabir*, edita nel 1915, è determinante, soprattutto nella prima metà del XX secolo, per la diffusione in occidente dei valori spirituali e mistici associati a questo *sant*. Tra gli intellettuali che concorrono

dal *milieu* culturale bengalese che dall'associazionismo letterario progressista, scrive alcuni saggi sui principali autori devozionali, che riscuotono un certo interesse nel contesto degli studi sulla letteratura della prima età moderna. Dopo il saggio *Vaiṣṇav kaviyom kī rūpopāsnā* ('La devozione verso la forma dei poeti *vaiṣṇava*') del 1933 e quello su Surdas (Simh N. 1982: 68) del 1936, lo studioso, benché agli inizi del suo *iter* intellettuale, si cimenta, nel 1940, nella scrittura, indubbiamente ambiziosa, di uno studio sulla storia della letteratura devozionale che, nelle sue intenzioni, deve diventare modello e punto di riferimento per la direzione intellettuale degli anni successivi (*Ibidem*). Nel saggio, intitolato *Hindī sāhitya kī bhūmikā* ('Introduzione alla letteratura hindi'), si individuano, a nostro parere, tutti gli orientamenti culturali, spirituali e ideologici che ne ispirano l'attività di critico in questi anni. Già nelle prime pagine dell'opera si possono rintracciare indizi evidenti dell'adozione da parte dello studioso di alcuni dei principi e degli obiettivi culturali e politici intorno ai quali si dibatte in questi anni nel movimento progressista, congiuntamente ad una forte *verve* critica nei confronti degli studi sulla letteratura hindi condotti dagli studiosi delle generazioni precedenti:

Sfortunatamente gli intellettuali che si sono assunti il fardello di studiare e di presentare pubblicamente la letteratura hindi hanno enfatizzato la connessione di quest'ultima con la comunità hindu e, così facendo, hanno concesso agli ignoranti di pensare due cose: o che la letteratura sia di esclusiva proprietà di una comunità lacerata e sconfitta e che, quindi, la sua rilevanza derivi unicamente dal senso di rivalsa provato da tale comunità in relazione alla sua ascesa e al suo declino politico; o, in alternativa, che, se anche così non fosse, in ogni caso tale letteratura rappresenti un segno tangibile dei pensieri prodotti da una comunità perennemente in crisi che, dunque, in sé per sé, non ha alcuna rilevanza. Io mi oppongo ad entrambe le argomentazioni o, se anche le dovessi ritenere parzialmente vere, ho il coraggio di affermare che ciononostante lo studio di questa letteratura sia di estrema importanza.⁶²

alla ricerca e alla sistematizzazione delle opere poetiche di Kabir uno dei più significativi è proprio Kshitimohan Sen, cui si ispira considerevolmente, come già più volte sottolineato, il pensiero e l'opera di H.P. Dvivedi. Per un ampio approfondimento in lingua occidentale sulla connessione intellettuale e ideologica tra H.P. Dvivedi e gli intellettuali del *milieu* bengalese si consulti: Hawley (2015: 14-56).

⁶² *Hindī sāhitya ke adhyayan aur lok-caṣu-gocar karne kā bhār jin vidvanomne apne ūpar liyā hai, ve bhī hindī sāhitya kā sambandh hindū jātī ke sāth hī adhik batlāte haiṁ aur is prakār anjān*

Si rileva tra le righe l'intento di migliorare sensibilmente il modello storiografico coniato da Grierson e dagli orientalisti del XIX secolo e, ancor di più, la visione hindu centrica canonizzata negli anni Venti da Shukla. Egli, come si evince dal suo riferimento al pubblico cui l'opera di Shukla era rivolta, è infatti convinto che la costruzione di una visione che scinda il legame simbolico tra la lingua e letteratura hindi da un alto e la religiosità hindu dall'altro sia capace di perseguire finalità che sono, oltre che letterarie, anche politiche e ideologiche. L'idea di *jāti*, ovvero di “comunità nazionale”, rimane ancora un importante referente simbolico dell'argomentazione storiografica che lo studioso si appresta a svolgere, ma egli, fin da subito, sembra voler confutare l'idea di “purezza” (*śuddhi*) hindu che aveva ispirato i movimenti hindu degli anni Venti e Trenta (Consolaro 2014: 252).

La cultura indiana è identificata nell'introduzione mediante l'utilizzo di termini, come *parivartit* (“cangiante”) o *sahanśīl* (“tollerante”), che ne rivelano il carattere tendenzialmente liberale, capace nel tempo di assorbire e integrare identità culturali e religiose eterogenee e persino esterne (1940: 2); tale eterogeneità, sottolinea lo studioso, non le ha impedito, tuttavia, di conservare degli elementi di continuità (*Ibidem*). L'elaborazione, nel quadro della società indiana della prima età moderna, della letteratura devozionale, come egli si propone di dimostrare nel suo saggio, non sarebbe infatti dovuta ad alcuna “reazione” (*pratīkriyā*) dell'*ethos* hindu al pensiero islamico, ma costituirebbe l'esito di istanze culturali preesistenti nella della società indiana (28).

ādmī ko do dhaṁg se socne kā maukā dete haiṁ: ek yah ki hindī sāhitya ek hatdarś parājīt jāti kī sampatti hai to isalie uskā mahatv us jāti ke rājnītik utthān patan ke sāth angangī-bhāv se sambaddh hai, aur dusrā yah ki esā na bhī ho to bhī vah ek nīrantar patanśīl jāti kī cintāomkā murt pratīk hai jo apne āp meṁ koī viśeṣ mahatv nahīṁ rakhtā. Maiṁ in donoṁ batom kā pratīvād kartā hūṁ, aur agar ye batem mān bhī lī jāem to bhī yah kahnā kā sāhas kartā hūṁ ki phir bhī is sāhitya kā adhyayan karnā nitānt āvaśyak hai.

Non interessa dunque allo studioso analizzare i conflitti di civiltà né tantomeno quelli di natura religiosa; egli intende sottolineare piuttosto le dinamiche sociali e politiche che, nel tempo, hanno favorito la nascita di questa letteratura nella dimensione della “vita popolare” (*jīvan lok*) e del “pensiero popolare” (*mat lok*). L’utilizzo del termine *lok*, già ampiamente usato da Shukla (Simh R. 1966: 125) nei propri saggi critici e che potrebbe essere variamente tradotto con “popolo”, “società” e, in taluni contesti, “realità civile”, ricorre continuamente nel saggio e, più in generale, costituisce una delle nomenclature maggiormente utilizzate da H.P. Dvivedi negli studi degli anni Quaranta e Cinquanta.

Nella sezione introduttiva al saggio del 1940, come sottolineato da N. Singh, H. P. Dvivedi intende volutamente enfatizzare, nella storia della letteratura devozionale della prima età moderna dell’India settentrionale, una “dialettica” (*dvandva*), interna alla società indiana (*lok*), tra le istanze di “codificazione” (*śāstra*) dei caratteri che definiscono la realtà popolare indiana e la capacità di quest’ultima, attraverso l’assorbimento di diverse “influenze” (*prabhāva*), di mantenersi inalterata e, ad un tempo, di riproporsi sotto diverse forme nel corso della storia (Simh N. 1982: 93). Nella maggior parte dei casi il termine *lok* assume una valenza di tipo sociologico: in questo caso viene utilizzato per indicare tutte le categorie sociali o le comunità della società indiana che non hanno occupato ruoli di vertice né all’interno delle istituzioni religiose, né tantomeno all’interno delle istituzioni politiche. In questo caso H.P. Dvivedi non sembra particolarmente interessato a operare distinzioni tra i gruppi cui egli si rivolge: tende infatti ad assimilare all’interno di questa macrocategoria comunità e gruppi sociali differenti. Altrove, invece, egli utilizza questo stesso termine per identificare, nei processi storici che le hanno viste impegnate, specifiche comunità professionali *dalit*. In tal caso egli intende presumibilmente sottolineare il ruolo determinante svolto, nella costruzione della letteratura della *bhakti*, dalle comunità poste ai margini della società indiana del periodo della prima età moderna.

II.5. L'integrazione delle contronarrazioni nel 'mainstream' storiografico.

Secondo H.P. Dvivedi i primi brahmani ad aver operato una popolarizzazione del proprio pensiero, tale da consentire la formazione *in nuce* degli aspetti caratteristici della letteratura devozionale, sarebbero stati quelli buddhisti, i quali, a partire dal VII secolo d.C., non potendo contare sul "sostegno" (*sahārā*) politico ed economico dei sovrani dell'India settentrionale, avrebbero deciso di avvicinarsi alle categorie inferiori della società indiana (Dvivedī H.P. 1940: 4-5):

Ciò che intendevo dire è che la religiosità buddhista, progressivamente, acquisì la forma di una letteratura popolare, di cui noi troviamo i segni distintivi nel quadro della letteratura hindi. Grande sarebbe l'utilità della letteratura hindi se si potessero avere informazioni più certe su questa sterminata società spirituale.⁶³

(1940: 10)

Le parole di H. P. Dvivedi sono particolarmente significative, soprattutto se poste in relazione con quanto affermato da Medharti nel suo saggio del 1939 sull'origine dei *sant*. Si rilevano, a nostro parere, importanti linee di continuità ed anche, in alcuni passaggi, significative differenze narrative. La più palese e immediata continuità tra il pensiero di H.P. Dvivedi e quello di Medharti e Jigyasu si rintraccia nella connessione che lo studioso hindi stabilisce tra gli sviluppi del pensiero buddhista in India e la storia della letteratura devozionale indiana. Tanto Grierson che Shukla, fissando le origini della spiritualità devozionale dell'India settentrionale, avevano enfatizzato la sua continuità con quella degli *alvar* e degli altri *sant* dell'India meridionale. Dvivedi, invece, anche ispirandosi agli studi condotti presso la *Viśva Bhāratī University* in contiguità con Kshitimohan Sen, tende a spostare l'attenzione sull'India settentrionale e, in particolar modo, sulle forme letterarie e spirituali sviluppatesi, parallelamente alla diffusione di principi devozionali provenienti dall' India meridionale, in seno al

⁶³ *Maim jo kahnā cāhtā thā vah yah hai ki bauddh dharm kramaśa: lok dharm kā rūp grahaṇ kar rahā thā aur uskā niścit cinh ham hindī sāhitya meṁ pāte haim. Itne viśāl lok-dharm kā thorā patā bhī yadi yah hindī sāhitya de sake to uskī bahut baṛī sārthaktā hai.*

buddhismo mahayanico dei gruppi *vajrayāna* e *sahajayāna* (Hawley 2015: 245-255)⁶⁴.

Un elemento che sembrerebbe comprovare la nostra ipotesi di una influenza dei programmi della cerchia di studiosi di Kanpur sulla visione di H.P. Dvivedi è individuabile nel riferimento all'esistenza di una “grande comunità popolare spirituale” (*viśal dharm lok*) che precederebbe storicamente la nascita della letteratura della *bhakti*. Il richiamo a tale religiosità primigenia rimanda allusivamente al pensiero di Medharti e Jigyasu, i quali, come già detto, speculano negli anni Quaranta e Cinquanta sull'esistenza di un *sant dharm* che costituirebbe l'origine sia del buddhismo che della letteratura devozionale. Eppure, ad una più attenta analisi, si riconoscono anche importanti divergenze tra il pensiero di H. P. Dvivedi e il modo con cui gli intellettuali *dalit* connettono storicamente il buddhismo alle istanze sociali e politiche della letteratura devozionale.

Differentemente da questi ultimi, H.P. Dvivedi non considera il buddhismo una religione *ab origine* più egualitaria e popolare di quella dei brahmani, che, aderendo all'autorità dei Veda, legittimavano e sostenevano il sistema castale indiano. Certo H.P. Dvivedi non nega l'importanza, per la storia della letteratura hindi, del buddhismo mahayanico: è infatti la popolarizzazione degli insegnamenti del Buddha (*Ibidem*) che ha favorito il radicamento tra le *jāti* – termine qui usato nell'accezione di “comunità” – non brahmaniche di alcune pratiche, quali il *nām jap*, la *pūjā* e la *dīkṣā*, e di concetti come quello di *sahaj* (“innatezza” dell'esperienza spirituale), accolti successivamente nel quadro della poesia devozionale. H.P. Dvivedi sottolinea inoltre quanto l'incontro della spiritualità buddhista con le istanze sociali delle categorie marginali del sistema brahmanico

⁶⁴ Tali correnti, sovente associate al buddhismo tantrico, riconoscevano l'autorità, oltre che dei testi principali del buddhismo mahayanico, anche dei Tantra. Loro tratto specifico era la possibilità per gli adepti di raggiungere l'illuminazione mediante pratiche che velocizzassero e che ‘potenziassero’ l'iter spirituale. Termini derivanti dal buddhismo tantrico sono ereditati dai *nāth* e, successivamente, da *sant* come Kabir appartenenti alle correnti *nirgun*. Nel saggio del 1942, in particolar modo, H.P. Dvivedi sottolinea la rilevanza del concetto di *sahaj* (“innatezza”) nel quadro della sua pratica spirituale (Williams 2002: 125).

abbia favorito l'apparire, già a partire da questi secoli, di programmi di “rivolta” (*vidroh*) e “rivoluzione” (*krānti*) ostili al sistema castale; istanze che, in seguito, saranno riprese dalla comunità dei *nāth*⁶⁵ e, a partire dal XV secolo, dai *sant* appartenenti alla corrente devozionale *nirgun* (16).

È altrettanto chiaro, tuttavia, come lo studioso consideri la dottrina buddhista originariamente estranea alla spiritualità popolare indiana da cui, solo in un secondo momento e in modo graduale, essa è stata integrata e assorbita. Difatti, secondo lo studioso, quando i principi del buddhismo penetrarono nella religiosità popolare, anche i brahmani che non avevano accolto la dottrina del Buddha cominciarono a “chinare il capo” (*jhuknā*) alla vita popolare (14). Essi, differentemente dai loro omologhi che avevano aderito al buddhismo, desiderando sistematizzare e porre “ordine” (*vyavasthā*) nella spiritualità popolare, si impegnarono nella elaborazione di un cospicuo numero di trattati, nei quali codificarono le usanze e i costumi delle classi popolari che avevano aderito al “sistema brahmanico” (*brāhmaṇ dharm*) (12). A seguito di tale sistematizzazione, ai diversi gruppi entrati a far parte della comunità brahmanica fu permesso dai brahmani *smartā* di continuare a praticare le consuetudini e le usanze ereditate dal buddhismo mahayanico (13). Il processo di costruzione di una identità religiosa hindu posto in essere dai brahmani *smartā* si sarebbe in seguito ulteriormente rafforzato con la diffusione in India del pensiero islamico, il quale contribuì, a sua volta, a accelerare le dinamiche sociali già precedentemente avviate nel quadro della spiritualità popolare dell'India settentrionale.

⁶⁵ Il gruppo hindu dei *nāth* è introdotto in India intorno al XII secolo da fondatori semilegendari quali Gorakhnath e Matsyendranath e si connota per l'adozione da parte dei suoi adepti di una particolare forma di yoga, lo *haṭha yoga*, che integra pratiche tratte dal buddhismo tantrico con culti locali di divinità femminili. Affine a questo gruppo è anche quello *siddha*, altro gruppo citato da H.P. Dvivedi nel saggio, a cui lo studioso attribuisce altrettanta importanza nel processo di trasmissione, nei secoli successivi, sia delle pratiche che del sentimento di rivolta nato dal contatto tra il buddhismo e la spiritualità popolare indiana. Per l'approfondimento del ruolo di questi gruppi nel contesto socioculturale indiano si rimanda a: White (1995: 134-135).

Il tema dell'influenza esercitata dall'Islam sulla cultura indiana è materia di indagine, oltre che nel saggio del 1940, anche in numerosi scritti editi negli anni successivi, dal *Kabīr* del 1942 sino al saggio *Hindī sāhitya: udbhav aur vikās* ("Letteratura hindi: nascita e sviluppo") del 1952. Nella sezione dedicata a questo tema, H.P. Dvivedi identifica meglio i singoli gruppi e comunità del *lok*, che furono preposti alla costruzione dei valori della letteratura devozionale. Nucleo centrale della sua argomentazione storiografica è il riconoscimento del contributo che l'Islam, distinguendosi per tale aspetto dal sistema sociale brahmanico, ha dato all'ascesa sociale di comunità di fuoricasta neoconvertite e relegate fino a quel momento ai margini delle comunità hindu (H.P. Dvivedi 1940: 30-32; 1942: 15-19). I convertiti, sottolinea H.P. Dvivedi, furono soprattutto i membri delle comunità dei "tessitori" (*julāhā*), dei "calzolai" (*camār*), e dei "barbieri" (*nāī*), che già in precedenza avevano recepito altre influenze culturali, dal pensiero mahayanico sino ai valori e ai simboli elaborati dai brahmani *smartā*. Il riferimento a tali comunità è presente in quasi tutte le opere dello studioso e, segnatamente, nei trattati dedicati all'analisi della letteratura prodotta in lingue popolari dell'India settentrionali dai sant (*Ibidem*). Alla luce di quanto detto, lo studioso, decidendo di sottolineare il ruolo di questi gruppi, conferma l'influenza dei simboli politici e ideologici di cui si fanno fautori in questi anni gli intellettuali vicini all'associazionismo buddhista *dalit*. Riferendosi alle comunità dei *julāhā* e dei *camār* evita infatti l'utilizzo del termine *harijan*, nomenclatura spesso usata sia da Gandhi che da diversi altri politici e intellettuali vicini all'associazionismo hindu (Mukherjee 2009: 34-39); egli preferisce invece l'utilizzo di termini più neutri, come *vañcit log* ("persone oppresse") o, in alcuni significativi casi, anche *dalit*, più usato nel quadro dell'associazionismo buddhista e già popolarizzato da Ambedkar all'inizio degli anni Quaranta⁶⁶.

⁶⁶ È significativo il fatto che lo studioso non utilizzi questa categoria per identificare i poeti che aderirono alla codificazione della letteratura e della spiritualità popolare, come Tulsidas e Surdas.

H.P. Dvivedi sottolinea il carattere “insolente” (*phakkar*) della poesia di questi poeti, che, ostracizzati dalla società hindu, si servirono della letteratura devozionale per attaccare il sistema che li aveva emarginati (Simh, N. 1982: 55)⁶⁷. Questa istanza non esprimeva semplicemente una reazione al pensiero islamico, ma, precisa H.P. Dvivedi, era l’esito delle influenze culturali, intrinseche alla cultura indiana, che avevano alimentato nei secoli l’identità di queste comunità sociali (Dvivedi H.P. 1942: 146). Le parole e i versi di ribellione veicolati da questi gruppi costituivano il “naturale” (*svabhāvik*) retroterra culturale e spirituale dei mistici che provenivano da comunità poste ai margini del sistema castale. Nel sud dell’India lo studioso rintraccia una seconda importante zona di influenza: qui, chiosa H.P. Dvivedi, l’ostracizzazione dei fuoricasta costituiva e costituisce tuttora nella società contemporanea un problema ancor più incalzante e di complessa soluzione (1940: 47-48).

Dal sud provenivano anche i maestri che diffusero in India settentrionale la propria peculiare visione devozionale, meno graffiante di quella settentrionale ma più legata a temi erotici e amorosi (49). A capo della genealogia spirituale dei *sant nirgun* H.P. Dvivedi, non differentemente da Grierson e Shukla, pone la figura di Ramananda, che ispirò con il proprio *exemplum* spirituale e poetico sia la letteratura *nirgun* che quella prodotta nel quadro di quella di ispirazione *sagun*.

Quanto poi al legame culturale e politico intercorrente tra questi gruppi, H.P. Dvivedi, pur considerando le due correnti parimenti importanti per lo sviluppo in India settentrionale della letteratura devozionale, sottolinea anche, sia nel saggio del 1940 che in quelli posteriori, le profonde eterogeneità, di ordine sia

Il termine è ricorrente, specialmente nella monografia del 1942, soprattutto nella descrizione delle origini sociali di Kabir.

⁶⁷ Namvar Singh sottolinea l’importanza che H.P. Dvivedi attribuisce nei propri saggi critici al concetto di *phakkarpan*. Tale concetto, peraltro, viene usato anche con riferimento all’opera di altri esponenti della letteratura contemporanea: nel 1939, ad esempio, H.P. Dvivedi sottolinea in un saggio su Premchand la forza espressiva dei personaggi descritti in *Godan*, una delle ultime opere letterarie di questo autore. In questo modo, sottolinea N. Singh, H.P. Dvivedi sembra quindi stabilire una connessione letteraria e ideologica tra Kabir e Premchand. Entrambi infatti si impegnano in una comune lotta a favore delle classi sociali subalterne (Simh N. 1982: 57).

politico che culturale, dei due movimenti letterari. H.P. Dvivedi, infatti, prendendo le distanze da Shukla, afferma come gran parte delle e dei rappresentanti della letteratura *sagun*, pur condividendo con i *sant* gran parte dei simboli e valori ereditati sia dal buddhismo mahayanico che dai mistici dell'India meridionale, perseguirono, in continuità con i brahmani scriventi in sanscrito, una sistematizzazione dei differenti riti e delle usanze religiose condotte dalle comunità entrate a far parte della comunità hindu (1942: 144-146). Essi inoltre, benché in parte aperti alle caste inferiori e alle donne per quanto concerneva le pratiche religiose, irrigidirono il sistema fondato sull'egemonia della classe brahmanica. Viceversa, secondo H.P. Dvivedi, i *sant nirgun* continuarono a osteggiare le strategie di 'brahmanizzazione' della spiritualità popolare messe in atto dai brahmani e dai devoti che avevano accettato questa prospettiva. Parafrasando il pensiero di Singh, dunque, sembra che H.P. Dvivedi riconosca proprio nel contributo dei sant appartenenti alle classi *dalit* – a loro volta eredi della 'grande spiritualità popolare' di cui parla nell'introduzione al suo studio del 1940 – una centralità nella costruzione, a partire dai 'margini', del carattere più autentico della letteratura della *bhakti*.

II.6. Contraddizioni ideologiche di fondo del modello di H.P. Dvivedi.

Si è già detto della tendenza degli studiosi progressisti degli anni Quaranta e Cinquanta ad adottare due orientamenti intellettuali, uno più orientato verso una decentralizzazione della storia della letteratura della *bhakti* e uno maggiormente rivolto alla mappatura delle figure che definiscono il carattere unitario e nazionalista di questa stessa letteratura. Si è anche sottolineata la tendenza degli studi progressisti ad accogliere parte delle contro narrazioni storiografiche elaborate in questi anni da intellettuali, come Medharti e Jigyasu, che propongono una ricostruzione della storia letteraria della *bhakti* a partire dalla rivalutazione del ruolo sociale e politico delle comunità poste ai margini del sistema brahmanico. Sotto questo punto di vista, se intendessimo stabilire, sulla base dell'analisi del *Hindī sāhitya kī bhūmīkā*, la posizione ideologica che questo studio occupa, da un lato rispetto ai modelli progressisti della AIPWA, dall'altro rispetto alle ricostruzioni degli intellettuali *dalit* e, in ultima analisi, anche rispetto ai valori

promossi dall'associazionismo hindu, potremmo considerarlo come un tentativo di mediazione tra differenti orientamenti storiografici e ideologici.

L'interesse di H. P. Dvivedi per temi politici e ideologici connessi alle istanze contemporanee della comunità *dalit* è palesato da alcune digressioni che lo studioso inserisce nei passaggi in cui approfondisce i temi connessi al ruolo dei mistici associati al percorso *nirgun*. Interessante, ad esempio, è il passo in cui H. P. Dvivedi, chiosando le critiche mosse da Kabir agli interlocutori che intendono difendere il sistema castale, sostiene: “ancor oggi questa trappola insensata è attuale e grandi uomini (*mahāpuruṣa*) ancor oggi si barricano nella sua strenua difesa” (1940: 42). Inoltre, come già sottolineato, spesso accade che lo studioso adotti parole e *slogan* che rimandano allusivamente a valori e simboli tratti dal contesto politico dell'inizio degli anni Quaranta. Appare piuttosto chiara la connessione da lui suggerita tra il pensiero di alcuni poeti *nirgun* e quello di intellettuali della sua epoca – verosimilmente Vinoba Bhave e lo stesso Ambedkar – che cercano di trovare per la comunità un'identità sociale, politica e religiosa affrancata dai programmi di politici e intellettuali miranti a trovare un “compromesso” (*samatā*) politico e religioso con le istituzioni di stampo hindu (103-107).

L'opera di H.P. Dvivedi appare, a nostro avviso, connotata da alcune contraddizioni di fondo che sono storiografiche ed anche, alla luce di quanto sostenuto sino ad ora, ideologiche. Una prima contraddizione è riscontrabile nella tendenza dello studioso a stabilire una netta linea di demarcazione tra gli orientamenti culturali e le istanze politiche dei movimenti *nirgun* e *sagun*. Egli, soprattutto nell'introduzione allo studio del 1940, rileva e sottolinea la comune provenienza sociale di gran parte delle autrici e degli autori trattati nell'opera. Tuttavia, mentre descrive con dovizia di dettagli sociali e psicologici il retroterra sociale dei *sant nirgun*, più sommaria si rivela l'analisi del retroterra delle poetesse e dei poeti *sagun*, che rimane per lo più oscuro e vago. Non meno interessante è il fatto che H.P. Dvivedi, parallelamente alla rappresentazione della contro narrazione sulle origini della letteratura della *bhakti* indicante nei *sant* l'epicentro delle istanze rivoluzionarie, continui, al contempo, a ritenere i *sagun* come esponenti di istanze socioculturali e ideologiche poste agli antipodi, ma complementari, a quelle espresse dai primi.

Alla luce di ciò, pertanto, nello studioso coesistono due differenti intenti: da un lato, come corollario all'interesse espresso nei confronti delle realtà marginali della letteratura hindi, il proposito di promuovere l'integrazione nel *mainstream* della storiografia letteraria dei modelli promossi da studiosi coevi come Medharti e Jigyasu, dall'altro la determinazione a mantenere ben saldo il carattere nazionalista e centralizzato della letteratura della *bhakti*, accettando parzialmente il modello di Shukla degli anni Venti e Trenta.

II.7 La riscoperta delle origini buddhiste, jaina e sufi della letteratura della *bhakti*.

La ricostruzione delle origini della letteratura devozionale elaborata da H.P. Dvivedi con il suo studio del 1940 diviene cruciale per gli studi condotti successivamente sia dal medesimo autore che nel quadro degli altri studi in lingua hindi degli anni Quaranta e Cinquanta. Si è detto della vicinanza intellettuale e ideologica di quest'ultimo a Sankrityayan, studioso che negli anni Quaranta è già una figura affermata nel quadro della sfera pubblica hindi. L'affinità tra i due studiosi è confermata anche dal contributo dato da entrambi, unitamente a Kausalayan, alla redazione della rivista letteraria *Rāṣṭrīy Bhāratī*, vicina all'orientamento politico e culturale progressista. Contemporaneamente, come già sottolineato, questi studiosi sono impegnati in una serie di attività culturali connesse sia al *Congress* che alle iniziative di istituzioni, come la BHU, presso le quali, seppur operando in *milieu* piuttosto eterogenei, essi perseguono finalità culturali affini.

Sankrityayan e Kausalayan approfondiscono, con studi storiografici e critici, l'ipotesi di H.P. Dvivedi di una origine buddhista o jaina della letteratura devozionale, riconducibile ad una popolarizzazione di queste dottrine avvenuta intorno al VII secolo d.C. Diversi dei saggi ascrivibili ai due intellettuali buddhisti sono dunque rivolti alla riscoperta di opere e di autori scriventi in lingue pracrite e in *apabhraṃśa*. L'obiettivo di tali studi è decentralizzare le origini della letteratura della *bhakti* e, al contempo, offrirne una visione culturale il più possibile non confessionale e pluralista, distanziandola dunque dal modello critico e storiografico di Shukla e degli studiosi degli anni Venti e Trenta. Si guardi, a

titolo di esempio, il riferimento – a nostro modo di vedere non casuale – di Sankrityayan, nel suo studio *Hindī kāvya dhārā* (“Corrente letteraria hindi”) del 1945, all’influenza esercitata sul *Rāmcāritmānas* di Tulsidas da esponenti poetici di estrazione jaina come Svayambhu, distintosi, a partire dal IX secolo, per la scrittura di numerose opere che riprendono i temi e i fatti della *Rām kathā*. Difatti, scrive Sankrityayan: ‘Risulta molto probabile, sulla base del modo in cui egli si rifece all’immagine di Rama, che Ramananda fosse a conoscenza di questo specifico *Rāmāyaṇa*, elaborato in ambito jaina.’ (1945: 52) Una direzione culturale per certi versi affine, in quanto votata all’esplorazione degli autori e delle opere poste ai margini del canone della letteratura hindi, caratterizza anche un altro saggio di Sankrityayan, il *Dakṣhinī hindī kāvya dharā* (“La corrente letteraria della hindi *dakṣhinī*”) del 1959, con il quale lo studioso si pone come obiettivo la raccolta e l’analisi storiografica delle testimonianze in *dakṣhinī* – lingua indoaria del Deccan – che, a suo parere, sarebbe anteriore storicamente alla lingua hindi dell’India settentrionale. In questo studio, meno interessato del precedente all’approfondimento di autori e di opere di ispirazione jaina e buddhista, Sankrityayan esamina e sottolinea l’apporto dato alla nascita della letteratura della *bhakti* da rappresentanti poetici di estrazione islamica operanti nel periodo che intercorre tra il X e il XVII secolo.

L’eco dell’*exemplum* di H. P. Dvivedi è rintracciabile, oltre che negli studiosi hindi aderenti al suo modello di decentralizzazione delle origini della letteratura hindi, anche in alcuni intellettuali della BHU, centro presso il quale, come già detto, negli anni Cinquanta lo studioso educa al proprio metodo di ricerca una nuova generazione di studiosi indiani; il loro interesse prevalente è l’analisi della letteratura devozionale hindi del XV e del XVI secolo. È qui che Parashuram Chaturvedi, di poco più anziano di H.P. Dvivedi, si cimenta nella scrittura di numerosi saggi sui principali autori della letteratura *sant nirguṇ*, riservando una particolare attenzione all’approfondimento, oltre che di Kabir, anche e soprattutto di Dadu Dayal e Ravidas. Gli studi di maggiore risonanza attribuibili a questo studioso sono *Uttarī bhārat kī sant paramparā* (“La tradizione dei sant dell’India settentrionale”) del 1951 e il saggio *Bhaktikāl: nirguṇ bhakti* (“L’età devozionale: la devozione *nirguṇ*”) del 1968. Entrambe le monografie influenzeranno notevolmente una nuova leva di studiosi scriventi in

lingue non indiane, come Charlotte Vaudeville, impegnati – a loro volta, diremmo – nel tentativo di superare le categorie estetiche e morali imposte sulle letterature indiane, nella prima metà del XX secolo, da studiosi come Grierson⁶⁸.

Nelle proprie opere Chaturvedi, interpretando a pieno lo spirito pluralista del *Discovery of India* di Nehru, sottolinea il complesso rapporto di reciproche influenze tra la letteratura devozionale indiana e gli insegnamenti propagandati in India settentrionale dai mistici sufi, i quali, secondo lo studioso, avrebbero contribuito, non meno di autori come Kabir e Tulsidas, alla diffusione dei valori socioculturali e politici della letteratura devozionale (Dharmvīr 1997: 99-103).

⁶⁸ Nell'introduzione al proprio studio sull'opera e la figura di Kabir del 1968, l'indologa francese palesa numerosi dubbi circa la valenza scientifica dei criteri applicati dagli studiosi indiani all'analisi del proprio retroterra letterario. Particolarmente scettica nei confronti dell'opera di Shukla e degli altri intellettuali indiani della generazione degli anni Venti e Trenta, riscopre in Barathval, Chaturvedi e segnatamente in Tiwari dei modelli cui ispirarsi per l'elaborazione di nuovi criteri per lo studio delle letterature indiane della prima età moderna. Interessante dunque il parziale scetticismo espresso dalla Vaudeville anche nei confronti di H.P. Dvivedi, autore la cui opera le sembra caratterizzata dalla medesima tendenza all'ideologizzazione dei contenuti da lei stigmatizzata negli studiosi precedenti (1974: 1-20).

CAPITOLO III

La costruzione dei valori politici della poesia di Kabir e Tulsidas: dagli anni Venti alle avanguardie letterarie in lingua hindi degli anni Sessanta.

Premessa

Dopo aver investigato le principali metanarrazioni sulle origini della letteratura devozionale elaborate dalla storiografia hindi degli anni Cinquanta e Sessanta, l'obiettivo del presente capitolo è indagare circa le ragioni politiche e ideologiche che spingono gli intellettuali indiani scriventi in hindi del periodo successivo all'indipendenza a riscoprire e promuovere la poetica di Kabir, la cui figura era stata marginalizzata dal canone hindi del 1929, e, contestualmente, ad 'abbandonare' la figura di Tulsidas, cui gli studi in hindi del periodo coloniale avevano riconosciuto una indiscussa centralità. L'indagine, coerentemente con l'impostazione del secondo capitolo, mira ad enfatizzare, non meno degli elementi di novità indubbiamente rintracciabili negli studi critici di questa fase storica, anche le linee di continuità rispetto a quelli del periodo precedente. A tal scopo sarà inserita nella nostra disamina una sezione iniziale propedeutica allo studio specifico del capitolo dedicata a un *excursus* sulle principali visioni critiche espresse negli anni Venti e Trenta del XX secolo. Seguirà una analisi sulle correnti degli anni Cinquanta e Sessanta. In questa sezione del capitolo, oltre ad approfondire la critica letteraria di ispirazione ideologica marxista, particolare risalto verrà dato a intellettuali - quali ad esempio Kamleshvar, Muktibodh etc. - che, pur impegnati prioritariamente in attività letterarie, non disdegnano di dedicarsi anche alla critica, elaborando importanti riflessioni sugli autori della letteratura devozionale hindi.

III.1. Tulsidas e i vari usi della sua figura nel quadro della politica indiana della prima metà del XX secolo.

Innumerevoli sono i pensatori politici degli anni Venti e Trenta del XX secolo che riconoscono in Tulsidas una delle principali guide etiche e religiose sui cui insegnamenti si fonderebbe simbolicamente l'identità della nazione indiana (Lutgendorf 1991: 367).

Tuttavia, gli usi politici della figura di Tulsidas variano, a volte anche sensibilmente, a seconda della disposizione e l'orientamento ideologico di ciascuno. Nel primo quarto del XX secolo gli esponenti della *Hindū Mahāsabhā*,⁶⁹ una realtà che diviene punto di riferimento per le numerose associazioni revivaliste hindu sparse sul territorio indiano (Consolaro 2014: 163), sono tra i più forti sostenitori di una interpretazione tendenzialmente conservatrice ed elitaria della figura e dell'opera di Tulsidas. Più o meno nello stesso periodo anche il *Rāṣṭrīy Svayamsevak Saṅgh*, associazione paramilitare fondata negli anni Venti da Kesham Baliram Hedgewar (1889-1940) e Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), padre della dottrina dello *hindutva*⁷⁰, tende a porre al centro dei propri programmi la figura storica e il pensiero di questo poeta *saguṇ*.

⁶⁹ L'associazione viene fondata nel 1915, dopo una lunga fase di transizione in cui, specialmente durante la seconda metà del XIX secolo, diversi sono i tentativi di organizzare e congiungere l'azione politica dei diversi movimenti e delle associazioni hindu. Prima di essa sono soprattutto lo *Ārya Samāj* e la *Sanātan Dharm Sabhā*, oltre che i movimenti sorti per la protezione della vacca o per la diffusione della hindi, a muoversi in questa direzione. Tuttavia, nessuno di essi raggiungerà un'analoga influenza politica e ideologica (Consolaro 2014: 163-166).

⁷⁰ Essa è teorizzata dallo studioso nel saggio del 1923 *Hindutva: Who is a Hindu?* Questo studio, negli anni Trenta e Quaranta, oltre ad aver ispirato più di altri l'azione del *Rāṣṭrīy Svayamsevak Saṅgh*, diventa un modello per i partiti di destra che si richiamano alla dottrina hindu, quali, ad esempio, il *Saṅgh Parivār*. Il principio cardine su cui si basava la dottrina di Savarkar prevedeva che tutti i nativi indiani, indipendentemente dalle loro apparenti e superficiali differenze culturali, condividessero la medesima "nazione" (*rāṣṭra*), la medesima "razza" (*jāti*) e la medesima cultura e "civiltà" (*sabyatā*). Come sottolineato da Jaffrelot, Savarkar, il quale considera se stesso un ateo, in questo saggio tende a "minimizzare l'importanza della religione nella propria visione dell'identità hindu" a favore di una visione che enfatizza la valenza culturale, razziale e geografica dell'identità hindu. Per un approfondimento dei rapporti di ordine ideologico instaurati dalla RSS con le altre realtà politiche di ispirazione hindu di questo periodo storico si consulti: Jaffrelot (2007: 85-96).

Non meno significativo è l'interesse espresso per Tulsidas e le sue opere da altre realtà, differentemente orientate, che ne propongono al contrario una interpretazione tendenzialmente liberale e democratica. In Bihar e in Uttar Pradesh, ad esempio, numerosi intellettuali utilizzano il *Rāmcaritmānas* per promuovere le istanze rivoluzionarie e radicali delle classi subalterne di queste regioni. Anche in Baba Ramchandra⁷¹, sindacalista impegnato negli anni Venti nella lotta al sistema sociale ed economico collegato all'egemonia dell'aristocrazia terriera degli *zamīndār*, si riscontra un analogo utilizzo dell'opera di Tulsidas (Kumar 1984). Il caso di questo intellettuale, come si è detto, non è isolato, ma echeggia una tendenza le cui origini si possono far risalire alla seconda metà del XIX secolo. Molteplici sono difatti le “comunità religiose” (*sampradāya*) operanti in India settentrionale sin dai secoli della prima età moderna che promuovono un immaginario storico letterario relativo alla figura di Tulsidas tendenzialmente liberale e democratico (Bevilacqua 2018: 78-81; Pinch W. 1996a: 53-61; 1996b: 561). Tra esse⁷², particolarmente attiva sul piano sociale, politico e culturale è la comunità monastica *Rāmānandī*,⁷³ i cui commentari alle

⁷¹ Curiosamente Baba Ramchandra, prima di diventare negli anni Venti uno degli esponenti di maggior rilievo della *Bihār kisān sabhā*, vive un lungo periodo di apprendistato politico e ideologico nelle isole Fiji, dove egli risiede a cavallo tra il 1904 e il 1916. Kapil Kumar sottolinea soprattutto l'uso a scopo propagandistico da parte di questo pensatore della *Rām līlā*, rappresentazione teatrale ispirata al *Rāmcaritmānas* di cui egli si serve per veicolare e trasmettere messaggi politici di stampo rivoluzionario presso le comunità contadine dell'India settentrionale, da lui considerate una ‘massa’ omogenea sul piano socioculturale.

⁷² Insieme a quella *Rāmānandī* un'altra comunità che, specialmente nella seconda metà del XIX secolo, contribuisce significativamente alla ‘costruzione’ di un immaginario storico letterario riguardante i principali autori della letteratura devozionale, è quella *Vallabhā*, facente capo al devoto Vallabhacarya, vissuto presumibilmente a cavallo tra il XV e il XVI secolo. Ad essa appartengono anche numerosi intellettuali che contribuiscono in modo non incidentale alla nascita di una sfera pubblica hindi a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo. L'esempio certamente più noto è quello di Bhartendu Harishchandra, che, soprattutto con le proprie attività editoriali, concorre alla diffusione dei valori e simboli religiosi e socioculturali del gruppo religioso di appartenenza. Per un approfondimento delle connessioni tra questa comunità e gli sviluppi della letteratura hindi durante questo periodo storico si consulti: Dalmia (1996: 117-124).

⁷³ La comunità, fondata dal mistico e poeta Ramananda, ha giocato un ruolo nevralgico nella costruzione di un immaginario storico letterario relativo a Tulsidas e ad altri mistici del periodo della prima età moderna. Un importante centro culturale e religioso della comunità è stato quello di Galta, in Rajasthan, cui si deve la scrittura di diversi commentari alla *Bhaktamalā*. Per un

opere e al pensiero del poeta ramaita vengono diffusi anche grazie all'ausilio della tecnologia della stampa, introdotta in India proprio in questi anni (Orsini 2009: 36-40; Stark 2007: 395-396); non si dimentichi inoltre che, a partire dagli anni Trenta, alcuni tra i più eminenti esponenti di questa stessa comunità aderiranno a associazioni ispirate al socialismo reale e impegnate nella sua diffusione nell'India settentrionale. Esemplare in particolare è il caso di Sahajanand Sarasvati⁷⁴, divenuto nel 1936 il primo rappresentante della AIKS. Anche Sarasvati, come Baba Ramchandra, tende a compendiare un'ottica di stampo rivoluzionario e socialista con i principi espressi nel *Rāmcaritmānas* e nella *Bhagavatgītā*, opera di portata dottrinale di grande rilevanza nel quadro della religiosità hindu⁷⁵. Tale varietà di interpretazioni dell'opera di Tulsidas è senz'altro riconducibile alle complesse dinamiche che hanno coinvolto il processo di costruzione della tradizione religiosa e letteraria hindu ad opera dell'associazionismo hindu, ma è altresì vero che *in nuce* è possibile rintracciarne le premesse *ab origine* in alcune ambiguità critiche intrinseche, per così dire, all'opera di quest'ultimo (Lutgendorf 1995: 253).

Il *Rām rājya* auspicato e descritto da Tulsidas nelle proprie opere sembra assumere in taluni casi i caratteri di un regno fortemente gerarchico, maschilista e

approfondimento del ruolo giocato da tali centri nella promozione dell'immagine di Tulsidas si consulti: Hortsmann (2002b).

- ⁷⁴ Questo intellettuale è di nascita un brahmano appartenente al clan *bhūmihār* che, almeno sino alla prima metà del XX secolo, è uno dei più importanti gruppi di proprietari terrieri dell'India nord orientale e, in particolar modo, della regione del Bihar. Negli ultimi decenni del XIX e nei primi del XX secolo diversi esponenti di questo clan, avvalendosi anche del proprio *status* sociale e simbolico, si fanno interpreti e guide – paradossalmente – delle rivendicazioni delle classi contadine locali. Sahajanand, entrato a far parte della *Bihār kisān sabhā* nel 1929, nel 1936 diviene presidente della AIKS (Hauser 2003; 2005).

⁷⁵ In taluni casi l'influenza del pensiero marxista sulla visione socioculturale e politica di Sarasvati lo porta ad interpretare alla luce di questa ideologia i valori e i precetti dei testi associabili alla religiosità hindu. Il saggio dal titolo *Gītā hṛday* ("Il cuore della Gita"), in particolar modo, si distingue anche per la tendenza di Sarasvati, specie in alcuni significativi passi, a sostenere visioni atee o parzialmente antireligiose. Si consideri, ad esempio, il passo del capitolo *Marksvād aur dharm* ("Marxismo e religione") in cui si afferma: "Lenin, Marx ed Engels mettono in chiaro come uno dei fattori che provano l'avvenuta lotta di classe sia la soppressione della religione. Del resto, anche altrove, si è già chiarito come risulti necessario combattere tutto ciò che costituisca un ostacolo per il percorso che ci conduce al futuro. Sì, è arrivato il tempo di porre fine a Dio e alla religione." (Sarasvatī 1949: 99-100)

centralizzato, fondato su “limiti” (*maryādā*) che distinguono i cittadini in base al proprio sesso, età e nascita⁷⁶. Nondimeno è lo stesso Tulsidas ad auspicare per questo regno ideale l’adesione a principi di equità e libertà religiosa in palese contrasto con le interpretazioni più rigide e classiste del *varṇāśrama dharma*. È tale intrinseca ambiguità che darebbe ragione pertanto delle interpretazioni in taluni casi dissonanti – più liberali e ‘riformiste’ ovvero conservative – del pensiero di Tulsidas, usato con l’una o con l’altra valenza da intellettuali appartenenti a formazioni politiche e associazioni così distanti tra loro sul piano ideologico. Tuttavia, come viene talvolta sottolineato, un tentativo di sintesi tra i differenti usi e interpretazioni della figura di Tulsidas potrebbe essere rintracciato nel pensiero di Gandhi, che, in special modo nei discorsi degli anni Venti⁷⁷, associa il concetto di *Rām rājya* allo *svarāj*, la dottrina che sancisce i principi di “autogoverno” e autodeterminazione politica, culturale ed economica della nazione indiana (Anjaneyulu 2003: 33; Brown 1984: 429-431). Nella visione di Gandhi, tale dottrina, pur mantenendo un legame ideale con l’identità culturale e religiosa hindu, sarebbe al contempo emendata delle sue componenti ideologiche più conservatrici e settarie (Lutgendorf 1991: 380). A Gandhi viene riconosciuto il merito di aver definito in ambito politico quella visione monolitica e fortemente unitaria dei simboli facenti parte della letteratura devozionale che, come vedremo

⁷⁶ Il codice all’interno del quale viene sancito come principio socioculturale e politico ideale quello fondato su tali limiti e che costituirebbe, secondo quest’ottica, anche il modello cui si ispira Tulsidas nella propria opera è la *Manu smṛti*. Significativo il fatto che quest’opera, tradotta nel 1776 dal filologo britannico Sir William Jones (1746-1794), sia uno dei testi più frequentemente riferiti dagli intellettuali revivalisti indiani impegnati nella riforma della società indiana contemporanea. Per un approfondimento circa la valenza politica e gli usi di questo codice anche nel quadro della società contemporanea si consulti Donald (2010: 13-16, 166-179).

⁷⁷ L’utilizzo da parte di Gandhi delle parole e del pensiero di Tulsidas si rileva specialmente a cavallo tra il 1920 e il 1922, gli anni più ‘caldi’ del *Non Cooperation Movement*. Differentemente da altri esponenti politici coevi – e del periodo successivo all’indipendenza – Gandhi intende promuovere, più che una interpretazione ‘alla lettera’ dell’opera di Tulsidas, l’approfondimento dello “spirito” più intrinseco di quest’ultima, non necessariamente legato a una visione conservativa e elitaria della società, ma soprattutto alla manifestazione di ideali etici e morali su cui fondare il carattere profondamente unitario della società e della cultura indiana. Per un approfondimento si consulti: Lutgendorf (1991: 378- 383).

a breve, si riverbera anche in ambito più propriamente culturale e letterario nel quadro della letteratura hindi degli anni Venti e Trenta.

III.2. La valenza ‘onnicomprendensiva’ dell’opera di Tulsidas negli studi accademici degli anni Venti e Trenta del XX secolo.

Certamente anche gli studi critici in lingua hindi della prima metà del XX secolo rilevano la tendenza a definire e cristallizzare entro il perimetro di alcuni specifici valori morali, estetici e politici l’immaginario storico letterario relativo a questo poeta ramaita.

Tuttavia, pensare ad una costruzione *ex abrupto* dell’immagine relativa a Tulsidas in questa fase storica sarebbe senza dubbio errato. I primi tentativi di codificare e cristallizzare l’immagine di Tulsidas risalgono in effetti alla prima metà del XIX secolo (Lutgendorf 1994: 65). Una profonda continuità ideologica si rileva in tal senso tra le riflessioni critiche di Price⁷⁸ e quelle di Grierson, espresse nei numerosissimi saggi scritti a cavallo tra gli anni Ottanta del XIX secolo e i primi due decenni del XX secolo. Entrambi riconoscono a Tulsidas una centralità nel quadro delle letterature popolari indiane emerse tra il XV e il XVII secolo. Da ambedue viene anche sottolineata la vocazione “riformista” ed “evangelica” della sua opera (Paramasivan 2010: 49-53; Pinch W. 1996b: 549); egli infatti, al pari di un uomo politico, decidendo di servirsi delle lingue ‘popolari’, cioè usate, anche al di fuori della dimensione letteraria, dalle persone comuni, avrebbe promosso il processo di unificazione della società indiana⁷⁹.

⁷⁸ Nel saggio *Hindee and Hindoostanee Selections* (1827), destinato alla formazione dei cadetti del corpo nativo della *Bengal Army*, Price definisce Kabir “the first writer in Hindee of which we possess ample remains” (Kṛṣṇācārya 1966: 189) e lo considera sia un poeta che un riformatore sociale. Anche Tulsidas figura tra i principali esponenti della letteratura hindi; egli, tuttavia, differentemente da Kabir, si serve di una lingua, la *avadhī*, che Price considera un “distinto dialetto” della hindi (*Ibidem*). Gran parte delle informazioni sui due autori sono tratte dalla letteratura agiografica e, in particolar modo, dall’opera di Nabhadas, che Price considera un altro autore di imprescindibile valore per i cadetti dell’accademia militare.

⁷⁹ La categoria storiografica e critica di riformismo sociale è quasi del tutto assente negli studi di Grierson degli anni Ottanta e Novanta del XX secolo e viene applicata solamente a partire dalla prima decade del XX secolo. Nel saggio *Modern Hinduism and its Debt to the Nestorians*, del

La medesima centralità è da più parti riconosciuta all'opera di Tulsidas anche nei progetti di amministrazione e gestione delle risorse socioculturali ed economiche della realtà indiana. Ciò risulta molto chiaramente dalle parole di Friedrich Salmon Growse (1836-1893), il quale, nella propria introduzione alla traduzione del *Rāmcaritmānas* (1883), sottolinea senza mezzi termini la valenza soggiacente alla promozione di questo testo, considerato “an unexceptionable text-book for the native boys” (Introduction xv). Significativo il fatto che tale immaginario storico letterario si riverberi all'inizio del XX secolo anche al di fuori degli studi in lingua inglese: si consideri ad esempio il contributo dato in Italia all'approfondimento degli studi su Tulsidas – in anni in cui la sua opera è qui ancora poco conosciuta – dallo studioso friulano Luigi Pio Tessitori (1887-1919), il quale, in diversi saggi, sottolinea le qualità “apostoliche” del devoto⁸⁰.

I modelli critici elaborati dagli intellettuali indiani scriventi in lingua hindi tra la seconda metà del XIX secolo e la prima decade del XX secolo rilevano, con alcune importanti eccezioni di cui diremo successivamente, la medesima tendenza

1907, essa è utilizzata per descrivere i caratteri più generali della letteratura devozionale dell'India settentrionale. Anche successivamente, nel 1911, Grierson fa ampio uso di questo concetto nel saggio *Two Indian Reformers*. Secondo William Pinch l'utilizzo in questa fase storica di tale termine costituirebbe una prova dell'influenza esercitata sul pensiero di Grierson dai dibattiti dottrinali interni alla comunità *Rāmānandī*, che, soprattutto in questi anni, è scissa fra tendenze socioculturali più liberali e riformistiche e altre più legate ad una visione elitaria e conservativa.. Per un approfondimento dell'influenza esercitata da specifiche personalità della comunità *Rāmānandī* sullo sviluppo degli studi letterari in lingua hindi di questo periodo si consulti: Agrawal (2010); Pinch V. (2003).

⁸⁰ Si tratta di uno dei primi studiosi italiani ad approfondire, all'inizio del XX secolo, temi di natura linguistica e letteraria connessi alle letterature devozionali prodotte in India settentrionale. Cruciale per l'iter intellettuale di Tessitori è la presentazione nel 1910, presso l'Università di Firenze, di una tesi sul *Rāmcaritmānas* dal titolo *Il <<Rāmcaritmānasa>> e il <<Rāmāyaṇa>>*. Nello studio, con cui Tessitori si impegna in una minuziosa comparazione filologica tra il poema di Tulsidas e il *Rāmāyaṇa*, egli rivela un'attitudine critica che, pur mostrando indubbie affinità con quella di Growse e Grierson, se ne discosta sensibilmente per alcuni aspetti. In particolar modo, come recentemente sottolineato da Milanetti, egli sembra essere meno assillato dalle istanze, anche di natura ideologica nonché politica, che caratterizzano l'opera dei due studiosi inglesi (2003: 11-25). Altrove, tuttavia, come ad esempio nello studio *Tulasī Dāsa come apostolo e come poeta* del 1914, Tessitori adotta, nell'analisi dell'opera di questo poeta, categorie morali e storiografiche che rinviano all'opera di Grierson e segnatamente al saggio *Two Indian Reformers* del 1911.

ideologica⁸¹. Tra gli autori scriventi in lingua hindi durante gli anni Settanta e Ottanta del XIX secolo che sembrano però ispirare alcune delle valutazioni degli studiosi occidentali circa l'opera di Tulsidas vale la pena ricordare Shivsingh Sengar, autore di un'opera, dal titolo *Śivsiṃh saroj* (1878), che viene piuttosto frequentemente citata sia da Growse che Grierson nei saggi del XIX secolo⁸².

Il processo di codificazione normativa dell'immagine di Tulsidas viene però accelerato – come si diceva – negli anni Venti del XX secolo, ad opera inizialmente di associazioni letterarie, quali la *Nāgrīpracāriṇī sabhā*, impegnate oltre che in attività di diffusione della lingua hindi anche nella produzione e pubblicazione di una ricca saggistica dedicata all'analisi quasi maniacale dei differenti aspetti linguistici e formali della produzione letteraria di questo poeta (Lutgendorf 1994: 69). Un ruolo centrale nella codificazione dell'immaginario relativo al poeta *saguṇ* è svolto in questi anni da M.P. Dvivedi e S.S. Das, e, soprattutto, dal già nominato Shukla, che in questo autore individua l'epicentro etico e morale del canone letterario del 1929 (Consolaro 2014: 208)⁸³.

⁸¹ Il saggio di storiografia e critica letteraria in hindi che rivela maggiormente l'influenza esercitata da Grierson sugli studiosi indiani di questo periodo è il *Miśrabandhu vinod*, del 1911, opera in cui gli autori traducono in lingua hindi diverse delle categorie storiografiche dello studioso straniero. Tipico, ad esempio, è l'uso del termine *sudhār* ("riformismo") e di *sudhārak* ("riformista") per definire il contributo socioculturale e politico della letteratura devozionale emersa nelle lingue 'popolari' dell'India settentrionale durante la prima età moderna. Tale adesione unilaterale al pensiero storiografico di Grierson viene fortemente criticata dalla leva di critici letterari che, a partire dalla fine della prima decade del XX secolo, si impegnano nella scrittura di nuove storiografie letterarie. Significativo è il fatto che Shukla, forse proprio con l'intento di prendere le distanze dai fratelli Mishra, eviti quasi sempre di usare nei propri saggi la categoria "riformismo", cui vengono preferite locuzioni come *lok hit* ("bene sociale") più lontane dai termini usati da Grierson nelle proprie opere.

⁸² Spesso viene sottolineata l'influenza da parte degli studi di Grierson sulle categorie e sul pensiero delle autrici e degli autori indiani operanti nella seconda metà del XIX secolo: in alcuni casi, però, come in quello di Shivsingh Sengar, sembra che, al contrario, siano gli studiosi indiani a influenzare la prospettiva storiografica adottata dagli studiosi occidentali. Difatti Grierson, nel *Modern Vernacular of Hindustan*, sottolinea l'influsso sulla propria opera del pensiero di quest'ultimo, di cui elogia la metodologia di studio (Introduction xiii). Risulta inoltre interessante notare come Shivsingh Sengar sia anche uno dei primi studiosi indiani a porre al centro della propria storia letteraria la figura di Tulsidas, poeta la cui *Vinaya patrikā* costituisce per lo studioso un'opera di insuperato valore nel quadro delle letterature devozionali dell'India settentrionale. (1878: 426-427)

⁸³ Milind Wakankar, autore di numerosi studi concernenti i processi di costruzione dell'immagine storico letteraria di Kabir e Tulsidas nella prima metà del XX secolo, sottolinea come,

Anch'egli, non diversamente da Gandhi in ambito politico, sottolinea il carattere sintetico e polivalente dell'opera di Tulsidas, la cui qualità principale – afferma nel suo canone – è la “onnicomprendività” (*sarvomaṅgapūṛṇatā*) (2011[1929]: 115): nella sua poetica risuonerebbero infatti con eguale intensità le differenti tendenze e indirizzi della letteratura devozionale indiana della prima età moderna. Per comprendere con quale accezione venga usata dal critico questo termine occorre andare alla sezione introduttiva del canone, in cui Shukla definisce globalmente le caratteristiche filosofiche ed estetiche del *bhaktikāl*, ovvero il periodo durante il quale si affermano le tendenze devozionali. Tre sono gli elementi ivi enucleati da Shukla che definiscono le finalità religiose della letteratura devozionale: l'acquisizione della conoscenza mistica e della “gnosi” (*jñāna*)⁸⁴, il mantenimento di una “azione rituale” (*karman*), che si concreta anche nell'adempimento degli obblighi che la valenza sociale e collettiva della poesia rafforza e consolida, e il raggiungimento di un “sentimento devozionale” (*bhakti*), elemento che unisce in un intreccio inestricabile *jñāna* e *karman*, la dimensione individuale e quella interpersonale e collettiva⁸⁵. In Tulsidas l'equilibrio tra queste tre componenti è realizzato integralmente ed è per questo che egli è dotato di tale onnicomprensività: infatti, se “da un lato propone un

specialmente a cavallo tra gli anni Venti e Trenta, la figura di Tulsidas venga associata da studiosi come Shukla ad un ideale di impegno sociale e politico. Tipico in questi anni è l'utilizzo della parola *seva*, traducibile come “servizio” o “impegno” in relazione alla figura e all'opera di questo poeta devozionale (2002).

⁸⁴ In riferimento al concetto e alla sua accezione nel pensiero indiano è stato sottolineato come la speculazione teologica e gnoseologica indiana abbia – quantomeno nella maggioranza delle correnti intellettuali – la specificità di non aspirare al conseguimento di una ‘Verità Ultima’, quanto piuttosto alla sua applicazione nell'esistenza individuale; ciò si spiega col fatto che il raggiungimento di una conoscenza mistica e spirituale è subordinato al conseguimento della “liberazione” (*mukti*), *summa* delle finalità dell'essere umano. L'investigazione della dimensione ‘pratica’ della conoscenza mistica non costituisce però una novità del periodo della prima età moderna, ma si palesa già in molti passi della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e della *Taittirīya Upaniṣad*: in queste opere, infatti, è stabilito *in nuce* anche il rapporto di interdipendenza sussistente tra la dimensione della conoscenza mistica e quelle, non meno importanti per l'essere umano, dell'etica e dell'estetica. Per un approfondimento si consulti: Milanetti (1986: 175-193).

⁸⁵ Scrive Shukla nell'introduzione: “Il flusso della religione procede attraverso tre correnti, che sono l'azione rituale, la gnosi e il sentimento devozionale. È nella congiunzione di questi tre elementi che lo spirito religioso si mantiene inalterato e vitale. Basta che manchi uno solo di questi elementi ed esso si corromperà.”(2011 [1929]: 64)

percorso di pratica individuale finalizzato ad una *bhakti* pura e dedicata all'ascesi, dall'altro si diresse verso il mondo e, colmo d'amore, mostrò la bellezza delle responsabilità quotidiane.” (116) L'opera che esprime, secondo il critico, tale onnicomprensività filosofica nel modo più completo ed esaustivo è il *Rāmcaritmānas*, da esso concepito, anche a livello formale, come una *summa* della varietà di stili e generi letterari emersi in India settentrionale a cavallo tra il XV e il XVIII secolo⁸⁶.

Se ciò non bastasse riferimenti altrettanto numerosi alla poesia di Tulsidas sono riconoscibili anche nei capitoli dedicati alla trattazione di altre poetesse e poeti del periodo della prima età moderna. Surdas, ad esempio, considerato da Bhartendu Harishchandra, anche per l'adesione di quest'ultimo alla corrente krishnaita (Dalmia-Lüderitz 1992: 282), il poeta “la cui storia è la più degna di essere scritta” (*pahile likhne ke yogya hai*) (Bhārtendu 1987 [1880]: 615)⁸⁷, nel canone diviene un autore in qualche misura inferiore a Tulsidas sia per quanto concerne la dimensione morale ed etica delle sue opere, che per quanto riguarda i pregi formali ed estetici della poesia.

La critica moralistica nei confronti di opere che non svolgano una funzione educativa è piuttosto comune nell'opera di Shukla. Persino il *Padmāvat* del poeta islamico Jayasi, un “racconto di vita” (*jīvan gāthā*) sovente assimilato dal critico, per le sue qualità estetiche, al *Rāmcaritmānas*, viene nondimeno criticato per il

⁸⁶ In quest'opera Shukla individua l'utilizzo di una lingua vibrante, che oscilla tra espressioni tratte da una “lingua mescolata con il sanscrito” (*saṃskṛt miśrit bhāṣā*) ed altre tratte dalla “lingua genuina” (*theṭh bolī*). Di tale lingua Tulsidas si sarebbe servito per comporre versi che si rifanno a differenti modelli prosodici: Tulsidas – chiarisce Shukla – si servì sia del *dohā* dei poeti *nirguṇ* che della *caupāī*, tipica dei *premākhyān* elaborati da poeti sufi come Jayasi (2011 [1929]: 116).

⁸⁷ Bhartendu Harishchandra non si è mai impegnato nella stesura di una vera e propria storia della letteratura hindi. Ciononostante, a tale intellettuale potrebbe essere riconosciuto – tra i tanti – anche il merito di aver contribuito alla storicizzazione dei valori storico letterari connessi ad alcuni dei principali poeti devozionali del periodo della prima età moderna. Particolarmente rilevanti sono i numerosi saggi critici e storiografici costui pubblica, tra il 1871 e il 1880, su numerose riviste letterarie da lui editate, successivamente raccolti nell'antologia dal titolo *Caritāvalī*. Diversi saggi sono dedicati alla trattazione di poeti, quali Ramananda, Surdas e Vallabhacharya, che Shukla ha inserito successivamente nel canone letterario. È invece estremamente significativo il fatto che egli non si impegni mai in alcuno specifico studio critico o storiografico su Tulsidas, poeta che assumerà una centralità negli studi degli anni Venti e Trenta del XX secolo.

carattere licenzioso delle immagini che indugiano sulla rappresentazione dell’“unione amorosa” (*saṃyog*) e della “separazione” (*vīyog*) tra Ratansen e Padmini, i due protagonisti del poema (91). Inoltre, pur accordando a quest’opera un ruolo di primo piano nel suo canone, egli la emenda di tutti gli aspetti non assimilabili ad unicamente ad un immaginario storico religioso di tipo “sincretista” (De Bruijn 2010). Altri aspetti storico letterari relativi a Jayasi, seppur vengano in qualche modo messi in luce ed esplorati, assumono ad ogni modo nell’opera di Shukla un’importanza marginale e verranno recuperati solamente a partire dagli anni Sessanta.

Benché equiparabili a Tulsidas per le loro capacità poetiche, Surdas e Jayasi, così come molti altri rappresentanti della prima età moderna, se ne differenzierebbero per la visione sociale e politica. Parzialmente positivo è il giudizio espresso dallo studioso nei confronti di Kabir, cui sono riconosciuti numerosi meriti sul piano etico e morale. Tuttavia anch’egli, benché dotato di grande “ingegno” (*pratibhā*), è reputato, in quanto “analfabeta” (*anparh*) (Śukla 2011 [1929]: 74) inidoneo a indirizzare e promuovere per mezzo della sua poesia processi di sviluppo sociale e culturale della società indiana della prima età moderna; altrove Shukla ne giudica parzialmente negativamente anche le tendenze “misteriche” (*rahasya*) ed “esoteriche” (*guhya*) espresse nei suoi versi (72).

Dunque, alla luce di quanto detto, l’obiettivo ideologico di Shukla non è unicamente quello di costruire normativamente una visione che ponga al centro della letteratura hindi la figura e l’opera di Tulsidas; si rileva infatti al contempo l’intento di porre in secondo piano e incorporare nella propria visione le prospettive delle scrittrici e degli scrittori e intellettuali, sia indiani che occidentali, che, almeno sino alla seconda metà del XIX secolo, hanno espresso la tendenza a contestare l’idea di una presunta superiorità morale ed estetica della poesia di questo poeta. Del resto, tale orientamento non è casuale ma fa eco alle tendenze ideologiche più generali del movimento nazionalista di questi anni. Numerosi *slogan* e proclami politici vengono ripresi e seguiti ‘alla lettera’ da Shukla nella propria opera. Nel saggio dedicato a Tulsidas del 1923, ad esempio, al fine di enfatizzare i caratteri principali del pensiero di questo poeta, il critico lo definisce un “rigido conservatore” (*kaṭṭar maryādāvādī*) e un “idealista” (*ādarśvādī*) (38). Il fine della sua poesia è di preservare e mantenere – senza per

questo rinunciare a un ideale di “sviluppo” (*unnati*) – l’ordine sociale e politico fondato sul sistema castale (*Ibidem*). Va da sé che il nucleo centrale della sua riflessione critica, peraltro non molto dissimile da quella di Gandhi e degli intellettuali vicini alla *Hindū Mahāsabhā* – quali ad esempio Madan Mohan Malviya (1861-1946) – debba essere rintracciato nella dottrina del *Rām rājya*. Ciò è palesato, ad esempio, nel capitolo *Lok-nīti aur maryādāvād* (“Ordinamento del mondo e conservatorismo”) in cui si afferma:

L’ideale sociale concepito da Tulsidas è esattamente identico a quello prescritto nei *Veda*, nei *Purāṇa* e nei testi appartenenti alla *Smṛti*; esso attribuisce prestigio nel modo più assoluto al *varṇāśrama dharma*. Tale dottrina, mediante una serie di permessi e di restrizioni, fornisce un ordinamento alla mente, alla parola e all’azione [...]. Gosvāmiji parla di ‘buon regno’ e, nello specifico, del ‘regno di Rama’. Che genere di sentimento aleggia in un simile regno? [...] Codesto è il regno della religione, la cui influenza si riverbera in tutti gli aspetti, siano essi grandi o piccoli, dell’esistenza, e produce delizia e conferisce calore all’interna natura umana.⁸⁸

(1951[1923]:39-40)

Con i medesimi criteri di analisi Shukla valuta anche le correnti contemporanee della letteratura hindi. Ad esempio, egli ravvisa, nelle sue riflessioni critiche, una precisa corrispondenza di ordine sia estetico che ideologico tra l’opera di Tulsidas e quella del poeta contemporaneo Maithili Sharan Gupta (1886-1964),⁸⁹ membro della cerchia culturale gravitante intorno a

⁸⁸ *Gosvāmījī kā samāj kā ādarś vahī hai jiskā nirūpaṇ Ved, Purāṇ, Smṛti ādi mein hai, arthāt varṇāśram kī pūrṇ pratiṣṭā. Protsāhan aur pratibandh dvārā man, vacan aur karm ko vyavasthit rakhnevālā tatva dharm hai [...]. Gosvāmījī kahte haiṁ: “rājya”, “surājya”, “Rāmājya”. Rājya kī kaisī vyāpak bhāvnā hai? [...] Yah dharm-rājya hai – iskā prabhāv jīvan ke choṭe-baṛe sab vyāpāroṁ tak pahūncnevālā hai, samapt mānavī prakṛti kā rañjan karnevālā hai.*

⁸⁹ Egli, incarnando integralmente i dettami estetici di Shukla, nelle sue opere trae ispirazione da temi desunti sia dalla storia indiana che dalla mitologia hindu. Forte è l’influenza politica e ideologica esercitata sulla sua poesia dalle correnti revivaliste hindu che, specialmente nei primi due decenni del secolo, tendono a ritagliarsi un ruolo di primo piano nello scenario politico indiano. Apprezzamenti non meno entusiasti nei confronti di questo poeta vengono espressi anche da Gandhi, il quale, nel 1936, durante una cerimonia promossa a Varanasi dalla *Nāgrīpracārīṇī sabhā*, lo elogia insignendolo del titolo di *rāṣṭrīy kavi* (“poeta nazionale”) dell’India (Consolaro 2014: 141). Per un approfondimento dell’opera di questo poeta si consulti: Consolaro (1999; 2002).

Mahavir Prasad Dwivedi (Śarmā R.V. 1977: 358-359)⁹⁰. Dell'opera di questo poeta, autore peraltro di *Sāket* (1932)⁹¹, Shukla apprezza, oltre allo stile basato sull'uso di una lingua fortemente sanscritizzata, anche e soprattutto una propensione didattica ed educativa che lo avvicina all'opera di Tulsidas. Ad essere oggetto di iterate critiche da parte del critico è, viceversa, il movimento letterario d'avanguardia *chāyāvād* (Consolaro 2013: 214-215; Fillippi 2007: 223-227), di cui egli condanna le tendenze esoteriche, astratte e misticheggianti, contestate, come già osservato, anche a Kabir, Dadu Dayal ed altri esponenti poetici del percorso *nirgun*.⁹² È significativo dunque che, applicando alla letteratura contemporanea le medesime categorie estetiche e valutazioni utilizzate per l'analisi della letteratura devozionale della prima età moderna, Shukla definisca, muovendo appunto le mosse dalla rivalutazione dell'opera e della figura morale di Tulsidas, dei principi estetici che avranno da questo momento valenza metastorica nel quadro della letteratura hindi.

⁹⁰ Questo intellettuale è uno dei principali protagonisti del panorama culturale hindi nei primi due decenni del XX secolo. Non diversamente da critici letterari come S. S. Das e Shukla, anch'egli, specialmente nelle vesti di editore della rivista *Sarasvatī* dal 1903, contribuisce in modo consistente alla costruzione normativa della lingua e della letteratura hindi in questa fase storica. Di particolare rilievo nella produzione letteraria di questo intellettuale è soprattutto il saggio *Kavī kartavya* ("Il dovere del poeta"), del 1922, nel quale egli delinea dettagliatamente i criteri formali e contenutistici che ispirano la nuova leva di poeti. Per un approfondimento monografico sull'autore si rimanda a: Śarmā R.V. (1977).

⁹¹ Nel poema M.S. Gupta si propone di riproporre in chiave moderna il *topos* letterario della *Rām kathā*. Tuttavia, discostandosi da molte altre reinterpretazioni di questa storia, Gupta non sembra interessato alla narrazione dei fatti che riguardano Rama e Lakshmana e si sofferma piuttosto sulla vicenda esistenziale di Urmila, che, rimasta ad Ayodhya aspettando il ritorno dei due eroi, esprime la propria sofferenza per tale separazione. Si tratta senza dubbio, come è stato sottolineato, di una interessante e innovativa riformulazione in chiave moderna di temi 'classici' (Dalmia 2003: 1384).

⁹² La fase storica caratterizzata dall'ascesa del movimento letterario *chāyāvād* corrisponde, grossomodo, al periodo tra l'inizio degli anni Venti e la fine degli anni Trenta; in questi anni numerosi suoi esponenti tendono, specialmente dopo la fondazione della AIPWA, ad aderire ai modelli estetici e ideologici del movimento *pragatīvād*. Tra essi si sogliono citare in particolare i nomi di Jayshankar Prasad (1889-1937), Mahadevi Varma (1907-1987), Ramkumar Varma (1905-?), Suryakant Tripathi 'Nirala' (1896-1961), e di Sumitrandan Pant (1900-1977).

III.3. Nirala e il suo legame con la figura e l'opera di Tulsidas 'gnostico'.

Potremmo erroneamente pensare che le poetesse e i poeti del movimento del movimento *chāyāvād*, in antitesi con il modello proposto da Shukla e posto in essere nelle opere di M.S. Gupta, abbiano deciso di fondare la propria produzione esclusivamente sull'opera e la visione estetica di Kabir. In effetti diversi degli studi critici condotti in seno a questo movimento, specialmente quelli attribuibili a Ramkumar Varma, sembrano muoversi in questa direzione. Varma, specie nel saggio *Kabīr kā rahasyavād* ("L'esoterismo di Kabir") (1930) sembra enfatizzare, in continuità con il giudizio espresso da Shukla, la valenza preminentemente esoterica e misticheggiante dell'opera di quest'ultimo, il quale, pur non essendo un autore totalmente avulso da problemi riguardanti la società del proprio tempo, "era un autentico esoterico" (*sacce rahasyavādī*) (6).

Valutazioni simili circa la valenza dell'opera del poeta *nirgun* si palesano anche in saggi storiografici successivi di Ramkumar Varma, come *Hindī sāhitya kā alocnātmak itihās* ("Storia critica della letteratura hindi") (1954) e nell'opera di Ayodhyasingh Upadhyay 'Hariaudh', altro autore di questa corrente. In realtà, però, anche questi ultimi non sono indifferenti alla fascinazione di Tulsidas, che viene assunto da alcuni di essi come modello di riferimento morale ed estetico. Tra gli esponenti del movimento si ispirano maggiormente alla sua figura andrebbe ricordato, tra gli altri, Suryakant Tripathi 'Nirala' (1896-1961)⁹³: a quest'ultimo è da attribuire la reinterpretazione dei simboli e dei valori della letteratura devozionale nei poemi *Rām kī śakti pūjan* ("Una preghiera rivolta alla forza di Rama") e *Tulsīdās* del 1930, nei cui versi, come alle volte è stato

⁹³ Questo autore, il cui carattere impetuoso e 'avanguardistico' viene spesso criticato nei saggi degli anni Venti da Shukla, viene ricordato in ambito letterario per aver introdotto per la prima volta il metro libero nel quadro della letteratura hindi. Nel corso degli anni Trenta, al pari di numerose altre autrici e di altri autori del movimento, egli si legherà alla AIPWA, di cui condividerà l'indirizzo ideologico socialista e l'attitudine letteraria sperimentale e progressista.

rilevato, si percepisce palpabilmente anche la sua devozione nei confronti di Tulsidas (Śarmā R.V. 1969: 238-260).⁹⁴

A ulteriore conferma del suo personale riconoscimento e apprezzamento, Nirala gli dedica alcuni saggi critici in cui egli esplora sotto diverse prospettive, sia storiche che letterarie, la sua figura e le sue opere. Tra questi, ne ricordiamo alcuni, pubblicati a cavallo tra gli anni Venti e Trenta, che danno prova non solo della sua profonda erudizione, ma anche dell'uso consapevole, nella sua produzione letteraria, dei simboli e dei valori desunti dalla letteratura del poeta devozionale. In alcuni saggi, come *Tulsīdās Rāmāyaṇ kā ādarśa* ("Gli ideali iscritti nel *Rāmāyaṇa* di Tulsidas"), del 1923, e in *Gosvāmī Tulsīdās*, del 1926, Nirala sottolinea la valenza politica e ideologica del pensiero del poeta, impegnato, a suo dire, nella costruzione di un modello sociale più dinamico e meno elitario. In tal senso, non si può non riconoscere nel suo pensiero una vicinanza ideologica, oltre che a Gandhi, anche alla corrente socialista del *Congress*⁹⁵:

È cosa incontestabile che la maggioranza degli indiani abbia accettato come proprio il percorso dettato all'interno del *Rāmāyaṇa*. Larga parte dell'India ha iniziato a considerare il *Rāmāyaṇa*, il proprio testo religioso di riferimento. I suoi versi sono divenuti parte costitutiva della tradizione che fa capo ai *Veda*. Oggigiorno, persino le persone del tutto prive di istruzione, e non solo due, ma moltissime persone, ne sanno ripetere perfettamente i versi. Basterà prestare per un istante attenzione allo stato attuale dell'India

⁹⁴ L'opera di Nirala viene considerata dal critico marxista R.V. Sharma in continuità, sia sotto il profilo estetico che su quello ideologico, con quella di M. V. Dvivedi (46). Entrambi, difatti, condividono la tendenza a superare settarismi di tipo religioso e ideologico a favore di un'iconografia, quella ramaita, che assume per essi una valenza nazionale (47); entrambi condividono anche una medesima tendenza a promuovere l'utilizzo di elementi classici nel quadro della poesia contemporanea hindi (49-51). Sotto questo punto di vista, nonostante Nirala venga comunemente considerato parte della corrente *chāyāvād*, egli rileverebbe, più di altri esponenti di questo movimento, una vocazione 'sociale' che risulterebbe invece assente nell'opera di poeti come Pant, impegnati nell'approfondimento di temi intimistici e spirituali più vicini a quelli della poesia d'avanguardia occidentale (496).

⁹⁵ Nirala, non differentemente da altri poeti del suo tempo, mostra di aderire al pensiero socialista e progressista. Ciò è peraltro attestato dal contributo di quest'ultimo, oltre che di Pant, ai primi incontri della AIPWA, nella seconda metà degli anni Trenta. Di tale partecipazione si fa menzione in: Pradhan (2017: 271-272, I vol.). Nella sua volontà di enfatizzare la componente più egualitaria del pensiero di Tulsidas possiamo riconoscere in Nirala, in un certo qual senso, un precursore di alcune delle narrazioni relative al poeta devozionale sviluppate da intellettuali marxisti come R.V. Sharma negli anni Cinquanta e Sessanta.

e risulterà auto evidente che soprattutto a Tulsidas si debba la realizzazione dello *slogan* ‘hindu, hindi e hindustan’. È come se lui fosse perfettamente a conoscenza dell’interiorità della gente priva di istruzione. Tramite il suo avvicinamento alla loro prospettiva interiore è stato risolto il mistero del futuro dell’India.⁹⁶

(1983[1923]: 132)

Se in questi saggi l’argomentazione di Nirala, per quanto ricca di spunti nuovi, tende dunque a sovrapporsi a quella del critico, in altri contesti, come ad esempio nello studio *Tulsīdās aur Rabindranāth* (1931), è possibile riconoscere anche alcuni significativi elementi di novità sul piano critico e tematico. Differentemente da Shukla, il quale, ponendola in antitesi con quella di Tulsidas, critica la vocazione misticheggiante della poesia di Rabindranath Tagore (Consolaro 2013: 213-215), Nirala attesta la propria adesione all’estetica del collega bengalese, e ne sottolinea, più che le differenze, la continuità ideologica con l’opera del poeta. Entrambi infatti, benché cronologicamente molto distanti tra loro, sono considerati punto di riferimento per l’elaborazione e l’affermazione delle tendenze più sperimentali e innovative della letteratura hindi contemporanea. In tal modo Nirala teorizza, quindi, una sorta di genealogia estetica, ‘alternativa’ a quella di Shukla, in cui sia Tulsidas che Tagore costituiscono le fonti di ispirazione del movimento d’avanguardia letteraria *chāyāvād*.

Il Mahatma sostiene che solamente a distanza di secoli si possano ripresentare poeti della levatura di Tulsidas e Rabindranath. Tulsidas appartiene alla letteratura hindi, mentre il secondo alla letteratura bengalese. Gosvāmiji Tulsidas si è estinto tre secoli fa. Ambedue, seppur appartenendo ad epoche profondamente diverse, sono grandi poeti. Per stabilire chi dei due sia stato superiore all’altro per l’utilità della propria poesia bisognerebbe inevitabilmente fare torto all’altro. Oggigiorno noi riteniamo entrambi degli autentici, grandi poeti.⁹⁷

⁹⁶ *Yah bāt nirvivād hai ki āryavart ke adhikāms̄ logon ne Rāmāyaṇ-nirdiṣṭ mārg ko hī apnā mārg mān liyā. Bhārat kā ek bahut barā bhāg Rāmāyaṇ ko apnā dharmgranth samajhne lagā. Rāmāyaṇ kī caupāīyam Ved-vākya ho gayī. Āj nire murkh bhī, ek nahīm, do nahīm, anekānek caupāīyon kī āvṛtti kar jātē hai. Bhārat kī vartamān paristhiti par dhyān dījīe, to yah bāt svata:siddh siddhānt ke samān jān partī hai ki ‘hindū, hindī, hindustān’ kā sabse adhik upakār Gosvāmījī ne hī kiya hai. Aparh jantā ke marm-sthān ko māno vah jān gaye the. Unkī antardṛṣṭi ke nikaṭ māno Bhārat ke bhaviṣya kā rahasya khul gayā thā.*

⁹⁷ *Mahātmājī kā kahnā hai ki Tulsīdās aur Ravīndranāth kī tareh ke kavi sadiyon bād kabhī kisī sāhitya me ātē hai. Hindī-sāhitya ke Gosvāmī Tulsīdās aur baṅg-sāhitya ke śrī Ravīndranāth mahākavi hai. Āj vijñān-pulakit pāścātya saṃsār Ravīndranāth kī pratibhā se stambhit hai.*

A ciò si aggiunga che Nirala, in modo ben più marcato di Shukla, approfondisce la dimensione mistica e gnostica del pensiero di Tulsidas, che, al contrario, nell'analisi del critico, rimane sullo sfondo o è volutamente e ideologicamente oscurata per mettere in luce unicamente la dimensione sociale e politica di quest'ultimo. Tale componente viene esplorata, ad esempio, nei saggi *Tulsīdās Rāmāyaṇ meṁ advait tattva* ("La dottrina non dualista nel *Rāmāyaṇa* di Tulsidas") del 1922 e *Jñāna aur bhakti par Gosvāmī Tulsīdās* ("Tulsidas sui concetti di gnosi e devozione") del 1923.

Opinione dei più è che Gosvami Tulsidas, nello *Uttarakhaṇḍa*, disprezzando una conoscenza di tipo gnostica, abbia dato importanza unicamente al sentimento devozionale. Le cose non stanno affatto così. Solo leggendo il senso più superficiale delle parole di Gosaimji si è spinti a credere che egli, spinto dal proprio interesse verso la società a lui coeva, abbia dato preminenza alla sola componente devozionale; in realtà, se si interpretasse a fondo lo spirito più profondo di queste ultime, si comprenderebbe quanto per lui la gnosi e la devozione costituiscano un tutt'uno. Questo senso più recondito è derivabile dalle sue stesse parole, lo possiamo ricavare in una manciata di suoi versi. Gosaimji era un uomo che aveva raggiunto la perfezione. Questo fatto non è dimostrato da alcuna delle sue parole, ma si tratta di qualcosa che viene universalmente riconosciuto. (...) In quest'epoca caratterizzata dalla coesistenza e dal sincretismo religioso risulta importante attribuire rilevanza soprattutto al verso di Tulsidas in cui si affermò che «tra gnosi e devozione non esiste alcuna differenza.»⁹⁸

(1983[1923]130)

L'idea di Nirala di ricomporre, superandola, la dicotomia tra componente mistica e sociopolitica nell'opera di Tulsidas anticipa alcune delle innovazioni critiche che sono attestate solamente a partire dagli anni Cinquanta del XX

Gosvāmī Tulsīdāsji ko tīn so śatābdīyām pūrī ho gayī. Donoṁ bhinn-bhinn samay ke mahākavi hai. Donoṁ ke jīvan kī pragatīyam bhī bhinn-bhinn haiṁ. Kāvya kī pratiyogitā meṁ kaun baṛā hai, yah batlānā ek ke prati pakṣpāt karnā hai. Ham donoṁ ko pūrṇ mahākavī mante haiṁ.

⁹⁸ *Adhikāms manuṣyom ke vicār ye hai ki Gosvāmī Tulsīdās ne Uttarakāṇḍ meṁ jñān ko apekṣā bhakti ko śreṣṭh batlāyā hai. Parantu bāt esī nahīṁ. Gusāīmījī ne tātkālin samāj kī rūci ke kyāl se śabdoṁ se śabdoṁ ke bāharī arth dvārā bhakti kī pradhāntā bhale hī dikhlāyī ho parantu unkā bhītarī bhāv jñān aur bhakti kā ekya hai. Yah bhāv unhīṁ ke śabdoṁ se prakṛt ho jātā hai, iskā ullekh ham das-pāñc paṅktiyom meṁ karte haiṁ. Gosvāmījī siddh puruṣ the. Iske samarthan ke lie śabdoṁ kī āvaśyaktā nahīṁ, yah sarvmanya. Sāth hī, yah bhī svikārya hai ki siddh vahī hotā yā vahī kahlātā hai jisne manuṣya-jīvan ke ved-siddh siddhānt ko apnī sādhnā aur pratyakṣ anubhav dvārā prāpt kar līyā hai [...]. Is sarvdharm-samanvay ke yug meṁ Gusāīmījī kī yah uktī: «jñānahīṁ, bhaktihīṁ, nahīṁ kachu bhedā» mānya hai.*

secolo⁹⁹. Lo stesso orientamento critico è riscontrabile anche negli studi moderni, i quali, superando la visione di Shukla che separa le tendenze filosofiche e gnostiche da quelle sociali collegandole rispettivamente alla poesia *nirguṇ* da una parte e *saguṇ* dall'altra (Hawley 1985: 165-180), sottolineano come i confini tra le due dimensioni, nell'opera di Tulsidas e di altri poeti della prima età moderna, siano in realtà senz'altro più sfumati. A ciò si aggiunga anche che tale interesse per la dimensione più ermetica e misticheggiante del pensiero di questo poeta trova la sua ragion d'essere nell'esigenza di propugnare un modello interpretativo che dia fondamento estetico ai caratteri più sperimentali e 'decadenti' del movimento *chāyāvād*. L'evidente connessione stabilita tra il movimento contemporaneo e l'opera di Tulsidas si palesa nella sezione finale del saggio *Tulsīdās Rāmāyaṇ kā vyāpaktā* ("La comprensività del *Rāmāyaṇ* di Tulsidas") del 1930, in cui Nirala afferma:

Di cosa si tratta? Con cosa abbiamo a che fare? Dove si è dileguata la principessa? Che tipologia di atmosfera crepuscolare e misterica viene qui ricreata? Non si sta forse parlando di *chāyāvād* o *rahasyavād*?¹⁰⁰

(1983[1930]: 465)

III.4. L'ambigua posizione ideologica di Premchand rispetto all'opera di Tulsidas: fonte di ispirazione per gli studi critici del periodo postcoloniale?

Si è dunque rilevato come, oltre alle indubbie differenze di natura sia estetica che ideologica che separano Shukla dal movimento *chāyāvād*, in realtà, a

⁹⁹ L'intuizione critica di Nirala, se si considera il contesto storico in cui egli opera, rivela una profondità filologica che non è riscontrabile nelle analisi di Shukla, impegnato a classificare, sulla base dell'adesione o meno a valori religiosi di tipo iconografico e suddividendoli in innumerevoli sottocategorie, le autrici e gli autori della letteratura hindi. Oseremmo dire che di tale profondità siano sprovvisti anche molti critici del periodo postcoloniale, i quali, con poche eccezioni, non mettono quasi mai in discussione storico letterario di Shukla. Persino in H.P. Dvivedi, autore peraltro innovativo sotto diversi punti di vista, si mantiene la tendenza a separare i modelli letterari dediti all'approfondimento della dimensione spirituale e gnostica, da quelli aventi valenze più 'impegnate'.

¹⁰⁰ *Yah kyā huā? Yah hai kyā? Kahāṁ gayī vah rāj Kumārī? Vah chāyā tathā uskā rahasya? Chāyāvād tathā rahasyavād?*

ben guardare, sia possibile individuare anche delle significative continuità proprio con riferimento allo studio critico di Tulsidas. Come già si è detto, infatti, sia Shukla che poeti d'avanguardia come Nirala, considerano unanimemente questo poeta devozionale, pur da differenti prospettive, il punto di riferimento classico da cui prendere le mosse per la costruzione della letteratura contemporanea hindi. Sebbene Nirala tenda a sottolineare maggiormente la dimensione intellettuale e mistica di Tulsidas, mentre Shukla, al contrario, appaia più interessato ad approfondire la cornice storica e sociale del suo pensiero – fattore che spinge Orsini a differenziare il Tulsidas di Nirala da quello di Shukla – in entrambi i casi si rileva la medesima tendenza a definire un modello storico letterario che collochi l'immagine degli altri autori della letteratura devozionale a un livello inferiore rispetto a Tulsidas. La diatriba per la definizione di una narrazione storiografica e critica riguardante che potremmo definire 'predominante' sembrerebbe esaurirsi negli anni Trenta con la vittoria di Tulsidas, l'autore 'onnicomprensivo'. In realtà, è necessario, prima di avviare l'indagine sulla tendenza degli autori della fase postcoloniale a capovolgere le posizioni dei loro omologhi di età coloniale, stabilire le giuste proporzioni di questo discorso con alcune considerazioni preliminari. La prima e la più immediata considerazione è che, nonostante l'apparente omogeneità che lega in questo periodo intellettuali e scrittori hindi, alcuni di essi non si esimono dal muovere critiche, anche indirette e prive di riferimenti espliciti, ai modelli critici elaborati da Shukla e Nirala.

Nella *querelle* che negli anni Venti e Trenta vede coinvolti parimenti esponenti della critica e dell'avanguardia letteraria, occupa una posizione in un certo qual senso eterodossa il noto Dhanpat Rai Shrivastava 'Premchand',¹⁰¹ (1880-1936) il quale ci è utile per integrare il quadro sino ad ora delineato. Degni di nota sono gli interessi eclettici di questo autore che, stimolati dall'attività di

¹⁰¹ Egli costituisce per le scrittrici e gli scrittori progressisti degli anni Cinquanta un punto di riferimento sul piano ideologico. Alla vita di Premchand il figlio Amrit Rai dedica la biografia *Qalam kā sipahī* ("Il soldato della penna"), del 1962.

editore delle riviste *Hamṣ e Jāgaran*¹⁰², abbracciano vari campi di interesse, spaziando dai temi di natura socioculturale e politica alle questioni di carattere più propriamente filologico concernenti la canonizzazione della lingua e della letteratura hindi (Consolaro 2013: 333-368; Röttger Hogan 1986: 79-85; Shapiro 1986: 99-111).¹⁰³ Nonostante ciò, egli, diversamente da Nirala, rimane per lo più estraneo ai dibattiti concernenti la codificazione e l'analisi critica dei poeti *bhakta* della prima età moderna. Non sono presenti infatti nella sua produzione filologica articoli che riguardino specificamente lo studio di autori o opere di questa fase storica. Questo apparente disinteresse ci appare tanto più sorprendente se si considera l'importanza ideologica che autori come Tulsidas hanno nella sfera pubblica hindi del XIX e del XX secolo.

Tuttavia, per la lettura in filigrana dell'orientamento politico e ideologico di Premchand, rivelatrici ci sembrano le sporadiche, ma nondimeno significative, riflessioni di carattere socioculturale e filosofico con cui – in modo tutt'altro che involontario e casuale – critica alcune delle pratiche religiose contemporanee afferenti alla figura di Tulsidas. Le brevi riflessioni contenute in *Tulsīdās ke cardal* (“Quattro comunità fondate da Tulsidas”) del 1936, commento ad un omonimo saggio degli anni Trenta, non appaiono particolarmente significative per il nostro discorso. Emblematici invece sono i due trafiletti – *Tulsī jayantī ya tulsī puṇyatithi?* (“Anniversario della nascita di Tulsī o giornata sacra?”) e *Tulsī smṛti*

¹⁰² Si tratta di riviste nate negli anni Trenta. La prima, di cui già si è detto, ha un indirizzo più propriamente letterario, mentre la seconda, fondata nel 1932, affronta anche numerosi temi di ordine socioculturale e più propriamente politici.

¹⁰³ Numerosi sono ad esempio gli articoli in cui Premchand muove una critica ai processi che portano all'artificiosa separazione tra la lingua e la letteratura hindi da una parte e quella urdu dall'altra. Premchand, autore scrivente in entrambe le lingue, si fa portavoce della lingua hindustani. Un articolo importante a tal riguardo è *Urdū, hindī aur hindūstānī* (1934), nel quale il pensatore, riferendosi soprattutto al pensiero dello studioso francese Garcin De Tassy, sottolinea il carattere artificioso e sostanzialmente ideologico della separazione tra le lingue dell'India settentrionale, voluta dal potere coloniale con l'intento di accentuare, con la politica del *divide et impera*, la distanza tra le due comunità hindu e islamica. Questo tema politico e ideologico dell'opera di Premchand viene enfatizzato anche nell'opera di R.V. Śarmā, che, nel 1941, dedica uno studio monografico a quest'ultimo. Per un approfondimento della ricezione da parte di quest'ultimo del pensiero di Premchand si consulti: Śarmā R.V. (1975: 169-221).

tithi kaise mānī jāī? (“Come dovrebbe essere festeggiato il giorno in cui si commemora Tulsī?”), che vengono pubblicati su *Haṃs* nel luglio del 1933:

I lettori hindi ricorderanno come Madan Mohan Malviya abbia fatto stampare un appello sui giornali per la ristrutturazione del *Tulsī ghāt* di Kashi. [...] A Kashi sono presenti diversi luoghi connessi alla memoria di Tulsī e tutti versano in condizioni deprecabili. Ad esempio, presso il recinto interno del *Gopāl mandir*, possiamo trovare una cella che, secondo quanto affermato dalla gente, funse da abitazione del sommo Tulsidas: questo luogo, nel corso dell'anno, viene aperto al pubblico solamente in una occasione, in corrispondenza dell'anniversario della sua nascita. Vi sembra forse sufficiente un tale trattamento per rendere onore a tale celletta? È vergognoso per tutti i parlanti hindi che tale luogo, dove, nel corso di diversi mesi anni e anni, Tulsidas scrisse un trattato morale dalle qualità impareggiabili come la *Vinaypatrikā*, versi in un tale stato di degrado. E, del resto, tale è lo stato anche del tempio dedicato a Tulsī che si trova presso il *Tulsī ghāt*. [...] Non è certo questo il contesto in cui indicare quanti benefici abbia apportato Tulsidas sia alla nazione che alla religione hindu. Egli offrì una grande difesa sia alla civiltà che alla cultura hindu. La società e la letteratura hindu non si potranno mai emancipare dal fardello dei favori da lui resi. Ma da ciò deriva anche il fatto che il principale dovere della *Hindū Mahāsabhā*, l'associazione che si propone di rappresentare gli interessi della nazione hindu, sia quello di impegnare le proprie energie anche nell'ottemperamento in questa direzione. Le opere attribuite a Gosvāmiji sono lo scudo posto in difesa del *Sanātana dharma*, ma le associazioni che rappresentano gli interessi di quest'ultimo non perdono mai l'occasione di creare nuovi ostacoli al percorso che potrebbe condurre al benessere del paese.¹⁰⁴

(1996 [1933]: 359-360)

In questi articoli l'occasione per riflettere sulla valenza socioculturale e ideologica di Tulsidas è data a Premchand dalla commemorazione del *dies natalis* del poeta, che si svolge ogni anno in occasione del settimo giorno lunare del mese hindu di *śravaṇa*, ovvero nel mese di luglio. Per Premchand, che pure non

¹⁰⁴ *Hindī-pāṭhakom ko smaraṇ hogā ki Mahānmā Mālvīy jī ne Kāśī meṃ ke Tulsī ghāt kī jīrṇoddhār karne ke lie patroṃ meṃ ek apīl chapvāī hai. [...] Tulsīdās jī se sambandh rakhne vāle anek sthān Kāśī meṃ aur sabkī daśā śocnīy hai. Gopal mandir ke ahāte meṃ ek koṭhrī hai jise log Gosvāmī jī kī nivās sthān batlāte haiṃ, vah sāl bhar meṃ ek bār sirf śrāvaṇa-śuklā saptamī ko khultī hai. Kyā us aṃdherī koṭhrī kī itnā hī sammān paryāpt hai? Jis sthān meṃ mahinoṃ aur barsoṃ rahkar Gosvāmī jī ne ‘Vinaya patrikā’ ke samān apurv vinaya granth likhā, us sthān kī durdaśā hindī valom ke lie ghor lajjāprad hai. [...] Tulsīdās jī ne hindūjāti aur hindūdharma kī jo upakār kiya hai uske varṇan karne kī yahām sthān nahīṃ hai. Unhoṃne hindū sabhyatā aur hindū saṃskṛti kī baṛī rakṣā kī hai. Hindū samāj aur hindū-sāhitya unke upakār bhār se kabhī mukt nahīṃ ho saktā. Isalie hindū-jātī kī pratinidhitv karne vālī Hindū Mahāsabhā kī bhī kartavya hai vah is diśā meṃ apnī kuch śakti lagāveṃ. Gosvāmī jī kī racnāṃ Sanātana dharm kī dhāl. Par Sanātana dharm sabhāom ko deś-hit ke mārg ke roṛe aṭkāne se fursat hī nahīṃ miltī ki ve apne ananya saṃrakṣak ki or kuch bhī dyan deṃ.*

smentisce il proprio apprezzamento per la valenza poetica e letteraria della figura di Tulsidas, tale commemorazione riveste anche - e diremmo soprattutto - un significato religioso e mistico. Si tratta infatti di un “giorno sacro” (*punya tithi*) in occasione del quale, sia nel contesto della realtà urbana che rurale, la comunità hindu dell’India settentrionale si riunisce per celebrare uno dei suoi principali protettori. L’argomentazione di Premchand, almeno in prima battuta, sembra riprendere quasi alla lettera le posizioni critiche di Shukla. Anzi, Premchand, sorprendentemente, sembrerebbe dare un’ulteriore conferma di questa corrispondenza appoggiando la posizione politica di Malviya, che è in gran parte la matrice ideologica del pensiero e dell’opera del critico. In realtà il carattere fittizio ed ingannevole di tale convergenza è palesato dalla vena fortemente ironica e umoristica del linguaggio. Ferma e risoluta è, piuttosto, la condanna di Malviya e della sua compagine politica, accusati di avere impedito, con le loro campagne politiche di stampo religioso hindu, la costruzione dell’identità nazionale indiana. La figura di Tulsidas, cui Premchand riconosce indubbiamente un ruolo di guida per la modernità, si connota anche di una valenza negativa: in quanto figura di riferimento per realtà, quali appunto la *Hindū Mahāśabhā*, che minacciano la coesione della comunità indiana, egli diviene il “fardello” (*bhār*) (*Ibidem*) che grava sull’intera comunità odierna.

Come definire a questo punto la posizione culturale, filosofica e ideologica assunta da Premchand in relazione alla figura di Tulsidas? A nostro parere Premchand – e con lui forse anche altri intellettuali hindi suoi contemporanei – intende rimanere volutamente ambiguo nel proprio giudizio su questo poeta. Certo trapela nelle parole di Premchand un forte scetticismo non tanto per l’opera letteraria di Tulsidas, considerata in sé un’importante testimonianza storico letteraria, quanto piuttosto per gli usi che si fanno in ambito politico e ideologico di questo poeta. Questo senso di disillusione risulta per noi particolarmente interessante: esso sembrerebbe anticipare infatti alcuni dei caratteri della critica letteraria e della letteratura hindi del periodo postcoloniale e, segnatamente, come vedremo meglio più avanti, le riflessioni condotte su Kabir e Tulsidas da studiosi impegnati, come Kamleshvar, nel processo di ‘decostruzione’ dell’immaginario relativo a Tulsidas.

III.5. L'uso dei simboli devozionali nel mutato scenario politico indiano dell'età di Nehru e la polarizzazione politica e ideologica della sfera pubblica hindi.

Negli anni successivi all'indipendenza indiana e contestualmente ad un mutamento dello scenario politico nazionale, si rileva la tendenza delle formazioni politiche a promuovere un nuovo e differente uso dei simboli connessi alla letteratura devozionale.

Laddove negli anni Venti e Trenta molti dei principali intellettuali e politici indiani – con poche eccezioni – pongono al centro della riflessione politica la figura e l'opera di Tulsidas, dagli anni Quaranta si impone e occupa una rinnovata centralità nei dibattiti politici e culturali la figura di Kabir. Senza dubbio, come posto anche precedentemente in evidenza, un ruolo fondamentale nella popolarizzazione della figura di questo *sant* è giocato da Ambedkar, intellettuale e politico *dalit*; non si può tuttavia sottovalutare o sminuire anche quello, non meno significativo, svolto da altri intellettuali e politici connessi all'indirizzo politico del *Congress*, sia nel nord che nel sud dell'India. Kabir infatti, molto più di Tulsidas e di Surdas, diviene in questa fase storica espressione di una visione socioculturale e politica che, sebbene legata profondamente ai simboli nazionalistici indiani, mantiene al contempo l'anima e la vocazione laica, riformista e internazionalista perseguita del *Congress* sotto la leadership politica di Nehru (Torri 2000: 630-645). La predilezione dell'*establishment* politico e di Nehru nei confronti dell'opera di Kabir non è suffragata esclusivamente dalle attestazioni di stima e apprezzamento espresse da quest'ultimo nel *Discovery of India*, di cui si è ampiamente discusso nel capitolo precedente; riferimenti più o meno espliciti all'opera del mistico *nirgun* sono presenti infatti anche in molte delle iniziative politiche, culturali e diplomatiche organizzate in questi anni dal partito di maggioranza.

Risulta altrettanto importante sottolineare come, parallelamente alla riscoperta e al rilancio della figura di questo poeta e mistico, specialmente negli anni successivi all'indipendenza, anche la figura di Tulsidas si 'rivesta' di valori e di una simbologia innovativa sia da un punto di vista politico che ideologico. Tale parziale risemantizzazione a scopo politico della figura del poeta *sagun* è favorita dalla nascita di nuove realtà politiche e associative di ispirazione hindu; una di esse è il *Rām Rājya Pariṣad* ("Consiglio del Regno di Rama") (RRP), realtà

ultraconservatrice che per ben tre volte, nel 1952, nel 1957 e nel 1962, partecipa alle elezioni governative indiane (Sinha 2012: 185).

Ancora parzialmente inesplorato è il pensiero di alcuni degli intellettuali ai vertici del RRP e, in particolar modo, di Swami Karpatri (1907-1982).¹⁰⁵ Questi, il cui impegno politico si esplica maggiormente nelle campagne di boicottaggio alle riforme sociali promosse in questi anni dal *Congress*, svolge un ruolo centrale nell'elaborazione di una visione tendenzialmente conservatrice e classista della figura e dell'opera di Tulsidas (Lutgendorf 1990: 116; 1991: 382-392). Differentemente da Sahajanand Sarasvati e Baba Ramchandra, che avevano cercato di innestare entro il solco dell'ideologia socialista gli insegnamenti delle opere della tradizione devozionale, quali il *Rāmcaritmānas*, Karpatri, rifiutando come spurie e mendaci tali interpretazioni, propone, al contrario, un ritorno ai valori più autentici di questa tradizione rintracciabili nella *Manu smṛti* e in altre opere classiche che prescrivono il mantenimento del *varṇāśrama dharma*. Tale visione è espressa dall'intellettuale in numerosi saggi politici e filosofici risalenti sia agli anni della militanza politica che al periodo successivo¹⁰⁶: significativo per il nostro discorso è soprattutto il saggio filosofico *Marksvād aur Rāmrajya*

¹⁰⁵ Alcuni studiosi considerano il RRP un precursore politico dell'azione di partiti contemporanei come il BJP; in altri casi, invece, vengono enfatizzate le differenze di ordine filosofico e dottrinario che intercorrono tra il RRP e altre formazioni facenti parte dell'universo politico di ispirazione hindu. A riprova della differenza di ordine dottrinario che separano questo partito da associazioni, come il *Rāṣṭrīy Svayamsevak Saṅgh*, che perseguono una visione xenofoba e anti islamica, si ricordano, a titolo di esempio, le critiche mosse all'associazione da Karpatri, leader politico del RRP. Egli, in effetti, ne condanna esplicitamente, in saggi minori come *Rāṣṭrīya Svayam Sevak Saṅgh aur Hindū dharma* ("L'unione dei volontari per la nazione e la religione hindu"), l'operato politico, ma non disdegna di schierarsi con essa in molte campagne politiche intraprese negli anni Cinquanta e Sessanta e, particolarmente, quella per l'abolizione dell'*Hindu Code Bill*. Per un approfondimento del ruolo di questo intellettuale nel quadro delle attività connesse a questo partito si consulti: Sinha (2012: 184-187).

¹⁰⁶ Tra gli scritti politici più significativi di Karpatri si ricordino l'opera *Hindūkoḍbil pramaṇ kī kasauṇī par* ("Circa l'esame dell'autorevolezza dell'*Hindu Code Bill*"), il *Pūmjīvād, samājvād aur Rāmrajya* ("Capitalismo, socialismo e Regno di Rama") e il *Vicār Pīyus* ("Il nettare del pensiero"), in cui lo studioso compie un *excursus* politico e filosofico dei principali testi dottrinari considerati parte del retroterra letterario hindu. Per una bibliografia completa dell'opera di Karpatri si rimanda a: Zolli (tesi di laurea non pubblicata, 2010: 12-22).

(“Marxismo e Regno di Rama”) del 1957¹⁰⁷. È in quest’opera infatti che l’intellettuale muove la critica più radicale e sistematica al pensiero degli intellettuali contemporanei che, affiliatisi al *Congress* e ad altre associazioni di ispirazione socialista, hanno a suo parere interpolato e deteriorato gli insegnamenti di Tulsidas e della sua *Rām kathā*. Tale degrado politico e spirituale, almeno secondo Karpatri, rivela delle inquietanti analogie con il *Kālī yuga*¹⁰⁸:

Sotto l’egida del governo i pensatori più pavidotti esitano laddove debbano chiamare col proprio nome la realtà dei fatti. Persino gli *ācārya*, gli asceti e i *sant* o restano in silenzio, o l’influenza del governo diviene talmente forte nella loro comunità che anch’essi cominciano a onorare le qualità di quest’ultimo e a dimenticare di celebrare Dio. Pur assistendo al perpetrarsi di azioni vili come l’uccisione della mucca, o la distruzione della religione e degli *śāstra*, essi si ammutoliscono e tacciono le lodi dell’autorità politica che ispiri e che si ponga a capo di tali provvedimenti. Alla vista di Hanuman i molti che erano stati sopraffatti dall’illusione prodotta da Ravana vennero sopraffatti (come scimmie) dai dubbi su chi fosse dalla parte di Ravana e su chi fosse invece schierato dalla parte di Rama; allo stesso modo anche oggi la gente si chiede quali siano i mistici ispirati da Rama e chi, invece, stia dalla parte del governo.¹⁰⁹

(1957: 597-598)

L’opera di Karpatri, che si configura dunque come una ‘reazione’ al tentativo di associare il pensiero e l’opera di Tulsidas a interpretazioni socioculturali vicine all’ideologia socialista, viene – forse anche per questo – fortemente osteggiata in questi anni da importanti esponenti dell’intelligentsia

¹⁰⁷ Obiettivo filosofico di quest’opera dal sapore enciclopedico è quello di porre a confronto, punto per punto, i presupposti teorici del materialismo storico con quelli della dottrina religiosa hindu. Interessante e particolarmente significativo è il riferimento a numerosi pensatori del pensiero filosofico occidentale, a partire da Platone sino ad arrivare a Fichte, Hegel e, chiaramente, Marx, di cui Karpatri mostra di conoscere in modo piuttosto approfondito il pensiero.

¹⁰⁸ Il *Kālī yuga* è il quarto dei quattro “evi cosmici” (*yuga*) e corrisponde ad una fase di decadimento spirituale e politico dell’essere umano, contrassegnata da numerosi conflitti e dalla perdita del senso più autentico e originario dei principi della dottrina hindu esposti nel quadro della *Manusmṛti*. Si noti come, ancor prima di Karpatri, quasi tutti i pensatori legati al mondo revivalista hindu abbiano fatto riferimento al *Kālī yuga* per criticare lo *status quo* politico. Ciò risulta per certi versi paradossale se si considera la distanza ideologica e politica che intercorre tra pensatori come Baba Ramchandra e intellettuali come Karpatri (Pollock, 1993: 280-282).

¹⁰⁹ *Śāsakom se bhaybhūt vidvān spaṣṭ satya kahne meṁ hicakne lagte haiṁ. Ācārya, sādhu-sant bhī thā to cup sādhu lete haiṁ, yā sarkārī sādhu samāj meṁ praviṣṭ hokar īśvar guṇgānke baṭle sarkār kā guṇgān lagte haiṁ. Gohatyā, dharm-hatyā, śāstrahatyā jaise jaghanya kṛtyomko hote dekhkar bhī ve maun rah jāte haiṁ aur in sab pravartak, prerak sarkār kā guṇgān karte haiṁ. Rāvaṇ kī māyā se bane anekom Hanumān dekhkar jaise bandar bhram meṁ par gaye ki in meṁ se kaun Rām ke Hanumān haiṁ, kaun Rāvaṇ ke Hanumān, usī tareh jantā bhī bhram meṁ par jāti hai ki kaun Rām ke sādhusat haiṁ aur kaun sarkārī sādhusat.*

indiana. Ne è prova la risposta ufficiale di Sankrityayan all'interpretazione dottrina di Karpatri; lo studioso nel commentario all'opera di Karpatri dal titolo *Rāmrajya aur Marksvād* ("Regno di Rama e Marxismo") del 1959, si impegna in un'analisi capillare e sistematica dell'opera di Karpatri¹¹⁰, che lui non considera "uomo del Ventesimo secolo" (*bīsvīm sadī ke ādmī*), quanto piuttosto "uomo appartenente ad un mondo antico milioni, se non miliardi di anni" (*karorom-arabom varṣ purāne jagat ke ādmī*) (1959: 1). Una più articolata e complessa confutazione dei valori politici connessi alle gesta del sovrano e dio Rama è offerta anche da Yashpal, cui si deve il saggio politico *Rāmrajya kī kathā* ("La narrazione relativa al Regno di Rama" (1950). Questi, diversamente da Sankrityayan, ritiene che la visione politica propugnata da Gandhi, fondata sull'equazione tra *svarāj* e *Rām rajya*, sia una narrativa politica e ideologica mendace e pericolosa per la comunità nazionale indiana¹¹¹:

Dunque, in questo periodo di acceso scontro ideologico nel quadro della letteratura hindi si rileva la tendenza a proiettare sull'immagine di Kabir e Tulsidas i propri valori politici in modo ancor più marcato e "invasivo" rispetto

¹¹⁰ Nel proprio saggio Sankrityayan opera una critica di Karpatri servendosi di differenti prospettive. Nei primi due capitoli dell'opera, ad esempio in paragrafi quali *Karpātrī kī ṛṣitv* ("La chiarezza del venerabile Karpatri"), egli ne analizza, mediante un *excursus* di tipo politico, le idee e la prospettiva ideologica. Significativo che Sankrityayan imputi a Karpatri, tra le altre cose, di dare "sostegno" (*samarthan*) politico alle classi sociali che puntano alla rimozione delle istanze di democratizzazione della società indiana. Sankrityayan, che difende l'operato del *Congress*, sospetta che dietro il pensiero reazionario e di Karpatri si celino, in realtà, le ambizioni politiche di specifici gruppi di "banchieri" (*seṭh*) e industriali indiani, determinati a rilanciare le strategie ideologiche poste in essere nel periodo coloniale per opprimere le classi proletarie. Nella seconda parte del trattato, Sankrityayan procede ad una confutazione di tipo più propriamente filosofico delle categorie utilizzate da Karpatri per criticare la visione positivista occidentale. Di particolare interesse, nel capitolo conclusivo dell'opera, è soprattutto il tentativo di trovare una composizione ideologica tra il "pensiero buddista" (*bauddh darśan*) e quello "marxista" (*marksvād*) (Sāṅkrīyāyan, 1959: 89-94).

¹¹¹ La prospettiva politica di Yashpal differisce profondamente da quella di Sankrityayan, pur professando i due studiosi la comune adesione al pensiero marxista. Mentre infatti per Sankrityayan, vicino ai programmi politici del *Congress*, l'antagonista politico cui opporsi è Karpatri, nell'ottica di Yashpal – e in generale di molti intellettuali più vicini al CPI – il nemico è il *Congress* che, aderendo alla visione socioculturale di Gandhi, ha aperto la strada a realtà politiche miranti a mettere in discussione i valori laici e progressisti su cui, *ab origine*, si intendeva costruire l'identità indiana. Per approfondire l'analisi della critica di ordine filosofico mossa all'utilizzo da parte di Gandhi del concetto di *Rām rajya* si consulti: Yaśpāl (1950: 21-29).

agli anni Venti e Trenta. Si potrebbe legittimamente pensare che questa estremizzazione del conflitto ideologico abbia avuto delle ripercussioni negative sugli studi letterari e che abbia portato ad un isterilimento di questo campo letterario. In realtà, come vedremo, segnatamente gli anni Cinquanta e Sessanta rappresentano una fase di grande espansione della critica e della storiografia letteraria hindi. La fecondità e la vivacità di questa stagione di studi, iniziata negli anni Cinquanta, è stata tale da indurre diversi studiosi contemporanei a parlare di una ‘seconda tradizione’ degli studi critici. Ciò è confermato altresì dall’interesse manifestato, oltre che per gli autori canonici del dibattito critico letterario, anche per figure quasi del tutto ignorate negli anni Venti e Trenta, dagli autori della letteratura *nāth* sino ai poeti associati da Shukla alle correnti ‘manieriste’ emerse nel XVIII secolo.

III.6. La rivalutazione di Kabir: dall’interpretazione anarchico-rivoluzionaria di H.P. Dvivedi alla visione gandhiana di Chaturvedi.

Si è già chiarito come, tra gli anni Quaranta e Cinquanta del XX secolo, con il delinearsi di un nuovo scenario politico e culturale, si rilevi, nel quadro della sfera pubblica hindi e, più specificatamente, degli studi di storiografia e critica letteraria, un mutamento che riguarda sia la metodologia di analisi che i soggetti studiati dall’*intelligentsia* indiana. Si è spiegato come, sulla eco di alcune contro narrazioni riguardanti le origini della letteratura devozionale propugnate da intellettuali buddhisti e *dalit* come Jigyasu, studiosi del calibro di H.P. Dvivedi e Sankrityayan, pur senza porre perentoriamente in discussione il modello storiografico di Shukla, tendano ad accoglierne alcune istanze. Si è detto anche come a studiosi quali H.P. Dvivedi si debba riconoscere il merito di aver dato voce a poeti e mistici della letteratura devozionale di stampo *nirguṇ*. Tra questi, a dire il vero, ancor più di Ravidas, cui Jigyasu attribuisce una centralità di tipo

ideologico, ad essere rivalutato e posto al centro della tradizione letteraria hindi è soprattutto Kabir, il poeta e mistico che, benché dotato di grande talento e genio artistico, era stato posto da Shukla ai margini del canone del 1929.

La rivalutazione, nel quadro degli studi critici in lingua hindi, della figura e dell'opera di Kabir, ha inizio a partire dalla seconda metà degli anni Trenta del XX secolo e ha come principali promotori due intellettuali, entrambi fonte di ispirazione per H.P. Dvivedi.

Del primo, il bengalese K. Sen, si è detto anche nel precedente capitolo. È senza alcun dubbio lui, a sua volta influenzato dalla visione culturale e ideologica di Tagore, a spingere H.P. Dvivedi ad approfondire, già con gli studi giovanili, l'analisi critica di autrici e autori ostracizzati dal canone di Shukla (Simh N. 1982: 13-23). La seconda personalità che, già dagli anni Trenta, rivaluta, nel quadro delle attività connesse alla *Nāgrīpracāriṇī sabhā*, la figura di Kabir, è Pitambardatt Barathval (1901-1944)¹¹², cui si deve nel 1933 la tesi dottorale dal titolo *The Nirguna School of Hindi poetry*. Lo studio, benché ancora fortemente influenzato dalle categorie del canone di Shukla, consente allo studioso di sviluppare alcune prospettive di analisi indipendenti. Forte è l'accento che questi pone sulla valenza sincretica della letteratura *nirgun*, che, al pari di quella *sūfī* rappresentata Jayasi, contribuisce alla costruzione di una civiltà pan-indiana. Nell'opera si rileva però, anche e soprattutto, la volontà di definire e distinguere più adeguatamente gli specifici meriti letterari e i caratteri socioculturali degli autori *nirgun*, i quali esprimono, con i propri versi, istanze di rinnovamento sociale il cui carattere non è solo ed esclusivamente “insurrezionali” (*vidrohī*),

¹¹² Barathval si distingue inoltre per essere stato il primo studente ad aver ottenuto, proprio grazie a uno studio sugli esponenti della letteratura della letteratura *nirgun*, un dottorato di ricerca alla BHU. Successivamente, nel corso degli anni Quaranta, pur rimanendo legato alle attività di questo polo universitario, egli tende a rimanere una figura più marginale nel quadro degli studi sulla letteratura devozionale del periodo della prima età moderna. Tuttavia, specialmente a partire dagli anni Settanta, la sua opera diviene un punto di riferimento sia per gli studi in lingua hindi che, soprattutto, per quelli in lingue occidentali. Charlotte Vaudeville, ad esempio, nei suoi numerosi studi sulla letteratura devozionale enucleata nel quadro della corrente *nirgun* e, in particolar modo, su Kabir, considera Barathval uno dei primi studiosi indiani ad applicare un metodo ‘scientifico’ (1974: 20-21).

ma che si configurano anche come forze costruttive dei rapporti sociali dell'India. L'idea di una dialettica positiva, interna alla storia indiana, esplicantesi tra le tendenze costruttive, incarnate dagli autori della letteratura *sagun*, e quelle decostruttive e popolari, espresse dagli autori *nirgun*, viene reinterpretata anche da H.P. Dvivedi. Questa idea storiografica costituisce – come si è visto nel precedente capitolo – il fulcro tematico di opere per molti versi innovative ed ‘eretiche’ rispetto al modello di Shukla, quale, ad esempio, l'*Hindī sāhitya kī bhūmikā* (1940). Nel 1942 H.P. Dvivedi, sulla traccia dei numerosi intellettuali indiani in controtendenza rispetto alla visione critica di Shukla – siano essi studiosi come Sen e Bharatval o scrittori come Tagore o ancora attivisti politici come Jigyasu –, dopo aver ricostruito secondo *pattern* storiografici innovativi lo sfondo storico culturale della letteratura devozionale, procede dunque alla rivalutazione del pensiero di Kabir.

Due sono le riflessioni di fondo che permeano la sua riflessione critica. La prima, in dissonanza con quanto affermato da Shukla, è che proprio il retroterra socioculturale di Kabir, inizialmente svantaggiato e degradato, sia stato il terreno fertile di incubazione nel quale il mistico ha potuto elaborare nel tempo una visione spirituale del tutto differente rispetto a quella degli altri *bhakta* (Simh N. 1982: 50-68). Egli, al pari di Narasingha – reincarnazione in “uomo leone” di Vishnu¹¹³ – si sottrae, a parere del critico, ad una definizione e classificazione basata sulle categorie precedentemente usate per l'analisi della storia della letteratura indiana della prima età moderna (Dvivedi H.P. 1942: 144). La seconda riflessione teorica riconosce al pensiero di Kabir una rilevanza che supera i confini nazionali: la sua poetica infatti incarna i valori della “gente comune”

¹¹³ Risulta interessante il fatto che H.P. Dvivedi confronti Kabir con questa reincarnazione di Vishnu. Certamente tale comparazione è funzionale a porre in evidenza il carattere eccezionale di Kabir. È significativo che, a partire dal VI e VII secolo, una iconografia relativa a Narasingha venga attestata soprattutto nelle regioni meridionali congiuntamente con l'emergere dei numerosi movimenti devozionali che, almeno per lo studioso, andranno a influenzare successivamente, con la mediazione di Ramananda, il pensiero dei *bhakta* dell'India settentrionale. Per un approfondimento degli usi in ambito politico e culturale dell'iconografia relativa a Narasingha in India meridionale si consulti, tra i vari: Debicka-Borek (2019).

(*sādhāraṇ log*) di qualunque altra cultura nazionale (112)¹¹⁴. Finalità di H.P. Dvivedi è, dunque, quella di individuare un modello critico aperto e slegato da categorie morali ed estetiche che definiscano rigidamente la valenza nazionalistica di questo autore. Tuttavia, nonostante la reticenza a categorizzare – e dunque fissare normativamente – il pensiero di Kabir, risulta altrettanto evidente come *de facto* anche H.P. Dvivedi miri ad operare una mappatura di tipo politico e ideologico della figura e dell’opera di questo mistico, descritto dal critico non come un “riformatore sociale” (*samājik sudhārak*) bensì come un “compagno” (*sāthī*) della gente comune (171) e un “uomo radicalmente rivoluzionario” (*ek zabardast krāntikārī puruṣa*) (174). Kabir, infatti, come sottolineato in diversi passi dell’opera, sembrerebbe aver ereditato e portato a sublimazione le istanze di rivolta sociale espresse prima di lui da *siddha* e *nāth* come Gorakhnath¹¹⁵. In lui si ravvisa infatti il medesimo scopo ideologico di osteggiare tutti i “comportamenti formali” (*bāhyācār*) e le regole prescritte dai leader delle principali comunità religiose indiane (105-116). Tuttavia, differentemente da Goraknath, nel quale lo studioso riconosce un dissidente religioso e politico vicino alle istanze dei gruppi sociali di margine, nel suo Kabir H.P. Dvivedi non rintraccia alcun intento di operare fattivamente una ‘guerra di classe’. Difatti, sottolinea l’intellettuale in un

¹¹⁴ L’influenza del pensiero di Tagore si può rilevare, ad esempio, nel passaggio della monografia in cui, parlando della visione poetica di Kabir, si afferma: “Il senso di questo discorso è che la gente comune, la quale non è in grado di carpire il senso dei dibattiti filosofici, crede in un’anima superiore, dotata di onnipotenza. Non è possibile dibattere sulle specificità della sua creazione, non sono in grado di farlo gli *śāstra* che argomentano sulla sua natura; è giusto il discorso secondo cui, pur cambiando nome, questo principio rimanga sempre uguale a se stesso. L’anima superiore immaginata in modo genuino dal ‘semplice’ di una società è del tutto identica a quella immaginata dal semplice di un’altra.” (Dvivedi H.P. 1942: 112)

¹¹⁵ Interessante a tal riguardo notare come la figura di Goraknath, nel modo in cui viene tratteggiata da H.P. Dvivedi, ricordi per molti aspetti quella del poeta *nirguṇ*. Si noti, ad esempio, cosa scrive il critico nel saggio del 1950 *Nāth sampradāy* (“La comunità *nāth*”) di una decina di anni posteriore alla pubblicazione del saggio su Kabir: “Con i colpi del proprio martello Goraknath impose una disciplina al mal costume dei *sādhu* e degli asceti. La coscienza religiosa diffusasi nella realtà popolare era divenuta contraria alle finalità più nobili perseguite dal movimento e, in virtù di ciò, Goraknath ispirò linfa vitale ai *nāth*. Non rilevò mai alcuna esitazione nella condanna dei costumi sociali. Lui stesso era un *paṇḍit* ma era consapevole che i libri non costituissero un fine ma solamente uno strumento. Non cercò mai di trovare una mediazione con il mondo né tantomeno con i *Veda*, ma colse dalle pratiche diffuse alla sua epoca gli elementi e i principi che riteneva più giusti.” (Dvivedi H.P. 1950: 205-206).

passo del saggio: “non c’è nulla poi di così grande nel fatto di protestare” (*keval asvīkār karnā koī mahatv kī bāt nahīm hai*). Ad ogni modo, però, ci “vuole un grande coraggio per combattere tutti gli ostacoli che separano dalla realizzazione di un fine superiore” (*par kisī baṛe lakṣya ke lie bādhāom ko asvīkār karnā sacmuc sāhas kā kām hai*) (146). La scelta di H.P. Dvivedi di usare il termine *krāntikārī* (“rivoluzionario”) risulta perciò volutamente ambigua: la rivoluzione voluta da Kabir, infatti, pur rivolta al progresso della società indiana, non ha un carattere collettivo, né, men che meno, nasce da una sua identificazione con le istanze di una specifica classe o gruppo sociale. Essa nasce e ha esito all’interno della sfera individuale del poeta. Non si dimentichi infatti che per H.P. Dvivedi il portato più rilevante della lotta di Kabir, che è, prima di ogni altra cosa, un pensatore “individualista” (*vyāṣṭivādī*)¹¹⁶, consiste nell’aver ristabilito in India l’importanza della “pratica individuale” (*vyaktigat sadhnā*), ostacolata e osteggiata da differenti gruppi interessati a controllare questa dimensione della spiritualità umana (171).

Difficile stabilire dunque se H.P. Dvivedi ravvisi criticamente in Kabir la figura di un rivoluzionario fautore di un piano propriamente politico o se, piuttosto, la vocazione rivoluzionaria del mistico assuma per esso una valenza unicamente spirituale, individuale e speculativa. È ipotizzabile però che lo studioso, nel carattere radicale e nella tempra rivoluzionaria del mistico, voglia riverberare il pensiero e l’immagine di pensatori contemporanei legati all’ideologia anarcosocialista quali Bhagat Singh (1924-1931), Chandra Shekhar Azad (1906-1931) o Lala Har Dayal (1884-1939).¹¹⁷ Questi intellettuali

¹¹⁶ L’interesse di H.P. Dvivedi per la rappresentazione di individui che, mossi da ragioni individualistiche, si impegnano attivamente nella trasformazione della realtà sociale e storica che li circonda costituisce certamente una profonda innovazione rispetto a Shukla. Laddove Shukla critica Mahadevi Varma e Nirala in quanto mostrano nella propria produzione poetica ambizioni e istanze soggettiviste, H.P. Dvivedi, al contrario, riconosce nella rivalutazione delle individualità il volano per costruire su basi nuove le collettività cui questi individui appartengono (1942: 136-148).

¹¹⁷ Questi intellettuali giocano un ruolo centrale nella scrittura di trattati ispirati all’ideologia marxista, anarchica e socialista. Ad esempio Hardayal è il primo autore impegnato nell’elaborazione di una biografia su Marx, pubblicata nel 1912 a Calcutta sulla rivista *Modern*

rivoluzionari hanno giocato un ruolo centrale nella trasmissione del pensiero marxista in India e rappresentano infatti per gli intellettuali indiani di questa generazione dei modelli sia sul piano politico che, in senso lato, sul piano filosofico ed esistenziale (Joshi 1975: 1-22). Altrettanto significativo per la comprensione del suo pensiero è il fatto che, negli anni in cui H.P. Dvivedi scrive il suo trattato, gran parte della letteratura in lingua hindi è attraversata da valori e simboli che rinviano a idee di stampo rivoluzionario. Esemplare a questo riguardo è il romanzo semiautobiografico di Satchitanand Agyeya *Śekhar: ek jīvnī* (“Shekhar: una biografia”), pubblicato parzialmente nel 1940, in cui si ravvisa la eco degli ideali politici e ideologici della generazione di scrittori e intellettuali contemporanei di H.P. Dvivedi¹¹⁸.

Ciò che appare in ogni caso con chiarezza è che, almeno per quanto riguarda H.P. Dvivedi, il vettore della rivoluzione individuale di cui si fa foriero Kabir sia, prima di tutto, la poesia. Ne è conferma l’enfasi con cui lo studioso, prendendo le distanze da Shukla, sottolinea il ruolo di poeta di Kabir, definendolo un autentico “dittatore della parola” (*ve vāṇī dikṭeṭar the*) (Dvivedī H.P. 1942: 170). Anche Surdas e Tulsidas, cui H.P. Dvivedi riconosce l’indubbio merito di aver costruito e ideato i caratteri dell’India moderna, sul piano propriamente poetico vengono declassati rispetto a Kabir, che, con il proprio linguaggio

Review. Il titolo della biografia, per certi aspetti emblematico, è *Karl Marx: A Modern Rishi*. Hardayal, difatti, pur non conoscendo approfonditamente né il pensiero né l’opera di Marx, tende a proiettare sulla sua immagine valori e simboli tratti dalla letteratura indiana classica. La biografia, pur minata da diversi errori sul piano storiografico, gode nella prima metà del XX secolo, di grande fortuna nei salotti progressisti dell’India settentrionale, contribuendo, in tal modo, a ampliare la notorietà di Hardayal tra gli intellettuali del Nord dell’India.

¹¹⁸ Nel romanzo Agyeya, di cui il protagonista del romanzo Shekhar è un alter ego, ritrae la condizione ideologica, socioculturale ed esistenziale della generazione di scrittori degli anni Venti e Trenta del XX secolo. Shekhar, assertore di una rivoluzione politica e, più in generale, di un radicale cambiamento delle usanze sociali, religiose e spirituali dell’India del suo tempo, considera l’impegno di scrittore parte integrante dell’attività rivoluzionaria. Tuttavia, segnatamente nel secondo volume del romanzo – che non verrà mai pubblicato integralmente – il protagonista sembra manifestare disaffezione nei confronti della rivoluzione, che egli considera più un’ideale da evocare che una realtà concretamente realizzabile. Per un approfondimento si consulti: Govind (2016), Shingavi (2017).

“disinibito” (*phakkar*), ha utilizzato e sviluppato al massimo delle proprie potenzialità il potere evocativo della lingua hindi.

Nell’uso della satira e dell’invettiva Kabir non conosce rivali. Con i suoi discorsi fulmina indistintamente *paṇḍit* e *kāzī*, asceti, penitenti, *mullā* e *maulavī*. Con l’utilizzo di un linguaggio estremamente chiaro e diretto egli riesce a ferire in modo talmente profondo tutti i propri avversari da non lasciare loro altra strada se non quella di un’ingloriosa sconfitta. Sotto questo punto di vista, se da un lato egli non affermò mai di far poesia, d’altra parte il nettare raccolto nella ciotola della sua produzione poetica non fu in alcuna misura inferiore a quello stillato dalla capiente brocca del suo *rasa* spirituale. Per centinaia di anni non nacque nessun altro poeta con la personalità di Kabir. Per fama solamente un altro scrittore gli potrebbe essere comparato, e questo è Tulsidas. Ma tra costui e Kabir permane un’enorme differenza: malgrado fossero entrambi due devoti, essi differivano ad un tempo per temperamento, orientamento intellettuale e per prospettiva. L’intensità con cui irrompe la sua incontenibile passione, il suo temperamento straripante ed ogni altro aspetto che lo caratterizzi hanno reso la sua personalità unica nello scenario della storia della letteratura hindi.¹¹⁹

(1942: 170-171)

Tale immaginario anarchico-rivoluzionario, elaborato in un periodo storico in cui H.P. Dvivedi, al pari di diversi altri intellettuali del suo tempo, subisce il condizionamento del contesto politico rivoluzionario del periodo coloniale, tende, specialmente nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, a diluirsi e smussarsi a favore di un’immagine meno radicale, vicina alle narrazioni del *Congress* e alle indicazioni della leadership politica di Nehru. Una interpretazione ‘edulcorata’ dell’immagine di Kabir trova spazio in opere quali *Madhyakālīn dharm sādhnā* (“La pratica spirituale medievale”) del 1952, *Hindī sāhitya: udbhav aur vikās* (“Letteratura hindi: nascita e sviluppo”) del 1952 e, ultima ma non meno importante, *Sahaj sādhnā* (“La pratica del *sahaj*”) del 1963; nel contesto di

¹¹⁹ *Vyaṅgya karne meṁ aur cutkī lene meṁ bhī Kabīr apnā pratidvedī nahīm jānte. Paṇḍit aur kāzī, avadhū aur jogīyā, mullā, maulāvī. Tabhī unke vyaṅgya se tilmilā jāte haiṁ. Atyant sīdhī bhāṣā meṁ ve eśī gaharī coṭ karte haiṁ ki coṭ khānevālā keval dhūl jharke cal denēke sīvā aur koī rāstā hī nahīm pātā is prakār yadyapi Kabīr ne kahīm kāvyā likhne kī pratijñā nahīm kī tathāpi unkī ādhyātmik ras kī gagrī se chalke hue ras se kāvyā kī kaṭorī meṁ bhī kam ras ikaṭṭā nahīm huā hai. Hindī sāhitya ke hazār varṣom ke itihās meṁ Kabīr jaisā vyaktitv lekar koī lekhaḥ utpann nahīm huā. Mahimā meṁ yah vyaktitv keval ek hī pratidvandvī jāntā hai: Tulsīdās! Parantu Tulsīdās aur Kabīr ke vyaktitv meṁ baṛā antar thā. Yadyapi donom hī bhakt the, parantu, donom svabhāv, saṁskār aur dr̥ṣṭikon meṁ ekdam bhinn the. Mastī, phakkaṛānā svabhāv aur sab kuch ko jhar-phatkāṛ cal dene vāle tejne Kabīrko hindi-sāhityakā advitīy vyakti banā diyā hai.*

questi scritti tende lentamente a sfumare anche la differenziazione netta che viene stabilita, nei saggi del 1940 e del 1942, tra le opere e le figure di Kabir e Tulsidas. Il poeta *sagun*, che H.P. Dvivedi descrive nel saggio del 1940 quale ideatore e “costruttore” (*nirmātā*) dell’India contemporanea (1940: 98), rimarrà comunque una figura più marginale nell’opera del critico, il quale, dopo aver esplorato l’opera di Kabir, si concentrerà su Jayasi e gli altri autori della letteratura *sūfī* (1959). La medesima direzione critica viene ripresa negli anni Cinquanta e Sessanta anche da Chaturvedi e da buona parte degli studiosi operanti in ambito accademico e universitario. Chaturvedi, infatti, nei saggi *Uttarī bhārata kī sant-paramparā* (1951), *Kabīr sāhitya kī parakh* (1965) e *Bhaktikāl: nirgun bhakti* (1968) pone in secondo piano la componente radicale di Kabir a favore di un immaginario moralista.

La figura di Kabir, dunque, emendata delle sue componenti ideologiche più eversive, viene fatta confluire dallo studioso all’interno di una *paramparā* di mistici che da Ramananda giunge, secondo Chaturvedi, sino al Mahatma Gandhi. Non occorre dirlo: è proprio la figura di Kabir, a essere posta in relazione morale e ideologica con quella del politico contemporaneo, interpretandone i valori di *ahimsā* e di *sat* (“verità”) (1951: 734-739). Al medesimo indirizzo politico e ideologico vengono assimilati da Chaturvedi (1966) anche altri *sant* della prima età moderna; tra essi ricordiamo Dadu Dayal e Sundar Das.

In ambito accademico la situazione di parziale stasi degli studi su Kabir si protrarrà almeno sino alla fine degli anni Settanta, quando, a seguito della nascita di una corrente *dalit* della letteratura hindi, una nuova stagione di intellettuali si interesserà alla riscoperta dei valori rivoluzionari della figura e dell’opera di questo mistico.

III.7. Il carattere ‘militante’ della critica letteraria marxista e le problematiche ideologiche connesse allo studio di Tulsidas.

Durante gli anni Cinquanta e Sessanta gran parte delle scrittrici e degli scrittori progressisti operanti al di fuori dell’ambito accademico tendono a mettere in discussione i valori estetici e la valenza socioculturale dell’opera di Tulsidas: egli infatti, dal momento che incarna iconograficamente i valori della comunità

nazionale hindu, è visto dai più come obsoleto e lontano dai valori cui dovrebbe ispirarsi l'India contemporanea, immaginata come laica, socialista, internazionalista e democratica. Sotto questo punto di vista, si potrebbe momentaneamente essere tentati di affermare che la reazione degli intellettuali progressisti al pensiero del *leader* della RRP Karpatri conduca e si traduca in un totale e radicale rifiuto dell'opera di Tulsidas, autore cui pur tuttavia era stata riconosciuta una centralità negli studi in hindi del periodo coloniale.

In realtà, nonostante tale parziale disconoscimento a favore di una rivalutazione di Kabir, innumerevoli sono gli intellettuali indiani scriventi in lingua hindi – siano essi critici letterari o scrittori – che continuano a riconoscere al poeta *sagun*, negli studi critici e, più in generale, nella produzione letteraria, un ruolo fondamentale. Certamente non stupisce che tale programma culturale continui ad essere caldeggiato e promosso dagli studiosi connessi alla *Nāgrīpracāriṇī sabhā* anche negli anni successivi all'indipendenza. Difatti questa associazione, pur accogliendo, con la pubblicazione della monumentale *Hindī sāhitya kā br̥hat itihās* (“Storia estesa della letteratura hindi”), alcune delle contronarrazioni inerenti alla storia della letteratura hindi elaborate dall'associazionismo progressista, subisce ancora fortemente l'influenza della *Hindū Mahāsabhā* e del RRP¹²⁰. Stupisce piuttosto il fatto che, anche in seno al movimento letterario progressista, si alimenti in questi anni una *querelle* che vede coinvolti da un lato i promotori di una derubricazione della poesia di Tulsidas a espressione delle tendenze revivaliste della comunità hindu, dall'altro gli assertori di un collegamento del poeta – non differentemente da Kabir - ad ideali democratici o rivoluzionari.

Risulta dunque necessario analizzare le ragioni di tale polarizzazione ideologica e individuare, nel contesto della sfera pubblica hindi del periodo

¹²⁰ Numerosissimi sono gli studiosi, spesso operanti a Varanasi e connessi all'associazionismo hindu, che scrivono saggi sul pensiero e sull'opera di Tulsidas. Tra questi si ricordino: il saggio *Gosvāmī Tulsīdās* (1956), di Sitaram Caturvedi, *Sant tulsīdās aur unke sandeś* (1956) di Rajpati Dikṣit e *Tulsīdās aur unkā kāvyā* (1953), di Ram Naresh Tripathi

nehruviano, quali ne siano gli esiti nella risemantizzazione della figura di Tulsidas. Punto di partenza della nostra analisi sono le riflessioni di N. Singh, intellettuale marxista che, nell'articolo del 1951 *Sant Tulsīdās*, ci offre un vivido spaccato delle problematiche di ordine ideologico afferenti allo studio di Tulsidas e della sua opera:

Da diversi giorni ci si arrovela su un tema, se cioè Tulsi sia stato prima di tutto un devoto o un poeta. Tulsidas fu in grado di esprimersi servendosi di entrambe le identità. Alcuni sono persino arrivati a sostenere che altri autori, come Ganga, Bihari e Padmakar, fossero realmente degli autentici poeti, e che Tulsi sia stato unicamente un uomo di fede. Altri critici hanno invece studiato a fondo, non diversamente da quanto si faccia con le opere teatrali e i romanzi contemporanei, la condotta morale e la caratterizzazione morale dei diversi personaggi cui viene dato spazio nel *Rāmcaritmānas*. I revivalisti, al fine di competere alle elezioni, invocando il nome di Tulsi, sono arrivati persino alla fondazione del *Rām Rājya Pariṣad* e hanno fondato un partito politico posto sotto la sua guida. Ecco allora che i critici letterari marxisti che hanno assistito a tale ascesa sono entrati in fibrillazione. Alcuni dopo aver operato una prima e superficiale analisi dell'opera di Tulsi, hanno bollato quest'ultimo senza mezze misure come un autore feudale e, così facendo, hanno gettato ulteriore discredito sulla sua persona. Tuttavia, solo dopo qualche giorno, allorquando hanno visto come persino in Russia venga tributato un grande onore a poeti come Shakespeare¹²¹, allora anch'essi, ricredendosi, hanno preso ad appellare Tulsidas autore progressista (oltre che marxista) e si sono serviti della sua poesia per legittimare ogni propria rimostranza contro le carestie, la povertà e contro i propri governanti e, per di più, hanno di punto in bianco stabilito che egli ha vissuto un'esistenza di indigenza. Ancor oggi, purtroppo, tale tendenza non si è ancora del tutto esaurita. I critici, traboccanti di passione, rivolgendo le mani al cielo, chiamano quest'ultimo 'guerriero della pace' e attendono con impazienza la venuta dell'anniversario di Tulsi. Perché è successo ciò? Perché continua ad avvenire? Su una cosa non ci sono dubbi, e cioè sul fatto che Tulsi sia il più grande poeta della letteratura hindi; tuttavia, seppur tutti convengano su ciò, ognuno adduce, al fine di spiegare ciò, motivazioni piuttosto eterogenee.¹²²

¹²¹ Risulta senza dubbio curioso il riferimento a Shakespeare. Probabile che N. Singh consideri Shakespeare un autore solo in parte gradito all'*establishment* culturale russo per via del conflitto culturale – oltre che politico – in atto negli anni successivi al secondo conflitto mondiale tra l'asse dei paesi occidentali, vicini ai modelli della letteratura anglofona, e quello dei paesi orientali, che vedono proprio nella letteratura sovietica un punto di riferimento.

¹²² *Kāṭi dinomtak isī bātpar bahas hotī rahī ki Tulsī pahle bhakt the yā kavi? Tulsīko donom pakṣom ke sir carhkar bolnā partā thā. Kuch log to yahām tak kahte the ki kavi to Gang, Bihārī, Padmākar ādi the, Tulsī to keval bhakt the. Anya samīkṣakom ne ādhunik nāṭakom aur upanyāsom kī tareh Rāmcarit Mānas meṁ bhī caritrcitraṇ, śīl nirūpaṇ ādi kojā! Punarusthānvādiyom ne Tulsī ke nām par 'Rām Rājya Pariṣad' tak kāyam kī aur unke netrṭv meṁ cunāv laṛne ke lie rājñiti kā morcā banāyā. Yah sab dekhkar mārksvādī samīkṣak bhī joś meṁ āye. Kuch yāntrik mārksvādiyom ne śuru-śuru meṁ Tulsīko sāmāntī kahkar ek or phemk diyā. Lekin kuch hī dinom bād jab unhomne dekhā ki Rūs meṁ śekspīyar kā bahumān hai to inhomne bhī apne Tulsīko śat-*

Questo intervento introduttivo risulta molto significativo per diverse ragioni: *in primis* perché si rileva il carattere ‘militante’ della critica letteraria hindi di questi anni cui N. Singh, pur considerandola un campo extraletterario, riconosce una funzione strumentale fondamentale ai fini della diffusione di valori, simboli e idee capaci di influenzare la sfera pubblica indiana – e hindi in particolare –; anche i saggi su Tulsidas diventano, in quest’ottica, un mezzo per contrastare attivamente il RRP, realtà politica osteggiata in questi anni sia dal Congress che dal CPI. Tuttavia N. Singh intende colpire con le proprie analisi critiche non soltanto gli intellettuali vicini al pensiero revivalista hindu ma anche e soprattutto alcuni esponenti del pensiero progressista colpevoli di avere interpolato e volutamente oscurato, a fini ideologici e in odio al RRP, il pensiero del poeta Tulsidas. Difatti, sottolinea lo studioso, l’applicazione acritica di una qualsivoglia ideologia allo studio e all’interpretazione dei testi letterari alimenta l’inerzia e conduce, paradossalmente, ad esiti che si discostano considerevolmente dalla realtà “viva” (*jīvit*)¹²³ del pensiero che li alimenta. La posizione critica assunta da N. Singh è intesa dunque a coniugare una visione ideologico militante, ispirata all’ideologia marxista¹²⁴, con un modello che non tradisca il senso

pratiṣat pragativādī. Mārksvādī bhī ghoṣit kar dālā aur pramāṇ svarūp Tulsī meṁ se akāl, bhukhmarī, garībī, tatkalīn rājāomkī nindā tathā svayaṁ unkā nirdhan jīvan-yāpan upasthit kīyā. Āj bhī vah pravṛtti gayī nahīm hai. Unheṁ ‘śāntī kā yoddhā’ kahnevāle anek utsāhī samīkṣak is Tulsī-jayantikī pratikṣāmeṁ muṁh vāye khare haiṁ. Praśn yah hai eśā kyom huā aur ho rahā hai? Ek bāt spaṣṭ hai ki ‘Tulsī hindī ke sabse bāre kavi haiṁ’ is tathyapar sabhī ekmat hote hue bhī ismeṁ kāraṇompar alag-alag mat rakhte haiṁ.

¹²³ Il proposito di N. Singh di contribuire alla formazione di una critica letteraria che sappia raccontare il carattere ‘vivo’ e autentico della letteratura devozionale della prima età moderna sottende la lettura da parte dell’autore dell’introduzione di H.P. Dvivedi alla *Hindī sāhitya kī bhūmikā*; in questo contesto infatti il critico utilizza il termine *jīvit* per definire un modello critico differente da quello di Shukla. Su questo tema N. Singh tornerà anche nei saggi successivi; in special modo nello scritto *Dūsrī paramparā kī khoj*, egli riconosce al maestro il merito di aver contribuito, sia in veste di critico che come autore letterario, a contrastare il carattere a volte eccessivamente erudito degli studi sulla letteratura hindi (133-144).

¹²⁴ Spesso nell’articolo viene citato il pensiero dei principali esponenti dell’ideologia marxista. Particolarmente significativo è soprattutto il riferimento a Marx e a Lenin, dalle cui opere il giovane N. Singh trae i principi di ordine estetico per la critica all’opera di Tulsidas. Nel

originario delle opere prese in considerazione. Alla luce di quanto detto, l'opera di Tulsidas in N. Singh vengono rivisitate con un approccio critico che costituisce un ponte tra il pensiero di Shukla e quello di H.P. Dvivedi, suo maestro negli anni di apprendistato alla BHU. Tulsidas, interprete dei valori della 'tradizione' letteraria che, dal *Bhāgavata Purāṇa*, passando per l'*Adhyātma Rāmāyaṇa*, giunge sino al *Rāmcaritmānas*, è investito del compito politico e sociale di "combattere le vessazioni, lo stato di disordine, l'anarchia, i peccati" (425). Sotto questo punto di vista l'iconografia ramaita presente nel *Rāmcaritmānas*, ancor prima di assumere una valenza propriamente religiosa, diviene così per Tulsidas un *medium* del quale egli si serve per sviluppare pienamente il "potere immaginativo" (*kalpnik śakti*) ed evocativo della lingua (426). Ben visibile è nel saggio anche l'influenza di H. P. Dvivedi, il quale, oltre che essere esplicitamente menzionato in diversi passi, contribuisce 'dall'alto', attivamente, alla redazione dell'articolo¹²⁵. Sul piano teorico un chiaro indizio di tale influenza è il riferimento al valore letterario e socioculturale degli autori della letteratura devozionale *nirguṇ* i quali, differentemente da Tulsidas, avrebbero contribuito non solo ad ordinare e 'costruire' l'identità indiana, ma anche a modernizzare e a rendere più democratica la società indiana del periodo della prima età moderna.

complesso l'idea che emerge dallo studio è che, specialmente nell'età della prima età moderna, la "religione" (*dharm*) abbia potuto costituire un importante vettore per la diffusione di istanze politiche e socioculturali rivoluzionarie.

¹²⁵ I quattro editori di questa importante rivista letteraria svolgono, seppur in misura differente, un ruolo centrale nella ridefinizione dell'orientamento politico e ideologico degli studi critici di questi anni. Oltre a H.P. Dvivedi, di cui si è detto, trovano posto nella *board* editoriale della rivista anche gli studiosi buddhisti Sankrityayan e Kausalyan e, in misura minore, Vajjnathasingh 'Vinod'. Si tratta di una rivista che, non differentemente da *Haṃs*, *Nayī cetnā* e *Nayā sāhitya*, persegue l'obiettivo di diffondere le idee progressiste con la pubblicazione di saggi, articoli e opere letterarie indiane e estere ispirate all'ideologia marxista. Tuttavia, differentemente dalla rivista fondata da Premchand e guidata in questi anni da A. Rai, questa appare più defilata da un impegno più propriamente politico e ideologico. Del resto, come si è avuto modo di chiarire nel capitolo precedente, molti degli intellettuali ad essa connessi risultano in questi anni vicini anche alle istituzioni patrocinate dal *Congress* e, per questa ragione, conseguentemente meno vicini ai modelli elaborati dalle altre due riviste, prossime alle finalità rivoluzionarie del CPI.

Questa coscienza culturale divenne piuttosto accentuata solo a partire dal XIII secolo dopo Cristo. Essa originò due correnti. Della prima facevano parte le persone di classe sociale bassa, incolte e non istruite, che erano insoddisfatte del *varṇāśrama dharma* e che, per via dell'influsso del pensiero islamico, intendevano rendere più aperta e flessibile l'organizzazione sociale hindu. Della seconda facevano parte quei *pañḍit* che, anch'essi poveri ma con una conoscenza degli *śāstra*, ritenevano che l'unico strumento per risolvere tale stato di insoddisfazione sociale fosse l'ulteriore rafforzamento del *varṇāśrama dharma*. Entrambi erano insoddisfatti ma i modi con cui tale insoddisfazione si manifestò furono profondamente eterogenei.¹²⁶

(1951: 424)

Le valutazioni espresse da N. Singh in questo saggio risultano, se considerate nel loro complesso, non molto dissimili da quelle degli studiosi anteriori. In quest'ottica, benché si rintracci in N. Singh l'intento, strumentale alla volontà di combattere il pensiero degli intellettuali vicini al *milieu* hindu, di recuperare parte dei valori progressisti dell'opera di Tulsidas, nondimeno lapalissiana è la sua predilezione ideologica per gli autori *nirguṇ* come Kabir, che interpretarono al meglio le istanze riformiste delle classi di margine del sistema politico indiano, sia antico che contemporaneo. Posizioni critiche in qualche modo affini a quelle di N. Singh sono rintracciabili, con riferimento alla medesima fase storica, negli scritti di altri intellettuali progressisti scriventi in lingua hindi. R. Raghav, ad esempio, nel saggio *Tulsī kā samanvayavād* ("Il sincretismo di Tulsī") pubblicato su *Hamṣ* nel 1951, sottolinea la capacità di Tulsī di coniugare nella propria poesia l'aspirazione al rinnovamento graduale della società indiana con una tendenza più conservativa favorevole al mantenimento della struttura e delle gerarchie del sistema castale. Viene altresì riconosciuto a Tulsī il merito di aver perseguito nella propria poesia un "equilibrio" (*samanvay*) tra le dottrine di stampo shivaita e ramaita, entrambe abilmente innestate nel quadro della dottrina religiosa hindu. Molto vicine a quelle di H.P. Dvivedi e N. Singh sono anche le riflessioni critiche del poeta e intellettuale scrivente in lingua hindi Muktibodh,

¹²⁶ *Yah sāṃskṛtik jāgaraṇ 13 vīm śatābdī hī kāṛī prabal ho calā thā. Parantu iske do pahlū the. Ek to aśikṣit, aparḥ aur niclī śreṇī ke log the, jo jāti-vyavashtā se asantuṣṭ the islām se preraṇā grahaṇ karke hindū saṃgaṭhan ko lacīlā banāne ke pakṣ meṃ the. Dūsrī or nirdhan parantu*

che, nel saggio *Madhyakālīn bhakti āndolan kā ek pahlū* (“Un aspetto del movimento devozionale medievale”) del 1955, riprende e sviluppa la teoria storiografica delle ‘due correnti’, complementari e contrapposte ad un tempo, della letteratura hindi della prima età moderna.

L’operazione ideologica messa in campo da tali intellettuali al fine di sciogliere il ‘problema’ legato all’interpretazione di Tulsidas appare molto simile a quella posta in atto da Shukla negli anni Venti in relazione alla figura di Kabir: se da un lato essi ne riconoscono la portata e l’importanza, d’altra parte, paradossalmente, tendono – seguendo l’*exemplum* di H.P. Dvivedi – a porre la figura del poeta *sagun* in una posizione più marginale rispetto a quella del poeta *nirgun*, che per essi assurge dunque a modello di riferimento ideologico.

III.8. R.V. Sharma e la ‘rivalutazione’ del valore ‘antifeudale’ di Tulsidas nel quadro del pensiero marxista.

Nel proprio saggio N. Singh muove ad alcuni studiosi contemporanei l'accusa di applicare allo studio della letteratura hindi del periodo della prima età moderna, categorie storiografiche e critiche inficiate dalla loro adesione ‘settaria’ al pensiero ideologico marxista. N. Singh, come abbiamo visto, sembra voler volutamente glissare circa gli autori cui fa riferimento. Il richiamo a questi intellettuali non è mai esplicito. Eppure, tra le righe, è possibile riconoscere più di una allusione a pensatori, quali ad esempio il già citato R.V. Sharma, che, più o meno negli stessi anni – oltre che lanciare strali all'indirizzo di Sankrityayan e Pant – elaborano modelli critici sotto diversi aspetti antitetici rispetto a quelli proposti da H.P. Dvivedi e dai suoi allievi. Infatti, se elemento di dissidio tra Sankrityayan e R.V. Sharma era stata l'ambigua posizione ideologica assunta dal primo rispetto al *Congress*, pomo della discordia tra R.V. Sharma e H.P. Dvivedi sono soprattutto le differenti valutazioni critiche espresse in merito a poeti della prima età moderna come Kabir e Tulsidas. R.V. Sharma, già dagli anni Quaranta, durante i quali ritaglia per sé un ruolo di primo piano nell'ambito delle attività politiche e culturali dell'associazionismo progressista (Saha 2000: 158), si discosta decisamente dalla direzione critica dell'autore di *Hindī sāhitya kī bhūmikā*. Differentemente da quest'ultimo, che esprime un interesse specifico nei confronti dell'opera dei poeti *nirguṇ*, R.V. Sharma, senza trascurare del tutto lo studio degli altri autori, non dissimula una propensione particolare per gli autori appartenenti alla corrente definita da Shukla *saguṇ*, di cui egli cerca di proporre una rivalutazione critica.

H.P. Dvivedi rinnova profondamente le categorie e la visione socioculturale di Shukla, il cui modello critico viene fortemente criticato – se non addirittura vituperato – nell'introduzione al suo saggio del 1940; R.V. Sharma, al contrario, continua a professarsi interprete e proselite di Shukla e, più generalmente, della corrente critica degli anni Venti e Trenta (Indū 2010: 177-241). Dedicato all'opera di questo studioso è il saggio *Ācārya Rāmcandra Śukla aur hindī alocnā* (“Il maestro Ramchandra Shukla e la critica letteraria hindi”) del 1955. Questo studio, che ispirerà indirettamente anche la monografia su H.P.

Dvivedi *Dusrī paramparā kī khoj* scritta circa vent'anni dopo da N. Singh, pone tra le proprie finalità anche la difesa dell'opera di Shukla dalle critiche di matrice ideologica che da più parti le vengono mosse nel periodo successivo all'indipendenza¹²⁷. In seno al movimento progressista numerosi sono infatti gli intellettuali, come Chauhan, che considerano Shukla un autore “reazionario” (*pratikriyāvādī*), poiché, collaborando con le istituzioni coloniali inglesi, avrebbe anche contribuito al mantenimento della visione politica e ideologica “imperialista” (*sāmrajyādī*) (R.C. Śarmā 2014, prima ed. 1955: 210-211)¹²⁸. Un'altra delle principali critiche – questa volta di ordine estetico – mosse a Shukla da questi studiosi è quella di aver concorso, sotto l'influenza di pensatori coloniali come Growse e Grierson, alla promozione dei valori etici e politici connessi alla figura di Tulsidas, colpevole di aver favorito il mantenimento di un sistema oppressivo e “feudale” (*samāntvād*)¹²⁹.

¹²⁷ Gli intellettuali cui nel saggio viene imputata da R.V. Sharma l'errata interpretazione del pensiero di Shukla sono innumerevoli. I principali avversari dello studioso marxista sono Chauhan e N. Singh. Anche Yashpal, a dire il vero, pur astenendosi R.V. Sharma dall'operare complesse e articolate critiche – almeno in questo libro –, viene in più punti del saggio contraddetto e criticato. Scrive R.V. Sharma in riferimento a Yashpal nell'introduzione al proprio saggio: “Yashpalji ha l'hobby di scrivere libri sul marxismo. Se traesse ispirazione dallo studio di Shuklaji egli sarebbe in grado di dissipare le numerose errate valutazioni in esso presente.” (Śarmā R.C. 2014, prima ed. 1955: 28) Infine, all'interno del saggio *Śuklajī kā punarmūlyānkan aur vāmpanthī avsarvād* (“La rivalutazione di Shuklaji e l'opportunismo di sinistra”), aggiunto all'edizione del 1987, R.V. Sharma muove critiche anche allo studioso Virbharat Talvar, autore due anni prima di un saggio, pubblicato sulla rivista *Ālocnā*, dal titolo *Rāṣṭrīy āndolan aur rāmchandra śukla* (“Il movimento nazionalista e Ramchandra Shukla”).

¹²⁸ Virbhat Talvar, nel proprio articolo del 1987, ha dimostrato anche, suffragato da una ricca varietà di esempi tratti dalla vita di Shukla, le diverse circostanze in cui il critico ha supportato posizioni politiche ritenute in contrapposizione agli ideali rivoluzionari. Anche in questo caso la difesa offerta a Shukla da R.V. Sharma verte sull'enfatizzazione degli elementi che rilevano l'interesse di quest'ultimo per gli ideali del socialismo reale. Interessante è, ad esempio, l'analisi del rapporto instaurato da Shukla con Chandra Shekhar Azad (1906-1931), rivoluzionario il cui nome è associato alla riorganizzazione della *Hindustan Socialist Republican Association* (Śarmā R. V. 1955: 227-237).

¹²⁹ Nel saggio del 1937 *Bhārat meṁ pragatīśīl sāhitya kī āvaśyaktā* (“La necessità di una letteratura progressista in India”) Chauhan giudica negativamente alcune delle principali del *background* storico letterario indiano. A cadere sotto la ‘scura’ di Chauhan sono anche esponenti della letteratura sanscrita, come Bhanubhatt e Kalidasa e, nel quadro della letteratura del periodo della prima età moderna, tutti gli autori facenti parte delle letterature regionali devozionali. Del resto, come nota R.V. Sharma nel saggio del 1955 su Shukla, oggetto della critica di Chauhan, intellettuale con tendenze “bolshevice” (*bolševik*), non sono unicamente gli autori appartenenti

Primario obiettivo di R.V. Sharma è dunque riqualificare e “rivalutare” (*punar mūlyānkan*) il pensiero di Shukla. Parallelamente, e ciò è fondamentale nel nostro studio, con un’operazione intellettuale per certi versi tipica del pensiero indiano antico¹³⁰, R.V. Sharma, rivalutando Shukla, ne attua anche una risemantizzazione del pensiero di fondo. Sebbene infatti lo studioso aderisca in gran parte alla visione estetica e storiografica di Shukla, questa, a sua volta, viene assimilata e assume significato proprio in funzione dell’ideologia marxista cui lui si richiama. Significativo per il nostro studio è sottolineare come gli autori e le opere devozionali oggetto delle critiche di Shukla, negli anni Venti e Trenta assumano dunque per R.V. Sharma una valenza ideologica e politica nuova, più vicina ai programmi del partito comunista e dell’associazionismo progressista, senza tuttavia che venga rescisso sotto diversi aspetti il legame con le categorie precedentemente mutate da Shukla.

Il contributo critico senza dubbio più importante fornito da R.V. Sharma allo studio della letteratura devozionale riguarda, come si diceva, l’approfondimento dell’opera di Tulsidas, di cui esso fornisce un’ampia disamina in due articoli, *Gosvāmī Tulsīdās aur madhyakālīn Bhārat* (“Gosvami Tulsidas e l’India medievale”) del 1944 e *Tulsī sāhitya kā sāmānt virodh mūlyā* (“La valenza antifeudale dell’opera di Tulsi”), edito presumibilmente tra il 1951 e il 1953¹³¹. Il primo dei due studi è ancora fortemente legato alla tematica politica e

alla letteratura indiana classica, ma anche diversi autori non indiani, quali, ad esempio, esponenti della letteratura inglese come Shakespeare, Marlowe etc. (Śarmā R.V. 1955: 303).

¹³⁰ Nel quadro della letteratura in lingua sanscrita, specialmente nel quadro della speculazione di tipo filosofico, l’operazione intellettuale volta al commento delle opere che fanno parte della tradizione cui si ricollegano i distinti autori ha come scopo precipuo quello di risemantizzare secondo nuove prospettive quanto è stato già detto. In un certo qual modo è proprio la capacità da parte di un testo – specialmente nel caso dei *sūtra*, che di per sé sono ermetici e oscuri – di essere commentato e quindi in un certo qual senso ‘tradito’ dall’opera del suo commentatore, a consentire non solo la sopravvivenza del testo stesso, ma anche e soprattutto l’approfondimento dei differenti percorsi che esso, in forma embrionale, indica (Torella 2008: 11-24).

¹³¹ Tutti i saggi raccolti nel volume *Pragatīśīl sāhitya kī samasyāem* (“I problemi della letteratura progressista”), importante testimonianza dei dibattiti ideologici che hanno luogo in ambito letterario hindi negli anni che seguono l’indipendenza indiana, vengono elaborati in un arco di tempo che si snoda, approssimativamente, dal 1951 al 1953. Probabile che il saggio summenzionato su Tulsidas venga pubblicato proprio nel 1951 e che costituisca, pertanto, una

culturale della fase anteriore all'indipendenza e rileva posizioni critiche ancora incerte rispetto al valore ideologico da attribuire all'opera del poeta *sagun*¹³²; il secondo saggio invece appare invece più significativo e costituisce una *summa* del pensiero critico e ideologico di R.V. Sharma:

Ci sono due risme di scrittori che hanno contribuito a impoverire l'analisi della letteratura di Tulsi. La prima è costituita da coloro i quali ritengano che Tulsi, con la scrittura del *Rāmcāritmānas* abbia inteso difendere la religiosità hindu dall'attacco della religiosità islamica e che, tramite la descrizione delle gesta di Rama e Sita, egli abbia consacrato i valori ideali su cui si fonda la società e la cultura hindu. Esiste poi una seconda categoria di critici letterari i quali ritengono che Tulsidas, nel periodo storico in cui il sistema religioso fondato sul *varṇāśrama dharma* si stava sgretolando e stava andando a pezzi, si sia battuto in una strenua difesa dell'ideologia fondata su questo sistema e, così facendo, abbia teorizzato quale ideale la subordinazione della donna e abbia intorpidito la coscienza del popolo facendo ingerire a quest'ultimo l'oppio della devozione religiosa. [...] Entrambe le categorie di critici, nonostante il sentimento di rispettosa devozione solitamente tributatogli, arrivano però alla medesima conclusione, e cioè che Tulsidas, in virtù del carattere oramai antiquato del proprio pensiero, sia stato fautore di una cultura arcaica di tipo feudale e che, perciò, il suo pensiero risulti insufficiente alla costruzione della cultura nazionale odierna – ovvero alla costruzione di una cultura eterogenea, di cui facciano parte anche i musulmani e hindu sia di casta alta che di casta bassa. Entrambe le categorie di critici privano perciò la popolazione indiana e, in particolar modo, quella parlante in lingua hindi, dell'eredità culturale indiana. Possono tali concezioni esser definite come scientifiche? Si può affermare con certezza che esse curino gli interessi della popolazione, o che possano contribuire in qualche modo allo sviluppo della nostra cultura nazionale?¹³³

risposta dello studioso alle accuse mossegli da N. Singh e dagli studiosi più vicini alla 'scuola critica' di H.P. Dvivedi.

¹³² In quest'opera gli intellettuali cui più frequentemente si riferisce R.V. Sharma sono R.C. Shukla e, nel quadro degli studi in lingua inglese, Tarachand, studioso di punta dell'*establishment* culturale che gravita intorno a Nehru e autore di diversi studi sulla storia della cultura indiana. L'interesse di R. V. Sharma è rivolto in particolare allo studio di Tarachand *Influence of Islam on Indian Culture* (1922), nel quale le autrici e gli autori della letteratura indiana vengono classificati in due gruppi: quelli con un'attitudine più "radicale" (*radical*), quale, fra gli altri, anche Kabir, e quelli con tendenze "conservative" (*conservative*). Tulsidas, che non viene collocato da Tarachand in alcuna delle due correnti, rappresenta al contrario per R.V. Sharma, già in questi anni, una figura di riferimento del pensiero progressista indiano. Tuttavia, diversamente dal saggio degli anni Cinquanta, qui lo studioso non utilizza con riferimento al poeta alcuno slogan che rinvii espressamente a indirizzi politici specifici (Śarmā R.V. 1943: 88-101).

¹³³ *Do tareh ke lekhakom ne Tulsī-sāhitya ke mūlyānkan ko bahut āsān banā diyā hai. Pahlī tareh ke lekhak ve haiṁ jo samajhte haiṁ ki Tulsīdās ne Rāmcāritmānas likhkar Islām ke ākrmaṇ se hindū dharm kī rakṣā kar lī aur Rām, Sītā ādi ke caritrom dvārā hindū samāj aur hindū samskṛti ke liye amar ādarśom kī pratiṣṭhā kar dī. Dūsarī tareh ke ālocak ve haiṁ jo samajhte haiṁ ki Tulsīdās ne varṇāśram dharm ke bhinn-bhinn hone ke samay phir brāhmaṇvād kā samarthan kiyā, nārī kī paradhintā ko ādarś ke rūp meṁ rakhā aur jantā ko bhaktirūpī aphīm kī ghūṁṁī dekar sulā*

R.V. Sharma intende dunque confutare la posizione dei pensatori – siano essi legati al pensiero marxista o connessi all’associazionismo hindu – che identifichino il pensiero di Tulsidas unicamente con la campagna per la difesa dell’“ideologia facente capo al sistema castale” (*varṇaśramvād*) (*Ibidem*). Tra gli intellettuali progressisti, oltre al già citato Chauhan, fautori di questa posizione sono anche il buddhista Kausalayan e gli intellettuali legati all’*establishment* nehruviano; basti ricordare S. K. Chatterjee, che, nel saggio *Tulsīdās aur hindū saṃskṛti* (“Tulsidas e la cultura hindu”) del 1951, qualifica Tulsi – questa volta però con tono eulogico – quale principale paladino della lotta intrapresa dalla comunità hindu per la salvaguardia della propria tradizione culturale e politica¹³⁴. Numerosi sono anche gli intellettuali legati all’associazionismo hindu che, pur partendo da modelli ideologici lontani da quelli del *Congress*, pervengono a conclusioni per certi versi analoghe.

R.V. Sharma, pertanto, discostandosi sia da questi pensatori che da H.P. Dvivedi e N. Singh, più moderati nelle loro posizioni, intende recuperare i valori “antifeudali” (*sāmāntvirodh*) di Tulsidas, il cui pensiero è ancora di centrale importanza per il CPI nei programmi “anti imperialistici” (*sāmrajyādī*) avversi al *Congress* e alle realtà politiche e culturali ad esso affiliate (166-167).

diyā. [...] Donoṃ tareh ke ālocak – śraddhā ke bāvjūd – ek hī natīje par pahūmte haiṃ aur vah yah ki Tulsīdās jarjar hotī huī sāmāntī saṃskṛti ke poṣak the, isaliye āj kī jāṭī saṃskṛti ke nirmāṇ meṃ ‘ūñcī’ jāṭī aur ‘nīcī’ jāṭī hinduoṃ, musalmānoṃ ādi kī milī-julī saṃskṛtike nirmāṇ meṃ - unkī vicardhārā koī madad nahīṃ de saktī. Donoṃ ki tareh ke ālocak bhārtīy jāṭā ko – khāskar hindī bhāṣī jāṭā ko – Tulsīdās kī sāmāntīk virāsat se vañcit kar dete haiṃ. Kyā is tareh kī dharaṇaṃ vaijñānik haiṃ? Kyā ve jāṭā ke hit meṃ, hamārī jāṭī saṃskṛti ke vikās ke hit meṃ haiṃ?

¹³⁴ Il discorso, pronunciato originariamente da S. K. Chatterjee all’Università *Viśva Bhāratī*, è tradotto in lingua hindi e pubblicato sulla rivista *Rāṣṭrīy bhāratī* nel 1951. Nell’articolo lo studioso afferma, in merito alla poetica di Tulsidas, “Insieme alla propria devozione egli perseguiva con zelo infinito la salvaguardia della società e il suo grande poema dal nome *Rāmcaritmānas* fu l’esito dei suoi sforzi e di questo stesso sentimento devozionale; la corrente da lui originata ha mantenuto vivida e potente l’immagine della gente hindu dell’India settentrionale e ne indica le gesta in quanto esse sono la luce prodotta dall’ideale delle sette virtù sociali.” (Chatterjī S. K. 1951: 485).

Come si è potuto ricondurre Tulsidas, autore tradizionalmente associato dalla critica letteraria hindi del periodo coloniale e postcoloniale ai valori della comunità hindu, ad una facies ideologica esteriormente tanto distante da lui quale è quella marxista? Per rispondere a tale domanda bisogna considerare *in primis* l'importanza dell'assimilazione operata da R.V. Sharma 'ai danni' di Shukla. Opinione di R.V. Sharma è che quest'ultimo, contrariamente a quanto comunemente affermato, non abbia mai inteso attribuire alla figura e al ruolo di Tulsidas una valenza propriamente religiosa: la centralità che è riconosciuta al poeta *sagun* nel canone è riconducibile piuttosto o almeno prioritariamente, alla rilevanza del ruolo culturale da lui svolto nel quadro dei processi economici e politici che hanno portato alla modernizzazione e all'unificazione della nazione indiana (1955: 94-113). È infatti fuori dubbio per R.V. Sharma che l'adesione di Tulsidas alla religione, considerata dal marxismo "oppio" (*aphīm*) per sedare le istanze rivoluzionarie, rappresenti unicamente una "facciata" (*āvaran*)¹³⁵ di cui egli, in guisa di *captatio benevolentiae*, si è servito al solo scopo di avvicinare l'India settentrionale ai programmi politici da lui perseguiti.

Due sono i temi interconnessi anche con la società e la politica indiana contemporanea che si riverberano nell'analisi critica di R.V. Sharma. Il primo riguarda il rapporto politico e ideologico che Tulsidas instaura con le classi sociali poste ai margini del sistema castale. Questo tema, come sottolinea lo studioso nell'articolo, è ancora di cruciale importanza nell'India postcoloniale, in cui numerose comunità *dalit*, nonostante gli *slogan* riformisti proclamati in questi anni dal *Congress* (Gehlot 1993: 382-387), sono discriminate culturalmente e politicamente non meno che durante il periodo della prima età moderna e, successivamente, durante la fase coloniale. Diversi studiosi infatti, sulla traccia di

¹³⁵ Questa concezione potrebbe apparire in contraddizione con la visione ideologica del critico. Del resto, è lo stesso R.V. Sharma, in diversi passaggi dell'opera, ad avvertire la necessità di spiegare la ragione di tale posizione. Tesi fondamentale di R.V. Sharma è che la visione storiografica marxista, segnatamente in relazione all'approfondimento di temi riguardanti la letteratura della prima età moderna, possa riconoscere alla religione, in determinate condizioni, un ruolo di promozione dello sviluppo della società in senso progressista e antifeudale.

quella che lo studioso definisce “l’ideologia gandhiana” (*gandhīvād*), sono portati a focalizzare la propria attenzione critica esclusivamente sui passi del *Rāmcaritmānas* e di altre opere del *corpus* di Tulsidas in cui si rintracci un ideale sociale gerarchico e maschilista, fondato sulla sistematica esclusione dei fuoricasta e delle donne (164).

È soprattutto nell’*Ayodhyā khaṇḍa* e nell’*Uttara khaṇḍa*, considerati generalmente i più ‘politici’ tra i capitoli dell’opera¹³⁶, che, nota lo studioso, devono essere identificati i versi da cui discenderebbe tale interpretazione – a suo dire reazionaria – di Tulsidas. In queste sezioni sembrerebbe similmente essere enfatizzato ed elevato a valore ideale il rapporto di soggezione e sudditanza dei fuoricasta nei confronti dei brahmani. Di frequente ricorre l’apprezzamento che li qualifica come esseri “deformi” (*ati adharūp*), più vicini agli animali che propriamente al genere umano (172). Eppure, sottolinea R.V. Sharma, ciò denoterebbe non un’intima adesione a un’ideologia settaria e conservatrice quanto piuttosto la necessità ‘storica’ per Tulsidas di uniformarsi ai caratteri del periodo in cui vive. La sua aspirazione più autentica, infatti, è quella ad una società in cui le differenze religiose tra i differenti *varṇa* vengano superate da un modello politico più progressista e “popolare” (*janvādī*) veicolato dall’azione ‘civilizzatrice’ di Rama (185).

Nel momento in cui Rama visita la città di Chitrakut non si dimentica di menzionare né i Kol né tantomeno i *kirāt* [...] per comprendere il progressismo di Tulsidas basterebbe ricordarsi del timore suscitato ai tempi degli imperatori Mughal da queste popolazioni, che venivano catturate e rivendute a Kabul e del fatto che, ai tempi dell’impero

¹³⁶ Karpatri, in particolare nel saggio *Marksvād aur Rāmrajya*, cita spesso i versi tratti da questi *khaṇḍ*, da lui considerati nevralgici per la comprensione del pensiero politico di Tulsidas e, al tempo stesso, per la confutazione delle interpretazioni propugnate da intellettuali e politici interessati all’assimilazione dei valori di Tulsidas a quelli del pensiero progressista. È possibile dunque ipotizzare che Karpatri, quando contesta al pensiero marxista la tendenza a ‘utilizzare’ i testi della tradizione letteraria hindu in modo improprio, si riferisca anche a intellettuali e critici letterari come R.V. Sharma. Per un approfondimento si consulti soprattutto: Karpātrī (1957: 614-617).

britannico, vennero etichettate in numero di milioni come criminali¹³⁷. Ma fu soprattutto in relazione allo status dei *kevaṭ* e dei *niṣād* che Tulsidas mostrò nel modo più esemplare come anche le persone appartenenti a queste caste ‘basse’, in virtù del sentimento da esse provato nei confronti di Rama, potessero conseguire lo status di Bharata e Lakshmana.¹³⁸

(171)

Emblematica rispetto alle finalità ideologiche dello studio è l’interpretazione critica del passaggio del *Rāmcaritmānas* in cui si afferma che “tutti svolgono i propri doveri sul Rajaghat, e tutti i membri dei quattro *varṇa* ivi svolgono le proprie abluzioni.” (*rājaghaṭ sab vidhi sundara bara majjahim tahām bara cāriu nara*) (172). Sono questi i versi che R.V. Sharma invoca per confutare l’interpretazione “classista” del pensiero di Tulsidas; da essi lo studioso marxista desume, oltre al carattere democratico e antifeudale del poeta, anche la sua aspirazione alla fondazione di una identità ‘nazionale’ condivisa di cui facciano parte gruppi sociali e culturali eterogenei (*Ibidem*). Tuttavia, nonostante il carattere indubbiamente controverso e ambiguo dell’interpretazione di R.V. Sharma, ancora oggi alcuni studiosi convengono con lui nel riconoscere all’opera di Tulsidas una funzione, se non di promozione di istanze democratiche, sicuramente di impulso però a un processo di dinamismo sociale nell’India del XVI secolo¹³⁹.

¹³⁷ Con riferimento alle leggi miranti a criminalizzare queste comunità di fuoricasta, il critico si richiama principalmente al *Criminal Tribes Act* del 1871 e ad una serie di altri atti emanati a cavallo tra il XIX e il XX secolo dall’Impero britannico allo scopo di regolarne l’attività.

¹³⁸ *Jab Rām Citrakūṭ pahum̐cte haiṁ, tab Tulsīdās kol kirātoṁ ko nahīm bhūlte [...] jab āp yād kareṁge ki mugal bādsāhoṁ ke zamāne meṁ in kolkirātoṁ kā ākheṭ hotā thā aur jo pakre jāte the, ve Kābul meṁ bec diye jāte the aur bṛiṭīś sāmrajyād ke śasan meṁ lakhoṁ kī tādād inheṁ jarāyām peśā karār diyā gayā, tab Tulsīdās kī pragatīśīltā samajh meṁ āyegī. Kevaṭ aur niṣad ke prasaṅg meṁ Tulsīdās ne viśeṣ rūp se dikhlāyā hai ki ye ‘nicī’ jāṭī ke log Rām ko pyār karke Bharat aur Lakṣmaṇ kā darjā pāte haiṁ.*

¹³⁹ Proprio in merito a tale questione sostiene Giorgio Milanetti come: “L’enfasi proselitista, se così si può dire, del *Rāmcaritmānas* è un elemento che distingue piuttosto nettamente il poema medievale dall’originale sanscrito, e che diventa ancor più significativo se collocato nel suo contesto storico. L’epoca di composizione dell’opera di Tul’si Das, alla fine del sedicesimo secolo, coincide infatti con un periodo di forte espansione e ampia riorganizzazione interna del potere musulmano in India, allora incarnato dall’impero Mughal retto da Akbar (m. 1605) e Jahangir (m. 1627).” (2003: 104)

Non meno controverso da un punto di vista ideologico è l'altro tema di cui si occupa R.V. Sharma nel proprio saggio, ovvero la rappresentazione nell'opera di Tulsidas dei diritti socioculturali della donna indiana. L'interesse per questo tema trova un riscontro puntuale nel lungo e intenso dibattito che, agli inizi degli anni Cinquanta e a seguito dell'ingresso in politica del RRP, si svolge all'interno della sfera pubblica hindi in merito alla liceità o meno delle riforme promosse dal Congress riguardanti lo status della donna indiana. Leggi come l'*Hindu Adoptions and Maintenance Act*, l'*Hindu Succession Act*, l'*Hindu Minority and Guardianship Act* e, soprattutto, l'*Hindu Marriage and Divorce Act*, concepite specialmente al fine di tutelare i soggetti giuridici considerati, come la donna, privi di tutela, vengono aspramente criticate sul piano dottrinario dagli ideologi dell'associazionismo hindu (Sinha 2012: 186-202; Som 1994: 179-180, Subramanian 2010: 781). Le idee espresse a questo riguardo da Karpatri nel saggio *Hindūkoḍbil pramāṇ kī kasauṇī par* ("Circa l'esame dell'autorevolezza dell'*Hindu code bill*") divengono dunque parte integrante del dibattito pubblico e sollecitano anche gli intellettuali progressisti, sia con studi critici che in ambito letterario, a contestarle e confutarle risolutamente (Zolli 2008: 15-16). Alla luce di ciò appare pertanto di particolare pregnanza la riflessione di R.V. Sharma sull'opera di Tulsidas, nel quale lo studioso - forzando l'interpretazione di alcuni versi del poeta - riconosce in lui il precursore anche delle lotte per l'emancipazione femminile in India:

Tulsidas, che non attribuisce alcun diritto di superiorità all'uomo, insegnò ad entrambi come si adempie ai propri doveri coniugali. Purtroppo coloro i quali credono nella superiorità dell'uomo si arroccano nella bieca difesa dei versi in cui le donne vengono rappresentate come zoticone [...]. Del resto anche nella società odierna le donne vengono private dei propri diritti. Lo stato di subalternità in cui vivono non permette loro di essere felici. Si è cercato, spesso ricorrendo ad argomentazioni miranti a mitigare lo stato di cose, di dimenticare di questa realtà, ma non ci si dovrebbe mai scordare lo stato di subordinazione in cui esse vivono.¹⁴⁰

¹⁴⁰ *Is tareh puruṣ ke viśeṣādhikāroṃ ko na mān kar Tulsīdās ne donoṃ ko samānrūp se ek ho brat pālne kī ādeś diyā thā. Lekin viśeṣādhikār valoṃ ne ḍhol gamvār. [...] Vartamān samāj meṃ bhī*

Le parole di R.V. Sharma, specialmente in questa sezione del saggio, tradiscono la finalità politica dello studio: il riconoscimento infatti del pensiero originario di Tulsidas, non ostile, a suo dire, ma piuttosto favorevole all'emancipazione della donna indiana, è strumentale alla battaglia ideologica contro "alcune specifiche personalità che si sono arroccate nella cieca difesa dei versi in cui le donne vengono rappresentate come incolte."

Come collegare, a conclusione del nostro *excursus*, il pensiero di R.V. Sharma con quello più moderato di N. Singh o quello "bolscevico" di Chauhan? La nostra idea è che questi autori, pur seguendo percorsi differenti, abbiano perseguito in questa fase storica il medesimo fine ideologico: contrastare il *Congress* da un lato e le tendenze espansionistiche dell'associazionismo hindu dall'altro. Tra gli intellettuali marxisti attivi in questo periodo R.V. Sharma si rivela come il più interessato a un 'braccio di ferro' ideologico e dottrinario con gli esponenti del pensiero hindu e, in particolar modo, con Karpatri. Verosimile e affascinante è l'ipotesi che avvicina R.V. Sharma, nella propria rappresentazione della figura e dell'opera di Tulsidas, all'*exemplum* di mistici degli anni Venti del XX secolo come Baba Ramchandra; essi, pur confermando la propria fedeltà ai valori iconografici di Rama, hanno sviluppato infatti e dato attuazione in ambito sociale alle possibilità rivoluzionarie e radicali del pensiero di Tulsidas. Le profonde contraddizioni di tipo teoretico riscontrate nell'approccio critico di R.V. Sharma connotano altresì in senso più generale il pensiero critico degli intellettuali legati alla AIPWA e al movimento letterario *pragatīvād*. Benché interessante e senza dubbio innovativa sul piano politico e ideologico, l'idea di promuovere, con gli studi critici, le istanze delle comunità *dalit* e delle donne - soggetti giuridici, nonché storico letterari fino a quel momento parzialmente ignorati negli studi sulla letteratura della *bhakti* - non è esente infatti da

ambiguità: alla base di tale operazione sembrerebbe permanere infatti l'adesione – non sempre pienamente consapevole – alle categorie di fondo dell'ideologia nazionalista che ispira il pensiero di Shukla. Condivisa da questi studiosi, pur appartenenti a generazioni differenti, è infatti l'idea dell'onnicomprendività dell'opera di Tulsidas al cui interno a loro parere si rispecchiano – a volte con una accezione positiva, altre con una più oscura e negativa – i principali pregi e i difetti della nazione indiana contemporanea. Non meno evidente e significativa, come sottolinea anche N. Singh nel proprio saggio, la tendenza degli studiosi marxisti a codificare categorie eccessivamente formalistiche, che essi utilizzano indistintamente nella trattazione di temi anche molto differenti tra loro. Tali contraddizioni, come vedremo meglio in seguito, non connotano unicamente gli studi critici e storiografici, ma si riflettono in una qualche misura anche sulla produzione letteraria hindi del periodo postcoloniale, dove i valori e i simboli legati alla letteratura devozionale vengono usati similmente per confutare i confini – siano essi politici, culturali o religiosi – della nazione da un lato e per riaccreditarli sotto differenti vesti ideologiche e politiche dall'altro.

Tutti questi elementi sono rintracciabili in parte nelle parole conclusive del saggio di R.V. Sharma, con cui lo studioso, nel ribadire il valore antifeudale di Tulsidas, palesa, oltre che la propria adesione al pensiero nazionalista, anche il carattere parzialmente manierista e formale delle critiche da lui mosse all'amministrazione nehruviana, rea di aver tradito le categorie sociali subalterne cui l'opera e il pensiero di Tulsidas si rivolgerebbe:

Non c'è alcuna necessità di perdonare a Tulsi i limiti storici che gli abbiamo riconosciuto. Bisognerebbe piuttosto esser orgogliosi di lui, credere fermamente nella fierezza della nazione in cui egli nacque, e bisognerebbe altresì indignarsi per il fatto che i suoi discendenti vivano in una delle nazioni più sottosviluppate, disunite, povere e sfruttate del mondo. Non bisognerebbe assumere alcun contegno di neutralità nei confronti del sistema sociale che fece vivere infiniti travagli a questo poeta. L'unità popolare sia la nostra arma, la lotta sia il nostro percorso, e nostra finalità sia costruire una società in cui non si alzino

bhulāvā diyā jātā hai lekin uskī dāsātā dhamkī nahīm jā saktī.

più le mani verso il cielo sperando in un Dio ineffabile rimanendo però indifferenti allo sfruttamento e alle discriminazioni subite dall'essere umano.¹⁴¹

(186)

III.9. Al di fuori degli studi accademici: la riflessione su Kabir e Tulsidas nel quadro della letteratura hindi degli anni Cinquanta e Sessanta.

Non differentemente da quanto avvenuto negli anni Venti e Trenta, anche nel periodo postcoloniale numerosi sono gli studiosi che, in modo più o meno continuativo, sono interessati all'analisi critica delle autrici e degli autori devozionali. I già menzionati scrittori e intellettuali Raghav e Muktibodh esprimono nei propri studi critici e storiografici un interesse specifico nei confronti di Kabir e Tulsidas. Tuttavia le loro indagini, benché rivelatrici degli orientamenti ideologici dei due studiosi, non ci aiutano a chiarire ancora con esattezza se e per quale ragione il rifacimento critico dell'opera di tali autori sia finalizzato a dare fondamento estetico ai *trend* della letteratura hindi postcoloniale. Uno spunto, però, lo offre Muktibodh, il quale, nella sezione iniziale dell'articolo *Madhyakālīn bhakti āndolan kā ek pahlū*, suggerisce una interessante riflessione sul legame che unisce Kabir alla cultura e alla società indiana contemporanee:

Di tanto in tanto mi chiedo: per quale ragione Kabir, gli altri poeti appartenenti alla comunità *nirguṇ* e alcuni altri *sant* provenienti dal Maharashtra ci appaiono oggi tanto più attuali rispetto a Tulsidasji? Forse che la ragione di ciò è la popolarità riscossa da Tulsidas nella fazione in assoluto più integralista dal punto di vista religioso della sfera letteraria hindi, che si serve delle intuizioni e dell'armamentario intellettuale di quest'ultimo per combattere lo spirito e il pensiero moderno?¹⁴²

¹⁴¹ *Tulsī kī itihāsik simāom kī bāt karke maṛṛ māngne kī zarūrat nahīm hai. Zarūrat hai Tulsī par garv karne kī, is bāt par dṛṛh viśvās karne kī ki jis jāti ne Tulsī kī santān āj saṁsār kī sabse pichṛī huī, bikhrī huī, nirdhan aur dalit jātiyom meṁ se hai. Jis sāmāntī vyavasthā ne Tulsī jaise saḥṛday kavi ko apār kaṣṭ diye the, uskī taraf kabhī taṭasth na rahnā cāhiye. Jantā kī ektā hamārā astr ho, saṅgharṣ hamārā mārg aur esā samāj hamārā lakṣya ho jismem pīṛit aur apmānit manuṣya ko hatās hokar rahasyamay daiv kī taraf fir haṭh na uṭhānā pare.*

¹⁴² *Mere man meṁ bār-bār yah praśn uṭhtā hai ki Kabīr aur nirguṇ panth ke anya kavi tatha ke kuch mahārāṣṭrīy sant Tulsīdāsji kī apekṣā adhik ādhunik kyom lagte haiṁ? Kyā kāraṇ hai ki hindī kṣetr meṁ jo sabse adhik dhārmik rūp se kaṭṭar varg hai, unmeṁ bhī Tulsīdāsji itne lokpriy haiṁ ki unkī bhāvnāom aur vaicārik astroṁ dvārā, vah varg āj bhī ādhunik dṛṣṭi aur bhāvnāom aur se saṅgharṣ kartā hai?*

Tuttavia, la domanda posta da Muktibodh nella sezione introduttiva del proprio articolo rimane aperta. Poche righe più avanti infatti lo studioso la glissa e passa direttamente ai contenuti del proprio articolo, incentrato sul confronto ideologico tra Kabir e Tulsidas, i due principali poeti devozionali. L'articolo però, a nostro parere non casualmente, verrà inserito da Nemichandra Jaina, curatore dell'opera *omnia* di questo poeta del 1988, all'interno della raccolta di saggi *Nayī kavitā aur uskī prṣṭbhūmi* ("Nayī kavita e il suo retroterra"); i due poeti vengono considerati dunque parte del "retroterra" (*prṣṭbhūmi*) del movimento poetico d'avanguardia *Nayī kavitā* ("La nuova poesia"), sorto nella prima metà degli anni Quaranta del XX secolo,¹⁴³ dalle 'ceneri' del movimento *chāyāvād* (Dave 1979: 62-63; Tripathi B. 2011: 258; Tripathi H. 2003: 998). Muktibodh non è l'unico autore, impegnato in una produzione lirica, a sottolineare nei propri saggi la "modernità" (*ādhuniktā*) dell'opera di Kabir. Una risposta alla domanda aperta di Muktibodh può essere anzi ravvisata in Dinkar. Questi, nel saggio *Ādhuniktā aur Bhārat dharm* ("La modernità e la religiosità dell'India"), evidenzia come, specialmente negli anni in cui il dibattito sull'*Hindu Code Bill* diviene più intenso, la preferenza espressa dalle scrittrici e dagli scrittori contemporanei per l'uno o l'altro autore della tradizione costituisca un indizio rivelatore dell'indirizzo ideologico di ciascuno. Difatti, scrive Dinkar:

¹⁴³ L'atto di nascita di questo movimento letterario è dato dalla pubblicazione nel 1943 della raccolta *Tār Saptak* ("Il settetto illustre"), contenente le liriche di sette autori, piuttosto eterogenei tra loro sia sul piano estetico e formale che su quello più propriamente ideologico. Particolarmente rilevante è la presenza tra di essi del poeta Agryea, che cura anche l'introduzione a tale raccolta. In nuce l'idea di raccogliere i contributi "sperimentali" (*prayogśil*) della letteratura hindi viene sviluppata nel 1941, nel corso della *Akhil Bhārtīy Lekhak Sammelan* tenutasi a New Delhi (1943: 5) Gran parte degli autori che contribuiscono a tale raccolta sono anche strettamente connessi con le attività della AIPWA: tra di essi R.V. Sharma – che successivamente abbandonerà la produzione poetica – e Muktibodh sono gli autori che risulta più vicino ideologicamente alle posizioni del CPI. Gli altri autori, tra cui lo stesso Agryea, manifestano invece, sin dalle opere contenute in questa raccolta, l'aspirazione ad abbandonare l'ideologia marxista.

“La nuova India ha rifiutato quale proprio fondamento il sistema *varṇaśrama* prescritto da Manu, Śaṅkarācārya e Tulsidas e ha instaurato la propria coscienza sulla filosofia di vita e l’ispirazione intellettuale offerte da Buddha, Kabir e Ramohan Roy.”¹⁴⁴

(cit. in Kamleśvar, 1966: 9)

Queste affermazioni, come già visto, non esprimono tuttavia fedelmente il pensiero delle scrittrici e degli scrittori progressisti di questo periodo: non differentemente da R.V. Sharma in campo critico, Dinkar rifiuta in ambito letterario l’idea preconcepita di una netta separazione ‘ideologica’ tra Kabir e Tulsidas. Del resto lo stesso Dinkar, noto per la scrittura di poemi ispirati agli *itihāsa* classici cari alla dottrina hindu¹⁴⁵, è anche autore di saggi, come *Samskṛt ke cār adhyāy* (“Quattro studi sulla cultura”) del 1955, in cui si professa estimatore del pensiero e dell’opera di Tulsidas. Una coerente e lucida riflessione sul rapporto intercorrente tra i poeti della letteratura devozionale e quelli della letteratura hindi della fase contemporanea e postcoloniale è offerta invece da Kamleshvar, autore di punta del filone letterario *naṇī kahānī*. Non differentemente dalle autrici e dagli autori di ispirazione progressista, anche in questo filone si rileva un interesse per l’approfondimento di temi connessi alla vita sociale e politica indiana. Altrettanto peculiare della *naṇī kahānī* è anche la propensione ad approfondire temi più propriamente esistenzialistici, che rispecchino i sogni e le angosce della classe medio borghese indiana del periodo postcoloniale (De Brujn 2017; Harder 2017; Mani 2019). È questa categoria sociale, scrive Kamleshvar nel saggio *Naṇī kahānī kī bhūmikā* (“Introduzione al nuovo racconto”) del 1966, a farsi portavoce della disillusione e dei sentimenti di insoddisfazione nei

¹⁴⁴ Manu, Śaṅkarācārya aur Tulsīdās ādī ke varṇaśram dharm ko samāj kī ādhārbhūmi na mānkar naye Bhārat ne Buddh, Kabīr aur Rājā Rāmmohan Rāy ādī ke jīvan-darśan aur vicār-strot se apne mānas kā nirmāṇ kiya hai aur deś kā saṁvidhān is badlī huī man:sṭhiti ko hī rekhānkī aur udghoṣit kartā hai.

¹⁴⁵ Di questo autore l’opera più importante degli anni Cinquanta è il *Rāsmirathī* (“Auriga di raggi”), del 1952, ispirata ai fatti narrati nel *Mahābhārata*. Non si tratta dell’unica reinterpretazione di questo tema mitologico in questi anni: ricordiamo anche *Andhā yug* (“L’età della cecità”), del 1953, di Dharmvir Bharati, e *Eklavya*, del 1958, di Ramkumar Varma. Per un approfondimento dei vari usi del *Mahābhārata* nella letteratura hindi degli anni Cinquanta si consulti: Sharma C. (2017, tesi non pubblicata: 117-193).

confronti dei valori, ad un tempo politici e culturali, che avevano ispirato il movimento di indipendenza indiana negli anni Venti e Trenta¹⁴⁶. Le ragioni ideologiche che conducono a tale disaffezione sono molteplici: dal tema più prettamente politico della contestazione alle politiche del *Congress* nel periodo che segue all'indipendenza, alla constatazione dei drammatici effetti psicologici, sociali e culturali delle emigrazioni che seguono alla *Partition* dal Pakistan. Il termine usato da Kamleshvar per definire questo sentimento di disaffezione nei confronti degli ideali nazionalisti è *mohbhaṅg* (“disillusione”), il cui significato socioculturale e filosofico viene suggestivamente spiegato dallo stesso autore nel suo saggio:

Dovemmo fronteggiare una generazione asservita, diffusasi nei più disparati dipartimenti e uffici burocratici. Tale generazione, che aveva vissuto in uno stato di sudditanza per l'intera propria esistenza, si era diffusa in tutti gli uffici del paese. Profondamente leale agli inglesi, essa è ancora in carica e l'intero paese deve pagare il naturale scotto di ciò. In ambito politico, improvvisamente, si sono manifestate sull'intero corpo della nazione ulcere come la corruzione, l'egoismo, il nepotismo, il classismo e dappertutto si è diffuso un maleodorante odore di pus, carne avariata e sangue rappreso. Questa è la condizione tipica della disillusione.¹⁴⁷

(1966: 15)

Le parole di Kamleshvar, certamente icastiche e provocatorie, vengono dunque utilizzate per introdurre lo studio dei caratteri formali e ideologici delle opere di autrici e autori vicini alla *nayī kahānī*, filone che però Kamleshvar, non riconoscendogli l'identità di vero e proprio movimento letterario, considera

¹⁴⁶ Spesso si rileva la tendenza da parte delle scrittrici e degli scrittori appartenenti a questo filone della letteratura hindi degli anni Cinquanta e Sessanta a rappresentare, talora adottando prospettive estetiche e formali che mirino a ‘disturbare’ il lettore, temi che tendono ad ampliare e a mutare radicalmente le tendenze degli anni Venti e Trenta del XX secolo. Una interessante innovazione riguarda, ad esempio, la rappresentazione in ambito letterario di temi connessi alla sessualità, che, in talune circostanze, tocca temi, come l'omosessualità, che erano quasi del tutto esclusi dalla letteratura del periodo coloniale (Dimitrova 2017:1-2; Harder 2017: 42-43).

¹⁴⁷ *Mahakmoṁ aur daphtarom ke star par vāstavik rūp se gulām pīrhī kā sāmṇā karnā paṛā. Ve pīrhī deś ke sabhī kām kājī daphtarom par chāī huī thī, jo sacmuc apne pūre astitv se gulām ban cukī thī. Aṁgrej-parast hukāmom kī yah gulām pīrhī āj bhī kartādhartā banī huī hai aur uskā sahaj phal deś ko bhognā paṛ rahā hai. Rājnītik kṣetr meṁ vyāpt bhrasṭācār, svārthprathā, bhāt-bhātījāvād, jātivād, prāntvād, jaise phoṛe rāṣṭr ke śarīr meṁ ekāek phūṭ paṛe aur cārom mavād, sarṭe māms aur gande khūn kī mahak bhar gayī. yah thā mohbhaṅg.*

piuttosto uno stile o sensibilità letteraria. Difatti, sottolinea Kamleshvar, questi intellettuali, pur veicolando il medesimo sentimento di disillusione, appaiono apparentemente alquanto eterogenei. Vengono associati da Kamleshvar alla sensibilità della *nayī kahānī* sia poeti progressisti come Muktibodh e Raghav che autori come Harishankar Parsai, maggiormente impegnati nel campo della “satira” (*vyāṅgya*); parimenti, accanto a opere che ripropongono stilemi e *topoi* tratti dalla letteratura classica, come quelle dei già citati Dharmvir Bharati e Dinkar, vi si possono trovare scrittori, come Phanishwarnath Renu, più versati nella rappresentazione dei fenomeni culturali e politici delle realtà rurali o comunque periferiche dell’India contemporanea (*Ibidem*). Quale relazione intercorre dunque tra i poeti della letteratura devozionale e la letteratura postcoloniale hindi? Kamleshvar, come a voler a chiarire l’indirizzo estetico e ideologico di questa generazione, introduce il proprio saggio con una digressione filosofica sulla valenza di Kabir e Tulsidas nella letteratura hindi del suo tempo:

Nel periodo che segue l’indipendenza l’India ha vissuto una fase di rinascita spirituale. L’indipendenza non è stata solamente di natura politica, ma ad essa era anche connesso il sogno di una rivoluzione di tipo intellettuale. Quando la democrazia ha concesso ad ogni individuo il diritto di voto, è stata data rilevanza anche alla libertà personale (non personalistica) e si è così iniziato a imprimere il marchio delle proprie personali domande sulle antiche legislazioni, i modi di pensare, le strutture sociali e i modelli etici. È stato allora che ogni falsa, obsoleta o decadente norma che si fosse cristallizzata e consolidata storicamente è stata messa da parte e la costituzione indiana ha dato una base ideologica a tale rinnovata struttura sociale. Dinkarji, in un suo saggio (La modernità e la religiosità dell’India) afferma che: “La nuova India ha rifiutato quale proprio fondamento sociale il sistema *varṇāśrama* prescritto da Manu, da Shankaracharya e da Tulsidas e ha instaurato la propria coscienza sulla filosofia di vita e l’ispirazione intellettuale offerta da Buddha, Kabir e Ram Mohan Roy”. Questa riflessione, che vale certamente per la dimensione sociale, può essere applicata anche alla sfera letteraria. La rivalutazione del nostro retroterra intellettuale è iniziato con l’approssimarsi dell’indipendenza; in questa fase di profondo sconvolgimento anche il devozionalismo qualificato e ortodosso di Tulsidas, nonostante l’idealismo che alimenta i suoi principi dottrinari e i suoi precetti sociali e nonostante la paura del Divino che esso ispira, sembrò del tutto insufficiente ... molto più meritevole apparve allora la devozione estetizzante di Surdas mentre, in assoluto, la voce più autorevole che emerse fu quella rivolta e autenticamente spirituale di Kabir. Tutto ciò non avvenne certo nel corso di una sola notte. Nel corso della storia il processo di rivalutazione dell’eredità culturale indiana non è mai cessato né invariata è rimasta la sua

intensità. La maggioranza degli hindu, almeno per quanto concerne gli abiti sociali che li connotano a livello collettivo, sembrerebbero seguire Tulsidas, ma la loro coscienza intellettuale parteggia per Kabir. Non c'è forse esempio più calzante di quanto la maggioranza della società indiana, per quanto legata apparentemente (let. 'nel corpo') alla tradizione, nel profondo del proprio spirito rimanga antitradizionalista.¹⁴⁸

(1966: 9-10)

La riflessione dello studioso, se analizzata alla luce del lungo *excursus* sulla critica letteraria da noi delineato, rileva con chiarezza l'orizzonte estetico, socioculturale e politico-ideologico cui egli intende fare riferimento e all'interno del quale intende 'schierarsi'. Differentemente dai critici letterari di orientamento marxista, Kamleshvar, che pure muove profonde critiche all'ideologia nazionalista, non sembra intenzionato ad aderire in modo rigido o settario al pensiero di un partito 'anti sistema' come quello comunista. Al contrario, il suo rifacimento del pensiero di Kabir e Tulsidas nasce da una posizione ideologica che, affine a quella socialista del *Congress* in questi anni, opera delle critiche 'dall'interno'. Intellettuale dell'*establishment* politico, Kamleshvar recupera la valenza spirituale e politica del rivoluzionario Kabir, autore che, difatti, incarna al meglio i sentimenti di disillusione e di scetticismo di questi anni: è lui che invita il cittadino contemporaneo a "imprimere il marchio delle proprie personali domande" (*apne apne praṣṇ cihn lagānā*) e a relativizzare i valori e i simboli

¹⁴⁸ *Svatantrtā-prāpti ke sāth hī deś kā vaicārik puṇarjanm huā thā. Āzādī keval rājñitik mūlya ke rūp meṁ svīkṛt nahīm huī thī, balki vicārom kī ek navkrānti kā sapnā bhī usse jurā huā thā. Loktantra ne jab vyakti-vyakti ko matdān kā adhikār diyā, to vāyaktik sattā (vyaktigat nahīm) ne apnī garimā kā anubhav kiya aur pūrātan vidhi-vidhān, vicār-paddhati, samāj-saṁracnā aur naitik pratimānoṁ ke āge apne-apne praṣṇ-cinh lagā diye. Uddhar itihās ke kram meṁ jo kuch jhūṭhā, vigalit, kuṇṭhit aur rūṭh thā, use asvīkār kiya gāyā aur bhārtiya saṁvidhān ne naye samāj kī saṁracnā kī vaicārik nīmṁ ḍālī. Dinkarjī ke ek lekḥ (ādhunikā aur Bhārat dharm) meṁ is sthiti aur vaicārik saṅkramaṇ kā viśad vivecan hai aur unhoṁne yah sahī hī kahā hai ki 'Manu, Śaṅkarācārya, aur Tulsīdās ādī ke varṇāśram dharm ko samāj kī ādharbhūmī na māṅkar naye Bhārat ne Buddha, Kabīr aur Rāmmohan Rāi ādī ke jīvan-darśan aur vicār-strot se apne mānas kā nirmāṇ kiya hai aur deś kā saṁvidhān is badlī huī man-sthiti ko hī rekhānkhit aur udghoṣit kartā hai.' Mānas saṁracnā ke dharātāl par yah bāt jitnī sahī hai, utnī hī yah sāhitya ke sambandh meṁ bhī prāsaṅgik hai. Āzādī ke nikaṭ āte jāne ke sāth-sāth hī apnī vicār sampadā kā punarmūlyāṅkan śurū ho gayā thā aur us gambhīr manthan meṁ kahīm Tulsī kī āstiktāvādī sākār bhakti, apne tamām sāmājik samketoṁ aur sambandhoṁ kī mahān ādarśātmaktā aur īśvarīya bhay ke bāvjūd aprāsaṅgik hoī dikhāī de rahī thī ... aur usse kuch adhik prāmāṇik svar Sūrdās kī*

religiosi, mitici e storico letterari che definiscono il retroterra culturale indiano; è lui che pone in discussione e decostruisce l'identità nazionale. Al contempo, però, proprio in ragione di questa dimensione *destruens*, egli è anche l'autore che ispira i valori laici e riformisti che alimentano da sempre, nel profondo, l'orientamento intellettuale indiano. Oltre che con quello di Kabir, forte è l'assonanza del suo pensiero, segnatamente in questo passo, con quello di critici come H.P. Dvivedi. Entrambi convergono sul fatto che il pensiero di Kabir sia intrinsecamente legato alle tendenze “rivoltose” (*vidrohī*) interne alla società indiana; concordemente denunciano il “conflitto interno” (*antar virodh*) tra “fede interiore” (*āsthāvād*) e “integralismo religioso” (*astiktavād*) – rispettivamente rappresentati da Kabir e Tulsidas – evidenziandone il carattere schizofrenico nonché dannoso, che ne nega l'appartenenza alla medesima eredità culturale (*Ibidem*). Un altro riferimento, forse meno esplicito, all'opera di H.P. Dvivedi è anche la breve, ma interessante osservazione critica su Surdas – cui H.P. Dvivedi dedica un saggio nel 1936 – nel quale Kamleshvar individua la matrice delle tendenze “estetizzanti” (*saundaryavādī*) della letteratura hindi postcoloniale¹⁴⁹.

Questo ritorno all'immagine di Surdas è, non meno della rivalutazione di Kabir, un altro importante elemento di innovazione: sia Shukla che le autrici e gli autori d'avanguardia degli anni Venti e Trenta lo avevano infatti posto in secondo piano rispetto a Tulsidas, considerandolo un autore immorale e ‘osceno’. La letteratura *nayī kahānī*, al contrario, come viene spesso sottolineato, sembrerebbe

nitānt saundaryavādī bhakti kā thā aur sabse adhik prāmāṇik svar ubharā thā āsthāvādī aur vidrohī Kabīr kā.

¹⁴⁹ Il riferimento alla dimensione estetizzante del pensiero di Surdas non è di per sé una grossa novità: sia Harishchandra che Shukla arrivano infatti alla medesima conclusione di Kamleshvar. Ciò che cambia tuttavia è l'orientamento etico e morale di fondo dell'analisi di Kamleshvar, il quale non scredita il concetto di ‘arte per arte’, ma gli riconosce grande rilevanza nel quadro dell'India contemporanea. A tal riguardo non è fuori luogo sottolineare come Kamleshvar, al pari di diversi altri esponenti della letteratura d'avanguardia degli anni Cinquanta e Sessanta, si dedichi alla sceneggiatura cinematografica dei suoi racconti. Talora – è il caso della rivisitazione cinematografica di *Badnām bastī* (“Il centro malfamato”) – i contenuti ritenuti eccessivamente trasgressivi e licenziosi lo faranno incorrere nella censura; altre volte invece collaborerà alla realizzazione di film di grande successo. Si pensi a *Pati, patnī aur vah* (“Il marito, la moglie e

in questi anni porre l'accento ed enfatizzare – spesso a scopo volutamente provocatorio – motivi letterari considerati dalle autrici e dagli autori dell'età coloniale come scabrosi, spesso connessi alla dimensione dell'eros, con particolare riguardo alla sessualità femminile o, ancora, all'amore tra persone dello stesso sesso (De Bruijn 2017: 65-76). Tutti questi temi vengono dunque introdotti *in nuce* da Kamleshvar nella sezione iniziale del proprio saggio al fine di mettere in discussione e relativizzare le categorie morali ed estetiche degli studi precedenti. Interessante è, ad esempio, il rifiuto da parte di Kamleshvar di adottare il termine *paramparā* per definire la rilevanza dei poeti devozionali nel quadro della cultura indiana. Certamente, si potrebbe obiettare, tale messa in discussione, sul piano estetico, morale e ideologico, dei valori che definiscono il retroterra culturale indiano non costituisce di per sé un superamento *tout court* dell'ideologia nazionalista. Eppure, come si rileva dalle parole di Kamleshvar su Kabir e sul senso di disaffezione e disillusione del periodo storico a lui contemporaneo, è lecito credere che egli riconosca proprio a questo *bhakta* – a prescindere dalla sua valenza nazionale – un ruolo centrale nella messa in discussione dei confini storico letterari che definiscono l'identità indiana.

III.10. Sankrityayan e la ricerca dell'eredità spirituale di Kabir e Tulsidas nella letteratura regionale contemporanea.

Riteniamo doveroso integrare il quadro delle interpretazioni critiche sull'opera di Kabir e Tulsidas fin qui delineato con un accenno più specifico al pensiero, per certi aspetti abbastanza originale, di Sankrityayan. Questi, pur muovendosi ideologicamente, come già detto nel precedente capitolo, entro le fila del pensiero progressista, a partire dagli anni Quaranta appare interessato ad un decentramento della cultura indiana che lo porta a distanziarsi da intellettuali più legati ad un modello politico e culturale centralizzato e unitario come

lei''), uscito nelle sale nel 1979 e riproposto, con una sceneggiatura parzialmente revisionata, nel 2019.

R.V. Sharma. Questo nuova prospettiva di analisi si palesa anche negli studi critici dedicati all'approfondimento delle autrici e degli autori legati alla letteratura devozionale. Sankrityayan, che promuove anche a livello editoriale l'opera di poeti indiani dell'India settentrionale scriventi in lingue locali, ritiene infatti che essi siano i depositari e, in definitiva, gli eredi dei valori socioculturali e ideologici delle autrici e degli autori devozionali della prima età moderna. Sono infatti proprio i vernacoli a offrire la dimensione più “autentica” (*sahaj*) di opere devozionali che solitamente vengono studiate e approfondite solamente sulla base dei loro caratteri formali: (1945: 41). Tuttavia per Sankrityayan, che anticipa la sensibilità moderna di studiosi contemporanei come Lutgendorf e Hess, l'operazione di selezione e raccolta delle testimonianze tratte dalla letteratura indiana contemporanea non è scevra di contraddizioni. Il rischio, scrive lo studioso, è quello di rendere tali testimonianze “cimeli da museo” (*myūziyam kī vastu*), sradicandole dalla loro matrice sociale, culturale e ideologica originaria (*Ibidem*). Perciò, come sottolinea lo studioso nella relazione programmatica presentata alla AIPWA nel 1943, salvaguardare tali realtà linguistiche significa, al contempo, riconoscere l'importanza dei diritti sociali e culturali delle categorie che le rappresentano. È con il riconoscimento delle municipalità, scrive Sankrityayan, che l'URSS è riuscita infatti a facilitare i processi economici e sociali che hanno portato alla caduta dello zar e alla conquista della rivoluzione (42): dunque, anche nel contesto indiano, non può esserci rivoluzione senza una promozione – sia economica che propriamente politica – della poesia contemporanea prodotta dalle autrici e dagli autori scriventi in ‘vernacolo’, unici e veri eredi del pensiero di Kabir e Tulsidas. Quello di Sankrityayan è, dunque, un contributo fondamentale alla messa in discussione e al ribaltamento di un certo tipo di critica letteraria hindi che dagli anni Venti sino agli anni Cinquanta – e ancor oggi – tende ad applicare interpretazioni fortemente formalizzanti alle opere della letteratura devozionale hindi. Tuttavia, anche il modello critico di Sankrityayan, tende, seppur in modo differente rispetto a R.V. Sharma, a ricollocarsi all'interno dell'ideologia nazionalista di questi anni. Anch'egli infatti, pur riconoscendo la natura viva e attuale della letteratura devozionale, sembra, al contempo, auspicare un ritorno, a livello nazionale e pan indiano, ai valori più

pristini di quest'ultima, che egli, per l'appunto, ritiene siano preservati e gelosamente custoditi dai gruppi sociali posti ai margini della nazione.

Questa aspirazione ad una restaurazione della *golden age* della letteratura devozionale, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, costituisce anche uno degli elementi ideologicamente più scivolosi del pensiero delle autrici e degli autori di questi anni, che, pur intendendo muovere una critica al pensiero nazionale, rimangono sostanzialmente legati alle categorie e ai valori da esso veicolati.

CAPITOLO IV

I differenti usi politici e ideologici dell'immagine di Kabir e Tulsidas nel quadro della letteratura hindi degli anni Cinquanta e Sessanta.

Premessa

Dopo aver esaminato i temi connessi alla canonizzazione, nel quadro della storiografia e della critica letteraria hindi, dei valori socioculturali, estetici e politici riferibili alla figura di Kabir e Tulsidas, nel presente capitolo intendiamo analizzare le modalità con cui gli esponenti della letteratura hindi del periodo postcoloniale “utilizzano” l’immaginario codificato dagli studiosi impegnati nel campo della critica e della storiografia. Particolare attenzione sarà rivolta ai differenti usi della figura dei due mistici devozionali riscontrabili sia nel quadro della letteratura progressista che nella variegata letteratura d’avanguardia degli anni Cinquanta e Sessanta.

Scrittori come Rangeya Raghav e Kamleshvar, già ricordati per i loro saggi e articoli critici, si contraddistinguono anche in ambito letterario per l’attenzione rivolta alla rappresentazione di valori connessi alla letteratura devozionale della prima età moderna; accanto ad essi, per i quali l’opera letteraria costituisce una ideale continuazione della riflessione critica e storiografica, altri, come Phanishwar Nath Renu, trovano nella letteratura il *medium* ideale per la costruzione di narrazioni politiche e ideologiche concernenti i due poeti. In questo capitolo verranno analizzate e confrontate entrambe le tipologie di scrittori, cercando, al contempo, di operarne una mappatura in base alle differenti inclinazioni ideologiche e culturali. Pur non trascurando le rappresentazioni che tendono a seguire le strategie di narrazione già sviluppate durante la fase coloniale, particolare attenzione verrà rivolta altresì alle interpretazioni più decostruttive e eterodosse rispetto ai valori riconducibili canonicamente alle origini letterarie dell’identità nazionale indiana.

IV.1. Rangeya Raghav e la rappresentazione dei valori della famiglia tradizionale indiana nelle biografie degli anni Cinquanta.

Tra le scrittrici e gli scrittori impegnati nell'elaborazione di opere ispirate alla figura dei poeti della prima età moderna una posizione di primo piano spetta ad alcune autrici e ad alcuni autori vicini al movimento progressista. Tra questi, più di R.V. Sharma e N. Singh, critici letterari di professione che si cimentano solo marginalmente anche in ambito letterario, è soprattutto Raghav a rivelare un interesse precipuo per la riformulazione in ambito letterario dell'immagine di poeti devozionali come Kabir e Tulsidas. Lo studioso aderisce al movimento letterario progressista dagli anni Quaranta; a lui viene infatti commissionata la gestione delle attività dell'organizzazione presso la sede locale di Agra, centro nel quale lo studioso collabora per diversi anni con R.V. Sharma ¹⁵⁰. Dopo l'indipendenza anch'egli tende ad essere progressivamente integrato nel quadro della attività culturali patrocinate dal *Congress*. Interessante, ad esempio, è la sua collaborazione con il canale televisivo *Dūrdarśan*, finalizzata alla realizzazione e trasmissione di un ciclo di sceneggiati ispirato ai suoi romanzi.

Differentemente da altri scrittori progressisti dell'epoca, quali ad esempio Yashpal, impegnati nella produzione di opere aventi come interesse prioritario l'analisi della storia contemporanea indiana, Raghav rivela una propensione più spiccata per la scrittura di romanzi storici sovente riguardanti la storia indiana. Già si è sottolineato come lo studioso, dagli anni Cinquanta, si dedichi alla scrittura di numerosi saggi critici dedicati ai più importanti esponenti della letteratura della

¹⁵⁰ L'attività degli intellettuali e scrittori progressisti scriventi in lingua hindi e connessi alla AIPWA viene organizzata e si esplica nelle numerose sottosezioni presenti in importanti poli culturali dell'Uttar Pradesh. Tra esse si enumerano quella di Kanpur, dove operano Krishna Kumar Trivedhi e Lalit Mohan Avasthi, quella di Allahabad, centro in cui opera il critico letterario Prakash Chandra Gupta (1908-1970), di Varanasi, sede delle attività di Amrit Rai e, per l'appunto, di Agra. Nel complesso, come suggerisce Pradhan, maggiore rilevanza in questi anni hanno gli ultimi due centri: mentre a Varanasi si svolgono le attività editoriali connesse alla rivista *Hams*, che, almeno sino alla prima metà degli anni Cinquanta, costituisce il principale organo di stampa progressista in lingua hindi, Agra è centro delle attività di Ram Vilas Sharma, il quale, come già chiarito, è lo studioso maggiormente impegnato nella diffusione delle idee politiche e ideologiche di stampo marxista propagate in India dal CPI (Pradhan 2017: 270-272).

bhakti; nello stesso periodo elabora anche dei romanzi o, per meglio dire, delle biografie (*jīvnī*) letterarie che assumono per oggetto lo stesso ambito di indagine. La prima opera riconducibile a questo filone narrativo è il *Loī kā tānā* (“L’ordito di Loi”), del 1954, biografia dedicata alla produzione e al pensiero di Kabir; segue il *Ratnā kī bāt* (“Il discorso di Ratna”), opera dedicata a Tulsidas; negli anni successivi, a queste pubblicazioni si affiancano altri scritti il cui interesse è rivolto ai più importanti poeti e mistici della letteratura devozionale. Pregevole è la considerazione di cui gode Raghav nel proprio ambiente: sia Amrital Nagar che Bhisham Sahni, infatti, entrambi autori negli anni Settanta e Ottanta di opere ispirate alla vita dei poeti devozionali, sottolineano nell’introduzione ad esse l’importanza ideologica e pedagogica delle biografie di Raghav: considerano inoltre le sue opere, ancor più del *Tulsīdās* di Nirala, importanti *exempla* da cui attingere ispirazione.¹⁵¹

È necessario ricordare, prima di procedere con l’analisi del contenuto delle due biografie, che il 1954, anno della loro pubblicazione, è un momento culminante del dibattito sulla riforma del codice civile hindu che si esprime in questa fase con toni di particolare intensità e conflittualità politica. Abbiamo già discusso delle implicazioni sottese a tali dibattiti ai fini della codificazione dei valori della letteratura devozionale: uno dei temi maggiormente dibattuti in questa fase storica riguarda lo *status* giuridico e la condizione socioculturale della donna indiana nell’India contemporanea. Importante è notare come il dibattito si riverberi anche al di fuori della sfera politica investendo, in particolar modo, la dimensione della letteratura hindi degli anni Cinquanta e Sessanta. Viene infatti usualmente sottolineato come uno dei caratteri salienti della letteratura *navī kahānī* debba essere individuato proprio nel tentativo delle scrittrici e degli

¹⁵¹ Nel 1974 scrive, anche su ispirazione dell’opera di Raghav, Nagar scrive una nuova biografia letteraria dedicata alla vita di Tulsidas dal titolo *Mānas kā haṃs* (“L’oca del lago Manas”): ispirano tale opera anche i saggi critici di R.V. Sharma e, soprattutto per quanto concerne la contestualizzazione storica, l’opera di Sankrityayan (10). Sahni dedica alla figura di Kabir la propria opera teatrale *Kabīrā khaṛā bajār meṃ* (“Kabir in piedi in mezzo al mercato”), pubblicata all’inizio degli anni Ottanta solo un anno prima di *Dūsī paramparā kī khoj* di N. Singh.

scrittori associati al movimento di rivalutare in un'ottica maggiormente egualitaria e progressista le figure femminili descritte nelle proprie opere (Mani 2016: 226-250)¹⁵². A tal riguardo Preetha Mani, in un saggio in cui enuclea gli aspetti più specifici e originali della letteratura degli anni Cinquanta e Sessanta afferma come in questi anni i personaggi femminili non vengano ritratti semplicemente come soggetti il cui 'compito' sia quello di 'costruire' o 'trasgredire' i valori su cui si fonda la tradizione, ma diventino essi stessi e, in particolar modo, la loro intimità e autonomia intellettuale, oggetto di un'attenzione specifica.

Altering the short-story genre through such devices, *nayī kahānī* writers created a new formal relationship to the new woman that destabilized common preindependence representations of women characters as either bearers or transgressors of tradition.

(243)

Tale tendenza, a nostro parere, seppur mediata dall'adesione agli obiettivi politici della AIPWA, si rileva parzialmente anche nell'opera di Raghav e caratterizza precipuamente le due biografie summenzionate. Raghav vi enfatizza infatti la rappresentazione dei fatti concernenti la vita di Loi e Ratna, consorti rispettivamente di Kabir e Tulsidas. Tale 'decentramento' narrativo, emblematicamente espresso dal titolo delle due biografie, non costituisce una novità assoluta nel quadro della letteratura hindi. Un'analoga operazione è condotta, infatti, negli anni Trenta anche da Maithili Sharan Gupta che nel suo *Sāket*, nel contesto della narrazione dei fatti concernenti la vita di Rama, decide di sottolineare la prospettiva di Urmila, personaggio femminile mai enfatizzato nelle

¹⁵² In realtà, come sottolineato da Francesca Orsini, le prime tendenze volte ad una rivalutazione della prospettiva che tenda a risemantizzare alla luce del pensiero progressista la figura letteraria di personaggi femminili si rilevano sin dalla seconda metà degli anni Trenta. Un ruolo cruciale in questa operazione viene giocato da Mahadevi Varma (1907-1987), importante esponente del movimento letterario d'avanguardia *chāyāvād*, che, a cavallo tra il 1935 e il 1938, edita l'importante rivista letteraria hindi *Cānd*. Uno dei tratti principali dell'attività editoriale di M. Varma deve essere ravvisato nel rilievo da essa attribuito ad opere, sia di prosa che di poesia, che non svolgono una specifica funzione di tipo politico - il cui intento cioè è quello di proiettare sulla donna un immaginario di stampo ideologico volto a 'riformare' ed emendare i costumi sociali ad essa riferibili - ma che, piuttosto, approfondiscono da un punto di vista psicologico e intimistico le 'trasformazioni individuali' del vissuto femminile nel quadro della società indiana contemporanea (2002: 304-308).

varie riformulazioni delle *Rām kathā*. E tuttavia, si tratta di una delle prime occasioni in cui tale decentramento narrativo coinvolga personaggi dalle agiografie della prima età moderna alla figura di Kabir e Tulsidas.

L'operazione letteraria di Raghav risponde dunque anche ad una precisa istanza ideologica: quella di propagandare valori e simboli che rinviino idealmente ai dibattiti politici sullo *status* della donna che si svolgono negli anni in cui Raghav scrive. A tal fine Raghav, pur rimanendo abbastanza fedele all'immaginario agiografico concernente i due autori, decide consapevolmente di aggiungere alle narrazioni anche alcuni elementi immaginari, da lui, però, considerati verosimili in quanto basati principalmente sulle “deduzioni” (*niṣkarṣ*) tratte dalla lettura della produzione poetica di Kabir e Tulsidas (Raghav 1954a: 5). Ed è proprio questa dimensione interpretativa che consente a Raghav di sviluppare al massimo quelle che Holden definisce le “potenzialità” (2014: 918) critiche della biografia letteraria, capace di suggerire al lettore ‘medio’ domande sulle autrici e sugli autori che la critica e la storiografia, per il linguaggio aulico e alto che le contraddistingue, sono inidonee a far sviluppare. Estremamente marcata nelle biografie di Raghav è dunque la dimensione politica e ideologica del pensiero dei due autori che viene dichiarata dal biografo già nelle prime pagine dell'introduzione.

Il critico Ram Chandra Shukla ha mostrato la propria propensione intellettuale verso il pensiero brahmanico. È stato lui ad appellare Kabir quale un insipido esponente della letteratura *nirgun*. A suo dire, inoltre, Kabir non fu promotore di alcun percorso spirituale innovativo: Kabir si dedicò interamente ad un misticismo di tipo gnostico. È necessario capovolgere tale prospettiva, minata alla radice dall'adesione all'ideologia brahmanica. È peraltro del tutto inattendibile scientificamente. Kabir oltrepassò persino il pensiero *nirgun*. Il suo pensiero mirava unicamente ad un obiettivo: alla prosperità dell'essere umano. In nome della cultura indiana egli sbugiardò il pensiero brahmanico, fondato sul classismo. E, nonostante egli si opponesse all'Islam, egli non nutrì nei confronti di esso alcun rancore, ma considerò semplicemente tale sistema religioso insufficiente al raggiungimento della liberazione. Kabir, il quale si interessò all'osservazione della vita dei *dalit*, ebbe in dote una prospettiva del tutto differente rispetto a quella di Tulsidas, la prospettiva che solamente un tessitore poteva possedere. Non rimase imbrigliato nei dettami del pensiero brahmanico né accettò mai l'esistenza di un principio divino dotato di qualche qualificazione iconografica. E del resto egli non anelò neppure ad un tipo di misticismo che fosse totalmente sradicato dalla realtà terrena. Ma, ciononostante, egli ritenne che legarsi visceralmente ad essi e tappare la bocca agli altri fosse del tutto illusorio. Insegnò che nel mondo non c'è necessità di avere dogmi inviolabili, e che questi costituiscono degli ostacoli ai fini del conseguimento di Dio; risulta dunque inutile dibattere su di Esso. Dio è ineffabile e non è concesso all'uomo, a causa delle sue limitate facoltà mentali, raggiungerlo: perciò egli definì menzogneri quanti si spacciarono per suoi

conoscitori [...]. Anche i seguaci di Kabir, tutti appartenenti alle fasce più basse della popolazione indiana, erano *dalit*. L'amministrazione era retta dai musulmani, da ciò derivarono violenze compiute per diffondere la religiosità islamica. Fu proprio allora che il panth di cui Kabir faceva parte venne assimilato dal pensiero hindu. Kabir fu artefice di un risorgimento della cultura popolare indiana. Il periodo storico in cui egli visse fu caratterizzato da specifiche limitazioni di ordine storico; queste sono senza dubbio presenti nel pensiero di Kabir. Ma sino a dove arrivò (anche rispetto al proprio tempo) Kabir, cercando di oltrepassarle! La sua rivoluzione personale fu attuata mediante la lingua da lui usata, che era senza dubbio quella praticata anche dalla gente comune dell'epoca. [...] Senza dubbio Kabir è il seme della rivoluzione nella vita contemporanea. Tuttavia, in seguito, la lotta tra classi da lui perseguita divenne nuovamente una lotta tra distinti gruppi castali. A quei tempi fare la lotta di classe significava innescare una lotta tra i differenti *varṇa*. Nel mio prossimo libro, dal titolo *Ratnā kī bāt*, si parlerà di Tulsidas: forse ciò non basterà a definire le differenze tra i due mistici, ma senza dubbio verranno offerti ulteriori spunti allo studio di questo capitolo della storia indiana.¹⁵³

(4-5)

Diversi gli elementi di interesse presenti tra le righe dell'argomentazione usata da Raghav per motivare la scrittura delle sue biografie. Raghav accusa Shukla e, indirettamente, anche gli altri intellettuali della sua generazione – quindi presumibilmente, anche Nirala – di aver perseguito una “brahmanizzazione” (*brahmaṇvād*) del pensiero di questi autori devozionali. Raghav, infatti, confermando quanto già affermato nei suoi saggi, intende, per la costruzione degli eventi narrati, riferirsi soprattutto al pensiero di H.P. Dvivedi, l'autore che più di

¹⁵³ *Ācārya Rāmchandra Śukla brāhmaṇvādī ālocak the. Unhomne Kabīr ko nīras nirgunīyā kah diyā. Ve kah gaye haiṁ ki Kabīr ne koī rāh nahīm dikhāī. Kabīr jñāna ke rahasya meṁ ḍubātā thā. Sādhārāṇ jantā Kabīr ko samajh nahīm sakī. Yah sab brāhmaṇvādī dṛṣṭikoṅ hai ata: tyājya hai. Avaijñānik hai. Kabīr nirguṇ ke pare thā. Kabīr ne jo rāh dikhāī vah mānavtā ke kalyāṇ kī or le jāne vālī thī. Vah bhārtīy saṁskṛti ke nām par bhed bhāv vāle brahmaṇvād ko nahīm mānte the. Ve Islām kā virodh karke bhī usse gṛṇā nahīm karte the, aur use mukti kā path bhī nahīm samajhte the. Kabīr ne jantā kā dalit jīvan dekhā thā, Tulsīdās kī bhāmti nahīm, ek julāhe kī bhāmti. Ve saguṇ īśvar ko mān kar brāhmaṇvād ke niyamom meṁ bandh nahīm sake. Par unkā rahasya bhī esā na thā, ki ve saṁsār ko choṛ dete. Ghar meṁ patnī thī, putr thā. Par patnī aur putr ke hī liye ḍūbe rah kar dūsrom kā galā kāṭnā ve māyā kahte the. Kabīr ne kahā insān ko kiśī rūṛhī kī zarūrat nahīm, vah īśvar ke liye jhagre, yah vyarth kī bāt. īśvar rahasya isīliye hai ki manuṣya apnī sīmit buddhi se use jān nahīm saktā, jo jānkār bante the unko unhomne jhūthā kahā. [...] Nimnjātīy jantā ke rūp meṁ Kabīr ke amūyāyī dalit the. Śāsan muslim thā. Ata: Islām par atyācārom ke nām caṛhte the. Us samay Kabīr panth hindū mat hī ban gayā thā. Kabīr ne to Bhārat sām̐skṛtik jan jāgarāṇ kī nīm̐v ḍālī. Uske yug ke bandhan the, aur unkī us par chāp hai. Vah dhīre dhīre vikās karke kitnā āge ā gayā thā! [...] Kabīr nissandeh tatkalīn jīvan meṁ krānti kā bij thā. Durbhāgya se bād meṁ phir vah vargsaṅgharṣ hī thā. Merī aglī jīvnī 'Ratnā kī bāt' meṁ Tulsīdās kā varṇan hogā, tab Kabīr aur Tulsī kā bhed spaṣṭ nahīm ho jāyegā varan bhārtīy itihās ke is adhyāy par nayā vivecan bhī spaṣṭ hī hogā.*

ogni altro, almeno nel quadro degli studi critici, è riuscito ad avvicinarsi al senso originario degli autori trattati e, in particolar modo, al pensiero di Kabir. L'influenza di H.P. Dvivedi è chiaramente riconoscibile nell'etichetta che Raghav attribuisce a Kabir di promulgatore delle istanze politiche della comunità *dalit* – richiamo questo che suggerisce anche una sua parziale adesione ai programmi di Ambedkar e degli intellettuali a lui connessi.

A tale interesse di natura più precipuamente politica si raccorda – come si diceva – un'attenzione per i temi che definiscono la vita amorosa e familiare del mistico e, in particolar modo, il rapporto da lui instaurato con il figlio Kamal e con Loi, figura muliebre cui Kabir, come viene sottolineato da Raghav nell'introduzione, sembrerebbe essersi realmente riferito in alcuni dei suoi versi (Raghav 1954, a: 5). Ed è proprio Kamal che assurge nella biografia a io narrante, a sottolineare, particolarmente nei capitoli centrali dell'opera, la rilevanza di Loi per gli sviluppi spirituali e morali del pensiero di Kabir. L'evento che rimane più impresso nella memoria di Kamal è rappresentato dall'abbandono del tetto coniugale da parte del padre, spinto a questa decisione dal desiderio di divenire un *saṃnyāsin* (“rinunciante”) al fine di ottenere la *mukti*, la liberazione dal ciclo delle rinascite mediante il perfezionamento della propria spiritualità. La rappresentazione del “distacco” (*virah*), un *leitmotiv* anche nella letteratura contemporanea costituisce uno dei motivi principali della biografia¹⁵⁴.

Raghav non indulge nella descrizione delle sofferenze e delle prove patite da Kabir durante il *virah*, ma rivolge piuttosto la propria attenzione ai sentimenti e

¹⁵⁴ Nel quadro della letteratura hindi della prima età moderna, che è il bacino da cui Raghav attinge ispirazione per l'elaborazione di queste biografie, il concetto di *vīyog* o *virah* è presente in numerosi poemi, dal *Rāmcaritmānas* sino al *Padmāvat* del poeta sufi Malik Mohammed Jayasi. Nel quadro della critica letteraria hindi degli anni Venti e Trenta e soprattutto Shukla, tanto nel canone quanto in diverse altre monografie dedicate a importanti esponenti della letteratura della *bhakti*, a sottolineare la rilevanza di questi concetti. Shukla, in particolare, è il primo critico letterario a evidenziare l'opposizione tra il concetto di *vīyog* e quello di *saṃyog*, parola traducibile con “unione” o “congiunzione”. Nell'ottica di questo studioso, infatti, nel *Padmāvat*, Jayasi avrebbe tentato di sovrapporre ad una prima sezione, in cui viene dato spazio alle sofferenze spirituali derivate dalla separazione, una seconda sezione in cui, dopo il

ai pensieri di Loi negli anni di assenza del compagno. Al tempo stesso, però, la narrazione di Raghav, benché senza dubbio ispirata ai principi del pensiero progressista, rivela ambigualmente anche un profondo legame simbolico con le narrazioni di stampo nazionalista e hindu centrico degli anni Venti e Trenta. Raghav, infatti, attraverso la voce narrante di Kamal, si fa interprete e portavoce del malumore di Loi, che con acerbi rimproveri accusa il marito di aver abbandonato la famiglia trascurando i propri impegni sociali per perseguire le speculazioni esoteriche e misticheggianti della comunità dei *sādhū* indiani.

Quando rimaneva da sola, intenta a tessere l'ordito, proferiva di tanto in tanto, con voce intrisa di pena, alcune parole: te ne sei andato, e vattene pure! Ma sii sincero sino in fondo, hai forse dimenticato casa? Hai forse dimenticato Kamal? [...] Io credevo che tu, di tanto in tanto, vacillassi. Non ti credevo insensibile come gli *yogin*.¹⁵⁵

(1954 a: 57)

Nella narrazione, in continuità con la prospettiva estetica definita da Shukla negli anni Trenta, la spiritualità di Loi, sostanzialmente differente da quella degli *yogin*, si sposa con l'idea di un impegno e di una *sādhnā* che non si espliciti mai al di fuori della realtà sociale e collettiva, ma che trovi in quest'ultima la propria realizzazione più profonda. Questa stessa visione viene acquisita e si radica profondamente anche nell'animo di Kamal: è lui infatti che, quando Kabir ritorna a casa, svela al padre i dubbi, le incertezze e le critiche mosse dalla madre al marito negli anni del suo eremitaggio.

«Mamma lo diceva sempre. Diceva sempre: tuo padre è un brav'uomo ma, nonostante sia una persona molto comprensiva, si è dimenticato totalmente di se stesso. Se anche fossimo stati solo delle illusioni non era necessario che abbandonasse casa come fanno i codardi. Se intendeva realmente sconfiggere tutti gli attaccamenti, le illusioni e le passioni materiali non se ne sarebbe dovuto andare segretamente e abbandonarci. Bisognerebbe rendere servizio a Dio proprio là dove si avverte necessità della sua

ricongiungimento dei due amanti, viene dato più spazio alla “dimensione mondana” (*lokpakṣ*) e sociale della narrazione (Śukla 1929: 91).

¹⁵⁵ *Mā jab akelī hotī to maiṁ dekhtā ki vah tāne par kām kartī rahtī, par kabhī vah vihval svar se bolne lagtī: cale gaye ho cale jāo. Par sac kaho tumheṁ kabhī ghar kī yād nahīm ātī? Tumheṁ kabhī Kamāl yād nahīm ātā? [...] Maiṁ jāntī thī tum kabhī kabhī ghabrā jāte ho. Maiṁ jāntī hūṁ yogiyom kī tareh nīras nahīm the.*

presenza.» Papà rimase per qualche istante in un silenzio tombale. Poi disse: «Ma perché hai imparato le sue parole a memoria?»

«Me le ha insegnate lei.»

«Ha detto che, nel caso in cui le fosse successo qualcosa, incontrandoti ti avrei dovuto ripetere le sue parole.»

Papà era seduto e guardava in direzione di mia madre. Non avevo alcuna idea di quali sentimenti celassero i suoi occhi, ma ricordo distintamente che mamma era profondamente imbarazzata. Per un bel pezzo papà rimase in silenzio, infine si rivolse a mia madre: «Dicevi bene Loi.»¹⁵⁶

(1954 a: 65)

In questa tipologia di narrazione la figura femminile diventa crucialmente ambigua per la visione ideologica e culturale di Raghav. Loi senz'altro concorre al rinnovamento spirituale e umano di Kabir; questi infatti, illuminato anche dai giudizi critici della moglie, comprende la sostanziale erroneità della *sādhnā* praticata dai mistici che mirano ad abbandonare 'vigliaccamente' i doveri della vita sociale e familiare. L'eroismo di Loi si concreta e si esprime mediante una serie di azioni, piccole ma radicali, che rivestono, in un'ottica che interpreti la figura di Loi in chiave moderna, una rilevanza decisiva per la riforma progressiva della società indiana. Significativa a tal proposito è la dovizia di particolari con cui Raghav sottolinea il ruolo svolto da Loi nel processo di alfabetizzazione del figlio Kamal (*Ibidem*). Ed è ancora l'eroismo espresso da Loi in questi semplici atti di *sādhnā* a far maturare in Kabir la risoluzione, dopo una fase di parziale avvicinamento a modelli spirituali fondati sulla separazione dalla dimensione terrena, di riconquistare il contatto con la dimensione più autentica e sociale della spiritualità indiana. L'ascendente di Loi sul marito ha dunque un ruolo decisivo nella narrazione: rifacendosi ai principi affermati dalla moglie, Kabir si impegna

¹⁵⁶ «*Ammā kahtī thī tere dādā bahut acche ādmī haiṁ par mujhe ek hī dukh lagtā hai kī ve itne samajhdār hote hue bhī apnī asliyat ko bhūl gaye. Agar ham māyā bhī the, to unheṁ kyā kāyaroṁ kī tareh ghar chor jānā cāhie thā! Lobh moha kām ko jīnā thā to ekānt meṁ jākar kyā corṇā! Jahām Bhagvān kī zarūrat hai vahīm to uskī sādhnā karnī cāhie!*» *Pitā kṣaṇ bhar avāk rahe. Phir kahā: «tūne raṭā hai yah sab kyom?» «Mām ne sikhāyā thā.» «Kyom?» «Kahtī thī agar maiṁ mar gaī to pitā ke milne par yahī kah dījo.» Pitā baiṭh kar mām kī or dekhte rahe. Unke netroṁ meṁ kyā thā yah to maiṁ nahīm jāntā, par mām śarmā gaī thī. Pitā ne baṛī der tak dekhā thā aur phir unhoṁne dhīre se kahā thā: «fīk kahtī hai Loī.»*

infatti in diverse *querelle* di ordine religioso e spirituale non solo con i *pāṇḍite* e i *qāzī*, ma anche con i *nāth* e i *saṃnyāsin*.

È indubbio che Raghav intenda porre in evidenza ed enfatizzare l'indipendenza e la dignità intellettuale e spirituale di Loi; nel caso in cui si voglia interpretare il messaggio politico trasmesso metanarrativamente, si può ragionevolmente supporre che egli voglia promuovere in tal modo i principi di eguaglianza che ispirano negli anni Cinquanta le misure legislative intese a riformare lo *status* sociale della donna indiana. Si può altresì azzardare un'ulteriore ipotesi, ovvero che in questo personaggio l'autore voglia anche incarnare i valori espressi, anche in età contemporanea, dalle comunità marginali o soggette politicamente all'egemonia culturale e politica delle classi brahmaniche. Loi, al pari di Kabir, è infatti una tessitrice ed è proprio questo *status* sociale che la dispone a sviluppare naturalmente una morale e una spiritualità in cui si riconosce chiaramente la eco delle istanze socioculturali e politiche attribuite a questo gruppo sociale¹⁵⁷.

Eppure, parallelamente alla nobilitazione eroica del ruolo della donna, nella quale, come si è detto, è possibile ravvisare un'ideale adesione dell'autore alle aspirazioni ideologiche del movimento letterario progressista, in Raghav si rintracciano gli indizi di una chiara recrudescenza di alcuni motivi tipici della letteratura hindi degli anni Venti e Trenta. Forte e piuttosto lapalissiana è l'idealizzazione della figura femminile, che viene rappresentata come la “protettrice” (*rakṣak*) del nido familiare, impegnata nel rendere un “servizio” (*sevā*) alla società svolgendo i propri doveri all'interno della dimensione chiusa

¹⁵⁷ Molte sono le opere degli anni Cinquanta e Sessanta riconducibili alla letteratura progressista indi nelle quali i personaggi femminili vengono rappresentati come membri della *working class* e, particolarmente, come esponenti dei medesimi gruppi professionali cui il CPI si rivolge in questi stessi anni per promuovere in India, sia nel sottoproletariato urbano che nelle realtà rurali, l'ideologia e il pensiero marxista. Tale immaginario è presente ad esempio nella *Gaṅgā Maiyā* (1953) di Bhairav Prasad Gupta (1918-1995), opera in cui, specie nella sezione in cui viene profilato il modello di società utopica anarco-comunista ‘promossa’ dall'autore, uno spazio particolare è riservato alla rappresentazione di braccianti intente ad arare le terre che si estendono lungo gli argini del fiume Gange (Milanetti 2016).

della famiglia. Kamal, pur non sottacendo al padre le aspre critiche mosse dalla madre, ne sottolinea e conferma la fedeltà al marito, che non viene mai messa in discussione o incrinata. Questi *pattern* di tipo narrativo sono già presenti tanto nella letteratura hindi della seconda metà del XIX secolo, quanto, in modo forse ancor più incisivo, in quella degli anni Venti e Trenta¹⁵⁸.

Anche il tema letterario del *virah*, seppur ‘modernizzato’ da Raghav secondo le modalità narrative da noi descritte, costituisce un motivo classico della letteratura hindi sin dal periodo coloniale. Esso, peraltro, viene similmente reinterpretato, alla luce di prospettive ideologiche simili, anche nell’opera di numerosi altre autrici e altri autori progressisti degli anni Quaranta e Cinquanta¹⁵⁹. Non meno evidenti e significativi sono i riferimenti a simboli e valori propugnati nello stesso periodo da realtà politiche legate alla dottrina sociale hindu. Un primo indizio del carattere tradizionalista e velatamente reazionario della prospettiva di Raghav si evince, ad esempio, dal rapporto di tipo gerarchico che lega Loi a suo marito. Sintomatico, ad esempio, rispetto a tale idealizzazione della figura femminile, è il sentimento di “vergogna” (*lajjā*) sperimentato da Loi dopo che il figlio ne rivela i sentimenti al padre. Difatti, nonostante il tentativo di riplasmare secondo un’ottica ideologica progressista l’immaginario letterario relativo ai

¹⁵⁸ Nel corso degli anni Venti e Trenta si delineano nel quadro della letteratura hindi due tendenze: da un lato rimane integro l’ideale della donna legata alla realtà familiare e impegnata nella sua difesa; a questo immaginario ‘tradizionalista’ si contrappone un modello che potremmo definire riformista e liberale, che considera anche la donna, non differentemente dall’uomo, parte integrante e ‘attiva’ nella costruzione della sfera pubblica indiana. Tale contrapposizione, è presente, dal XIX secolo, anche in alcune istituzioni e associazioni di ispirazione hindu: esemplare è il caso del *Dayānand Anglo Vedic College*, fondato nel 1886 da Swami Dayanand Sarasvati e finalizzato alla gestione di un centro di formazione ‘nazionale’, indipendente cioè dall’impero britannico. Tuttavia, proprio a causa di alcune controversie sorte in merito alla questione dell’istruzione femminile, l’istituzione si scioglie nel 1893. Negli anni Venti e Trenta la contrapposizione ideologica perdura nella sfera pubblica hindi (Consolaro 2014: 43-49; Gupta S. 2002: 722-733).

¹⁵⁹ Negli anni Cinquanta e all’inizio degli anni Sessanta Mohan Rakesh è autore di numerosi adattamenti teatrali nei quali ampio spazio viene dato al motivo del *virah*. Tanto Kalidasa, la cui vita è rappresentata nell’opera teatrale del 1958 *Āṣāṛh kā ek din* (“Un giorno del mese di *āṣāṛh*”), quanto Nanda, fratellastro di Buddha e protagonista dell’opera *Lahrom ke rajhans* (“I cigni reali delle onde”) del 1963, vivono esperienze di distacco dalle proprie compagne. Anche in queste opere i personaggi femminili sono caratterizzati da una psicologia che rivela una maggiore indipendenza dall’uomo, sia intellettuale che emotiva (Dharwadker 2008: 136-162).

simboli e ai valori associati alla donna, risulta abbastanza chiaramente come Raghav mantenga sostanzialmente invariato parte dell'apparato già era stato codificato dalle scrittrici e dagli scrittori hindi degli anni Venti e Trenta. Questa ambiguità di fondo della figura di Loi è palesata dall'immagine che ispira, sublima simbolicamente e sintetizza il significato dell'opera: Loi che fila "l'ordito" (*tānā*) in attesa del ritorno del compagno. Da un lato, in quanto tessitrice, ovvero rappresentante di una determinata classe di lavoratori cui Raghav, in quanto autore progressista, vuole fare allusivamente riferimento, essa sembra incarnare nell'opera i panni di quella che oggi verrebbe definita una *working class hero*. Al contempo, però, proprio in virtù dell'idea secondo cui il ruolo della donna sia strettamente connesso a quello dell'attesa del proprio compagno, Raghav sembra ancora legato ad un immaginario abbastanza canonico. D'obbligo è l'accostamento, che avvalora ulteriormente l'ambiguità di questo personaggio, con alcune figure esemplari della tradizione letteraria occidentale e orientale – come non ricordare la Penelope omerica?¹⁶⁰ – la cui identità è strettamente connessa al ruolo di preservazione e difesa della realtà familiare. Certamente, come si potrebbe obiettare, l'intenzione di Raghav non è certamente quella di scrivere delle biografie in cui la componente immaginaria travalichi i limiti e le condizioni storiche dei personaggi che vengono rappresentati: eppure, ad ogni modo, è interessante notare come egli, intenzionalmente, enfatizzi nella propria opera tale doppia natura – progressista e tradizionale al tempo stesso – della figura di Loi, che assurge per lui a modello ideale della figura femminile. La figura di Loi, dunque, resta nel complesso ancora fortemente legata a modelli formali e contenutistici tipici del periodo coloniale e rileva, anzi, quanto nel movimento progressista, nonostante le ambizioni dei suoi principali autori,

¹⁶⁰ Certamente la figura di Penelope differisce profondamente da Loi non soltanto perché differente è il suo universo culturale di riferimento ma anche per l'estrazione socioculturale aristocratica, laddove invece Loi appartiene ad una comunità ostracizzata dalla realtà sociale descritta da Raghav. Tuttavia, nonostante queste indubbie differenze, a nostro parere risulta piuttosto chiaro come Raghav, eludendo tali differenze di ordine socioculturale, intenda

continui a serpeggiare, a volte in modo parzialmente inconsapevole, un'anima parzialmente maschilista e 'tradizionalista'.

L'ambiguità del pensiero di Raghav diviene ancor più marcata in *Ratnā kī bāt*, opera, pubblicata anch'essa nel 1954, cui lui accenna nell'introduzione del *Loī kā tānā*. Kabir, non meno di Tulsidas – vi afferma l'autore – è degno di essere annoverato tra i “campioni della storia indiana”.

Kabir e Tulsidas furono due campioni della storia indiana. Ad entrambi vengono attribuite diverse opere meritevoli. Essi rappresentarono due distinte correnti del pensiero indiano. L'eterogeneità del loro pensiero fu determinata dalla differente prospettiva socioculturale delle categorie sociali cui essi appartenevano, ovverosia dall'eterogeneità dei loro *varṇa* di appartenenza. Ho già ampiamente parlato di Kabir in *Loī kā tānā*. Ratna, consorte di Tulsidas, era anch'essa una poetessa; Tulsidas, invece, è stato un grande intellettuale. Nella fase conclusiva della sua esistenza si procacciò grande fama nella cerchia delle più importanti personalità intellettuali della sua epoca; al contrario di Kabir che era molto conosciuto negli ambienti delle classi popolari. Ciò si evincerà con chiarezza dalla lettura di entrambi i miei libri.¹⁶¹

(1954 b: 5)

La narrazione degli eventi biografici di Tulsidas relativi agli anni giovanili occupa i capitoli iniziali dell'opera: il Tulsidas ivi rappresentato, differentemente dal Kabir della summenzionata biografia, non rivela in questa fase della sua vita un interesse particolare per l'acquisizione e l'utilizzo di pratiche e rituali che lo separino fisicamente ed emotivamente dalla propria consorte. Addirittura, in alcuni passaggi, talora con esiti narrativi comici e farseschi, egli viene rappresentato nei panni di un fanfarone e perdigiorno, incapace, a causa del morboso attaccamento, erotico e amoroso, alla consorte, di adempiere in modo fattivo ed efficace ai propri uffici religiosi e mondani. Egli diviene dunque

volutamente proiettare sull'immagine di Loi un universo simbolico che rinvia anche all'immagine di Penelope.

¹⁶¹ *Tulsī aur Kabīr bhārtīy itihās ki do mahān vibhūtiyām haiṁ. Donoṁ ne bhinn-bhinn kārya kiye haiṁ. Unhoṁne itihās kī do vibhinn vicār dhārāoṁ kā pratidinidhitv kiya hai. Donoṁ ke vicāroṁ kā nirmāṇ vibhinn vargoṁ arthāt varṇoṁ ke dr̥ṣṭikoṇ se huā thā. 'Loī kā tānā' meṁ maiṁ Kabīr ke viṣay meṁ likh cukā hūṁ. Ratnā Tulsīdās kī patnī thī aur vah svayaṁ kaviyitrī thī. Tulsīdās prakāṇḍ vidvān the. Unheṁ jīvan ke antīm kāl meṁ apne yug ke sammānit vyaktiyōṁ dvārā ādar prāpt ho gayā thā. Kabīr ko keval jantā kā ādar mil sakā thā. Donoṁ pustakeṁ parhne par yah bilkul hī spaṣṭ ho jāyegā.*

oggetto di derisione e di scherno da parte della moglie, che, via, via sempre più disincantata e disillusa riguardo al marito, matura gradualmente la decisione di separarsene fisicamente. L'immagine di Tulsidas rileva inequivocabilmente l'ascendente esercitato dalle agiografie che lo riguardano e segnatamente la *Bhaktamāl* di Nabhadās e la *Bhaktirasbodhinī* di Priyadas¹⁶². Eppure in quest'opera, accanto ai temi classici riproposti dall'autore, cui il pubblico indiano cui egli si rivolge è già in una qualche misura aduso – nello stesso anno viene messo in scena un film, ispirato alla vita di Tulsidas, che potrebbe aver ispirato anche la fantasia dell'autore¹⁶³ – si rintracciano alcuni concetti e valori che rinnovano l'immaginario di Tulsidas e lo proiettano nei discorsi socioculturali degli anni Cinquanta. Viene operato, dunque, quel 'tradimento' del canovaccio letterario cui Raghav si ispira che definisce, come direbbe Lefevere, la sua personale "rifrazione" (1982)¹⁶⁴ della narrazione relativa a Tulsidas e Ratna.

Com'era bizzarra la loro *querelle* amorosa. Ratna non si lamentava mai ma desiderava ardentemente la totale dedizione del compagno. E riuscì anche ad ottenerla. Ma qualsiasi conquista, se ottenuta troppo facilmente, non appaga mai del tutto [...]. Ratna dedicò interamente se stessa a Tulsi. Lo stesso fece lui con la compagna. Ratna, simile a una vite, tendeva ad occupare uno spazio sempre più grande nella coppia, ma, nelle cavità più profonde della sua anima, essa desiderava che l'uomo non le si sottomettesse mai del tutto, ma rimasse saldo e statuario come un albero. Fu allora che Ratna cominciò a

¹⁶² Tre sono i *topoi* della produzione agiografica relativa a Tulsidas presenti sia in Raghav che nelle altre autrici e negli autori interessati alla ricostruzione dei valori associati a questo poeta devozionale: il tema amoroso collegato al rapporto di Tulsidas e Ratna; l'incontro con l'imperatore Moghul Akbar, enfatizzato nelle opere letterarie, cinematografiche e artistiche ma non considerato nella biografia di Raghav. L'opera nella quale per la prima volta vengono sinteticamente narrate tutte queste vicende è la *Bhaktamāl* di Nabhadās (Sinha R. 2019).

¹⁶³ Il primo film ispirato alla vita di Tulsidas, diretto da Jayan Desai e rilasciato sia in lingua hindi che in *marathī* risale al 1939. Il film del 1954, diretto da Balchandra Shukla e Harsukh Bhatt e musicato Chandra Gupta, ottiene un successo superiore al film degli anni Trenta e persino rispetto ai film, sempre concernenti la vita di Tulsidas, che vengono rilasciati nel 1964 e nel 1972. Particolarmente interessante rispetto al film del 1972 è la presenza di un dialogo che vede impegnati Tulsidas e Kabir, iscritti narrativamente all'interno dell'unica tradizione devozionale indiana (Sinha R. 2019: 66-69).

¹⁶⁴ Nell'ottica di Lefevere diversi sono i generi letterari che concorrerebbero a produrre la "rifrazione" (*refraction*) di un determinato testo: tra questi troverebbero spazio, ad esempio, accanto alla critica letteraria e alla traduzione, anche la biografia. Tutti questi generi, pur "tradendo" sotto un certo punto di vista la *lectio* del testo riprodotto, hanno, al contempo, la capacità di riconvertirlo in un nuovo sistema di valori, garantendone – paradossalmente – l'esistenza. Si legga Lefevere (1982: 3-22).

sentirsi sempre più oppressa dalla presenza di Tulsi. - Ma perché si ostina ad essere così passivo! Ecco, ora è del tutto uguale ad un asceta! Si è del tutto dimenticato di sé! - Ratna era una di quelle donne secondo cui ognuno debba seguire in modo prescrittivo i propri doveri. Capitava spesso che si sentisse sotto giudizio per via del suo comportamento con Tulsi. C'erano poi altri momenti in cui non badava unicamente al proprio comportamento, ma prestava attenzione alla propria considerazione sociale. Nutriva il desiderio che il marito divenisse famoso e che tutti lo guardassero con rispetto. E cosa dire di Tulsi? Sembrava aver esaurito tutte le proprie ambizioni! Sembrava non avere più desideri. Per Tulsi non c'era altro che Ratna, della quale era divenuto un parassita. Ciò non andava proprio giù a Ratna. Quanto più l'amore di Tulsi si univa visceralmente a Ratna, tanto più l'ego di quest'ultima si gonfiava. Adesso Tulsi le sembrava del tutto diverso da come lo vedeva precedentemente. Il suo carattere luminoso si era opacizzato. Le sembrava che lui provasse unicamente un interesse di tipo carnale, che il suo unico fine fosse quello di spassarsela con il suo corpo. Ecco cosa era per lei quest' uomo di genio! Ogni volta che guardava Tulsidas, Ratna rabbriviva d'estasi come un'onda che, alzatasi con la burrasca, avesse guardato un masso roccioso, gli si fosse scagliata contro con tutto il proprio impeto e, quando ogni sua goccia si fosse colmata d'estasi disperdendosi in mille rivoli di schiuma, avesse voluto assaporare sino in fondo, sperimentando la propria disfatta, anche la gioia derivante da un successo. Lei, invece, non aveva alcuna necessità di cercare uno scontro: la sabbia, in qualunque direzione le onde si fossero dirette, accettava senza alcuna esitazione di essere irrorata e si riempiva di una quantità d'acqua tanto grande da non desiderare di essere bagnate da altre onde. Simile era il rapporto di Tulsi con Ratna. Da ciò scaturì la rabbia che deflagrò da quell'onda per l'insoddisfazione.¹⁶⁵

(1954 b: 89-90)

¹⁶⁵ *Prem kā dvandva kaisā vicitr thā! Nārī ne puruṣ kā samarpaṇ māṅgā nahīm thā, parantu cāhā thā. Vah use mil gayā. Parantu koī prāpti apne āp meṁ pūrṇsāmtvanā nahīm hotī [...]. Ratnā ne Tulsī par apne āpko nyochāvar kiya thā. Tulsī ne apnā samarpaṇ. Nārī bel kī bhāmti chā jānā cāhtī thī, par apne sahaṇ svabhāva meṁ uske bhītar yah bhī thī ki puruṣ vrkṣ kī bhāmti kharā rahe, lacke nahīm. Yahām Tulsī ke bhār se jaise Ratnā dabne lagī. Vah itnā kātar kyom thā! Vah bhīkhārī hī banā huā thā! Kyom? Kyā vah apne āp ko itnā bhūl cukā thā! Ratnā un nāriyom meṁ thī jinke anusār har ek kī alag alag maryādā thī. Ek kṣaṇ thā jab vah apne ko hī Tulsī ke liye ekmātr vivecya samajhtī thī. Dusre kṣaṇ vah apne ko hī nahīm, apne prati ke liye saṁsār ko hī dekhī thī! Vah cāhtī thī uskā prati prasiddh bane. Uskā sammān ho. Aur Tulsī! Uskī to jaise sārī ākāṅkṣā meṁ hī samāpt ho gaī thī. Uskī to cāheṁ simaṭ gaī thī. Ratnā ekaṅkṣ thī, Tulsī usmeṁ baiṭhā kīrā. Tulsī ke liye to Ratnā thī aur kuch jaisā thā hī nahīm. Ratnā ko yah ati acchī nahīm lagī thī. Jitnā hī Tulsī kā sneh ekāntik aur patnīparāyaṇ hotā gayā, Ratnā kā ahaṁ jāgane lagā. Tulsī ab use pahle ke samān nahīm dikhatā. Pahle kā vah ojasvī svarūp khone lagā. Use lagī vahām ek lollup vyakti hai, jo keval vilās kā pyās hai, jo Ratnā ke tan se hī khilvār karne ko sab kuch samajhtā hai. Isi ko vah itnā pratibhāṣālī samajh baiṭī thī! Jaise vajraveg se uṭne vālī lahar, dr̥h̥tā caṭṭān ko dekkhar uṭhtī hai aur bharpūr udyāmsakti se usse ṭakrā kar, phen phen hokar bikhar jāne kā ānand apne bindu bindu meṁ bhar kar, apnī parājay meṁ apnī vijay kā anubhav karnā cāhtī hai, vaise Ratnā Tulsī ko pulak uṭhtī thī. Parantu vah lahar barhī to dekhā vahām caṭṭān na thī, keval ret thī. Usse to ṭakrāne kā praśn hī nahīm thā, vahām lahar gaī, ret apne āp bhūṅgne ko taiyār thī, bhūṅg gaī, aur bhūṅgī esi ki usne na phir se sūkhne kī kāmna kī, na lahar kā laut jānā hī svīkār kiya. Ratnā se Tulsī ese hī bhūṅg gayā thā. Lahar kā asantoṣ bharakne lagā.*

In questo passaggio piuttosto comune è la caratterizzazione psicologica di Tulsidas; ben più interessante, però, è la propensione psicologica di Ratna. Tuttavia, anche in questo caso, si hanno elementi di continuità molto forti con l'agiografia: canonica è la critica morale che la protagonista muove all'attaccamento morboso del marito, che la considera, parafrasando le parole di Ratna, un "qualche oggetto di piacere" (*vilās kā koi sādhan*) su cui effondere la propria passione (Raghav 1954,b: 85). Ma, significativamente, Raghav tiene a sottolineare come le ragioni che spingono Ratna a separarsi dal marito siano ancora più profonde e facciano riferimento ad un immaginario ben più variegato e complesso sul piano emotivo e psicologico. Ratna, infatti, non sembra avere a cuore unicamente finalità di ordine sociale e religioso, ma si pone come obiettivo prioritario quello di condurre una relazione amorosa fondata sul "conflitto" (*dvandva*) e sul "gioco" (*khel*), elementi ineludibili per la sua autorealizzazione e il raggiungimento della serenità e della pace interiore. Rispetto all'opera di Maithili Sharan Gupta, il quale enfatizzava nel *Sāket* la dimensione morale e spirituale di Urmila e dei personaggi femminili, la biografia di Raghav - benché ispirata a un canovaccio agiografico classico - ha anche il merito di porre in scena ed enfatizzare un'immagine tendenzialmente più emancipata della donna indiana.

In entrambe le opere di Raghav si rileva anche l'attitudine a voler ridefinire, proprio a partire dalle dinamiche psicologiche riguardanti le due coppie di amanti, differenti modelli di famiglia. Mentre in *Loī kā tānā*, come abbiamo visto, viene privilegiato un modello in parte ancora influenzato dagli stereotipi culturali hindu centrici dell'epoca, chiaramente rintracciabile nella comunanza di intenti di Loi e Kabir o, all'interno del nucleo familiare, nella condivisione di una medesima coscienza culturale, sociale, religiosa e politica, in *Ratnā kī bāt* al contrario, sembra che l'attenzione si sposti su un aspetto cruciale dei dibattiti degli anni Cinquanta, ovvero quello concernente la legittimità della rivendicazione della donna a reclamare una propria indipendenza in ambito coniugale mediante il

riconoscimento di determinati diritti. È soprattutto con riferimento al riconoscimento del diritto al divorzio – questione già dibattuta nella seconda metà del XIX secolo, ma ancora oggetto negli anni Cinquanta di dispute di ordine ideologico tra il *Congress* e il RRP¹⁶⁶ – che andrebbe letto, a nostro parere, il riposizionamento da parte di Raghav degli eventi riguardanti la separazione tra Ratna e Tulsidas.

Alla luce di quanto detto, si delinea ai nostri occhi un orizzonte simbolico e ideologico in parte paradossale. Nel *Loī kā tānā*, infatti, nonostante l'apparente adesione a un modello di famiglia più innovativo rispetto al passato incarnato dalla coppia Loi-Kabir, Raghav di fatto ripropone, proprio nel personaggio di Loi, l'immaginario più tradizionalista e reazionario relativo alla donna indiana; è invece Ratna, a dispetto della sua appartenenza al gruppo brahmanico – avversato ideologicamente – a incarnare simbolicamente un ideale di indipendenza e di intraprendenza intellettuale femminile nel quale lo studioso riconosce, nel periodo storico a lui contemporaneo, un modello di riferimento.

Come spiegare questo apparente paradosso? Dobbiamo verosimilmente supporre, a rinforzo di quanto già detto circa l'ideologizzazione in senso marxista della figura di Tulsidas attuata da questo autore, che l'obiettivo sia in realtà proprio quello di contestare e offrire una contronarrazione ai valori e ai simboli politici usati in questi anni dai partiti e associazioni di ispirazione hindu. Tale ragione, però, non basta a spiegare le contraddizioni: è verosimilmente proprio la lontananza dal *milieu* di riferimento cui appartiene Ratna a provocare l'autore, spingendolo, nella narrazione degli eventi che scandiscono la vita della donna, a 'osare' maggiormente, avvicinandosi – forse in modo non del tutto consapevole –

¹⁶⁶ Il disegno di legge su cui si è basato l'*Hindu Marriage e Divorce Act* è stato originariamente presentato nel 1952 e successivamente, dopo esser stato più volte revisionato e discusso tra il 1954 e il 1955 dalle due camere, è stato ufficialmente varato, insieme a diverse altre misure facenti parte dell'*Hindu Code Bill*, nel 1956. Tale atto viene fortemente contestato, tanto in parlamento che sul piano filosofico e dottrinario, da Karpatri e da numerosi altri esponenti sia del RRP, che di altri gruppi politici e associazioni di ispirazioni hindu. Le critiche mosse da Karpatri sono presentate in modo specifico all'interno della sezione *Vivāh-vicched* ("Divorzio") del saggio *Hindūkoḍbil pramāṇ kī kasauṭī par* (Sinha C. 2012: 84-87).

al modello decostruzionista di cui parla Preetha Mani nel suo studio sulla letteratura degli anni Cinquanta e Sessanta.

IV.2. La valenza ideologica delle due biografie letterarie di Raghav.

In entrambe le opere, come si diceva, si rileva con forza l'adesione di Raghav – forse parzialmente involontaria – ad un immaginario ideologico che, al di sotto di una *facies* progressista, mantiene ancora un forte legame di tipo simbolico con valori ritenuti costitutivi dell'identità nazionale oltre che specificatamente hindu.

È doveroso soffermarsi ora sulle differenti narrazioni di ordine politico e ideologico che Raghav intende proiettare sul pensiero e sulle figure storiche di Kabir e Tulsidas, i mistici cui – nonostante il parziale decentramento narrativo attuato da Raghav – vengono dedicate le due biografie. Ad ambedue i personaggi, come già sottolineato, Raghav riconosce un ruolo di primaria importanza nel contesto della letteratura hindi e per spiegarne la rilevanza storico letteraria decide di richiamarsi alle opere di H.P. Dvivedi; in tal modo mantiene inalterato il modello storico 'dualistico' già sviluppato in ambito scientifico e accademico da questo critico letterario. Pertanto, mentre a Kabir si attribuisce una visione intellettuale tendenzialmente laica, liberale e anti iconografica, al secondo si riconosce una centralità nei processi di codificazione e sistematizzazione della religione hindu. Eppure, nonostante le profonde differenze tra il Kabir e il Tulsidas da lui riprodotti nelle sue opere letterarie, risulta chiaro come Raghav miri a enfatizzare, nella rappresentazione di entrambi, alcune idee politiche e ideologiche di fondo, le quali connettono e fanno convivere entrambe le figure – riprendendo le parole di Habsbawm – all'interno di un'unica grande 'tradizione' nazionale. Una prima interessante metanarrazione presente in entrambe le opere è data dall'enfatizzazione della personalità eroica e militante dei due autori. Entrambi infatti, compiuto il proprio itinerario spirituale mediante l'esperienza del

virah, si impegnano in una serie di *querelle* con vari protagonisti, politici, religiosi e culturali, del proprio tempo. Oggetto delle critiche dei due mistici sono soprattutto i *sadhū*, i quali vengono condannati per la personalità “arrendevole” (*visarjanvādī*) e per il rifiuto e l’abbandono della realtà sociale¹⁶⁷.

Tale condotta è considerata del tutto inappropriata e inidonea alla risoluzione dei conflitti sia spirituali che sociali dell’epoca in cui i due poeti vivono. L’India descritta da Raghav è infatti caratterizzata da violente contraddizioni: si tratta di una società profondamente classista e elitaria, in cui persino le più elementari norme etiche vengono sistematicamente violate dai cittadini per mere ragioni di opportunismo o di profitto economico. Tale stato di corruzione della società indiana viene stigmatizzato dai due mistici, i quali, pur utilizzando differenti argomentazioni, si sforzano in vari modi di opporsi e arginare il pensiero delle correnti, come quelle dei *nāth* o *sadhū*, che mirino ad una ulteriore disgregazione della società indiana.

Un uomo si sedette sul *ghaṭ*. Tutt’intorno a lui si riunirono diversi altri *śūdra*. Uno di loro gli si rivolse e disse: «Maharaja, ci insegni qualcosa!» Chissà che diavoleria stava insegnando loro quell’uomo. Lui si alzò e iniziò a parlare. Tulsi ne rimase scioccato. Ma chi era costui? In un luogo tanto sacro come Chitrakut come poteva uno *śūdra* impartire insegnamenti? Tulsi si alzò e gli si rivolse direttamente: «E tu chi saresti? Hai forse alcun diritto a distribuire i tuoi insegnamenti??»

«E perché non dovrei?» rispose quell’uomo con fierezza.

«Ma sei forse un brahmano?»

«E cosa è un brahmano? Brahmano è colui che conosca Brahma. Capisci?» I suoi occhi esprimevano rabbia e profonda invidia. Tulsidas rimase dunque in silenzio. Poi cominciò a pensare: «Tulsi! Ma che succede? Tra gli uomini imperversano gli atti empì e tu continui a indugiare nei tuoi affari personali?» [...] Fu allora che risuonò una voce rude: «Lui è l’Invisibile! Lui è l’Immacolato!» Tulsi aprì gli occhi. «Perché piangi ragazzo? Perché piangi?» gli disse uno *yogin*. Tulsi lo osservò e vide che costui era totalmente ebbro di *cilam*. Tulsi allora si sedette.

«Hei, perché non parli? Ricorda il maestro Goraknath. Tutte le tribolazioni e le illusioni si scioglieranno. E l’oceano dei sentimenti coprirà ogni cosa.» Tulsi era furioso. Quello

¹⁶⁷ Qualora intendessimo leggere in termini metanarrativi la figura di tali mistici e intellettuali indifferenti ai problemi sociali e estranei a qualsiasi impegno politico, potremmo intravedere, tra le righe, anche una critica nei confronti degli intellettuali progressisti che, in questi anni, preferiscono disertare il campo politico per un disimpegno letterario e intellettuale. Anche Ram Vilas Sharma, nel *Pragatisīl sāhitya kī samasyāem*, accusa più volte intellettuali come Sankrityayan di aver agito codardamente e di aver perseguito una strada di “resa” (*visarjan*) (1954: 132).

yogin stava blaterando cose senza senso. Tulsi si alzò in piedi e si allontanò. Arrivò camminando vicino a un campo di cremazione. Diversi contadini vi si erano riuniti per dare fuoco ad un cadavere. Gli abitanti del villaggio discutevano tra loro.

«Come possiamo tirare avanti? Le tasse si sono alzate ancora!»

«Che dici? E tocca dunque soffocare e uccidere i neonati?»

«Uccidilo! A chi importa di lui.»

«Mai fu compiuto gesto più riprovevole. Pensavamo che Todarmal con le sue norme avesse stabilito un minimo d'ordine, ma, al contrario, qui le imposte da rendere agli ufficiali governativi non cessano più di aumentare!»

«Non ce ne sono più stati di sovrani come lui. Poi è asceso il sole dei Moghul.»

«Fu proprio allora che morì Suri, giusto? Humayun abbandonò Kabul e fuggì.»

«Sì, sì, a quel tempo era ancora in carica Rana Sangh!»

«Ma il sovrano Maharana Pratap è ancora in vita?»

Tulsi rimase senza parola. Si era davvero dimenticato di tutto ciò che stava avvenendo intorno a sé. Fu allora che comprese sino in fondo la gravità della situazione. Quanto è grave la situazione se persino gli abitanti di un villaggio di provincia sono al corrente di quanto sta succedendo? Ma Tulsi non si era accorto di nulla. Ratna non avrebbe desiderato che ciò avvenisse. E il guru Naraharyanand? Lui di quante cose era all'oscuro? Tulsi rabbrivì e fu allora che avvertì la chiamata all'ottemperamento dei doveri del proprio lignaggio. Sentì il desiderio di intraprendere una nuova esistenza.¹⁶⁸

(1954 b: 115-116)

Il passaggio, tratto dall'opera *Ratnā kī bāt*, mostra emblematicamente come alcune delle narrazioni di stampo nazionalista degli anni Venti e Trenta,

¹⁶⁸ *Ghāt par ek vyakti ā baiṭhā. Uske cārom or kuch sūdr ā baiṭhe. Ek ne kahā: «Mahārāj! Āp kuch samjhayē» Vah vyakti jāne kyā kyā upadeś detā rahā. Jab vah svar uṭā kar bolne lagā. Tulsī chaumkā: «Kaun? Āj Citrakūṭ jaise pavitr sthal meṁ sūdr upadeś de rahā hai?» Tulsī uṭā. Kahā: «Tum kaun ho? Kyā tumko upadeś dene kā adhikār hai?» Us vyakti ne garv se kahā: «Kyom nahīm hai?» «Tum brāhmaṇ ho?» «Brāhmaṇ!» us vyakti ne kahā: «Jo Brahma ko jāntā vahī brāhmaṇ hai. Samjhe?» Uskī ankheṁ krodh se lāl lālsī dikhāi de rahī thīṁ. Tulsīdās cup ho gayā. [...] Kaṭor svar gūmj uṭhā. Tulsī kī āṁkheṁ khul gaī. «Kyom rotā hai baccā!» ek jogī ne kahā: «Tū kyom rotā hai?» Tulsī ne dekhā jogī bhāṅg sulaphe ke naśe meṁ dhatt thā. Tulsī baiṭh gayā. «Are boltā nahīm?» jogī ne kahā: «Gorakhnāth bābā kā smaraṇ kar. Sab jaṅjāljal kaṭ jāyegā.» Tulsī ko ghrṇā huī. Vah jogī bak rahā thā. Tulsī uṭ kharā huā aur cal paṛā. Kuch der bād vah smaśān ke pās pahūncā. Vahāṁ kā kisān kiś lās ko phūmkne āye the. Gāmv vāloṁ meṁ bāteṁ ho rahī thīṁ. Ek kah rahā thā: «Kyā kareṁ? Kar aur baṛh gayā hai.» «Kyā kahtā hai tu? Bāl baccoṁ ke gale ghoṁṭ kar mān deṁ!» «Mār de, kise parvāh hai.» «Par esā anyāy to pahle kabhī nahīm huā thā. Ham to samjhe the rājā Ṭoḍarmal ke nām ke bād sab cain ho jaegā, magar yahām to āye dīn in ohdedārom ke hukm baṛhte hī cale jā rahe haiṁ.» «Koī rājā esā hai hī nahīm. Phir Mugaloṁ kā sūraj to caṛh rahā hai.» «Are Sūrī mar gayā hai tabhī na? Humāyūn to Kābul choṛkar bhāg gayā thā.» «Hām, hām tab Rānā Sāngā bhī to hai.» «Ab Mahārāṇāpratāp bhī to hai?» Tulsī caumkā. Vah to bhūl hī gayā thā. Paristhiti kī gambhīrtā samajh meṁ āī. Esī maśūr bāteṁ haiṁ ki māmūlī gāmv vāle tak jān gaye haiṁ? Parantu Tulsī ne kiś par dyān hī nahīm diyā! Ratnā isī ko to nahīm cāhtī thī. Guru Naraharyānand Mahārāj kitnī bateṁ nahīm samajhte the? Tulsī sihar uṭā. Usmeṁ ek kul bulāhaṭ paidā huī. Vah ek nayā jīvan cāh rahā thā.*

sviluppate in ambito critico da studiosi come Shukla e in ambito letterario da poeti come Nirala, siano state riprese e riformulate anche da Raghav nella propria opera. Una prima peculiarità è costituita dai giudizi estremamente negativi, oltre che classisti, espressi da Tulsidas nei riguardi dei santoni di origine servile: l'idea che traspare dall'opera è che, per il mistico, gli esclusi dalle classi alte del sistema *varṇāśrama* non abbiano alcun diritto a esprimere giudizi e valutazioni di ordine dottrinario. Lo sdegno espresso dal mistico *saguṇ* nei loro confronti è così forte da spingerlo a considerarne il pensiero “infausto” (*aśubh*) e sacrilego, tanto più esecrabile proprio perché espresso in un luogo, quale è Chitrakut, da lui considerato epicentro della spiritualità hindu (1954b: 115). Ci si chiede, alla luce di tale giudizio, se le parole messe in bocca a Tulsidas esprimano anche il sentire di Raghav o se, piuttosto, l'obiettivo sia quello di stigmatizzare il classismo del poeta. Non è facile rispondere a tale domanda. Certamente, come sottolineato dall'autore nell'introduzione all'opera, il suo intento è principalmente quella di elaborare biografie che tengano conto dei “limiti” (*maryādā*) storici che caratterizzano gli autori considerati. (1954b: 5). Ciò darebbe certamente ragione dell'attribuzione a Tulsidas di giudizi in apparenza così elitari. Riteniamo, tuttavia, che la motivazione di una tale caratterizzazione debba essere anche ricercata nella prospettiva o nel pensiero di fondo di Raghav. Si è detto come costui tenda in queste biografie a privilegiare il pensiero di autori e poeti di estrazione *dalit*: da ciò discende la sua preferenza per Kabir e Loi. Eppure, anche nel *Loī kā tānā*, egli mette in cattiva luce tutti i mistici che, pur provenendo da realtà di margine, perseguano percorsi rivoluzionari e sovversivi, minacciando l'ordine e l'unità della “cultura nazionale” (*jāṭīy saṃskṛti*). Tale critica, ad esempio, è espressa da Kamal nei primi capitoli della biografia (1954a: 9-15)¹⁶⁹. Il

¹⁶⁹ Tale critica è presente, in particolar modo, nel capitolo del *Loī kā tānā* in cui Kamal parla dei dissidi che ebbero luogo tra i discepoli di Kabir dopo la sua morte. Forte è la critica di Kamal nei confronti di coloro che cercarono di costruire attorno al pensiero di Kabir una visione settaria. Per questo, implicitamente, Kamal considera tutti i *panth* ispirati alla figura di Kabir come illegittimi e come una deviazione rispetto al pensiero più originario del *sant*. È interessante notare come anche

figlio del mistico *nirgun* stigmatizza, infatti, i seguaci dei *panth* dedicati a Kabir, per lo più appartenenti a gruppi posti ai margini del sistema brahmanico, per essersi allontanati dagli insegnamenti del padre, ostile alla formazione di movimenti politici e religiosi che acuiscano le divisioni interne alla società indiana. Manca del tutto in Raghav pertanto l'intenzione di esprimere metanarrativamente, attraverso gruppi sociali di margine come i *dalit*, propositi violenti e rivoluzionari. Al contrario, egli sembra, tanto in *Loī kā tānā* che in *Ratnā kī bāt*, propendere piuttosto per una via riformista e democratica, che realizzi l'emancipazione di questi gruppi solo attraverso piccoli gesti quotidiani.

Si è già detto della valenza morale e politica dell'immagine di Loi, che, con la sua opera di alfabetizzazione di Kamal, incarnerebbe le istanze riformiste e progressiste di Raghav. In Kabir, di contro, anche dopo la conversione spirituale, si rileva la tendenza a coniugare ad un interesse di carattere sociale e politico una vocazione di tipo più propriamente spirituale e misticheggiante; i due temi procedono di pari passo nella biografia di Raghav:

Le persone cominciarono a riunirsi. Proprio tutti tra i *paṇḍit*, i *mullā*, gli *yogin* e i jaina erano scontenti. Ma le persone di estrazione *dalit* erano piene di estasi. Kabir si rivolse loro dicendo: «Voi fate ballare a vostro piacimento le prostitute in nome della religione, mentre invece le donne giuste e virtuose non hanno neppure la possibilità di riempirsi lo stomaco. Ve la spassate con l'una e con l'altra e degradate il ruolo della donna. Non date alcun sostegno a chi conduca un'esistenza dedita alla purità e non date loro neppure l'elemosina qualora ne abbiano bisogno, ma rimpinguate le tasche dei magnaccia. Siete attaccati visceralmente ai soldi, la più grande illusione.» Ma le classi superiori non gli prestavano orecchio. Tutti loro si erano assembrati in fazioni e si preparavano ad uccidere mio padre. [...] I *julāhā* se la ridevano e cominciarono a prendere per il naso gli hindu e i musulmani. Un *paṇḍit* si fece innanzi e disse: «Ascolta Kabir e rispondi!» Papà si voltò verso di lui: «Ti chiedo: miri forse a diffondere in segreto il credo dei musulmani? Dunque il tuo intento è quello di porre fine alla pratica dell'intoccabilità?»

E papà rispose: «Assolutamente no, oh *paṇḍit*! Io non mi sto opponendo a essa. In entrambi i gruppi io vedo la medesima ipocrisia.>>

«E se vedi tanta ipocrisia perché non ci mostri il tuo percorso?»

H. P. Dvivedi, agli inizi degli anni Quaranta, nel saggio del 1942, muova una critica, per molti versi analoga, ai *panth* che si sono ispirati al pensiero di Kabir.

«Non può esistere un unico percorso signore.»¹⁷⁰

(1954 a: 120)

Senza dubbio evidente è la volontà di Raghav di rimarcare la vicinanza ideologica tra Kabir e il ‘suo’ pubblico, costituito dai membri delle comunità *dalit*; questi infatti si schierano con il poeta *nirgun* nella dialettica che lo vede coinvolto con i *kazī*, i *paṇḍit* e i *saṁnyāsin*. Anche H.P. Dvivedi sottolineava il carattere irriducibilmente anti iconografico del pensiero di Kabir. Tuttavia, ad una più approfondita lettura, è possibile riconoscere alcuni significativi punti di discontinuità nei Kabir descritti dai due intellettuali. Uno di questi riguarda il carattere fortemente moraleggiante del Kabir di Raghav, il quale, nel passo precedentemente citato, critica la classe brahmanica per aver degradato e contribuito a depauperare i valori e la figura della donna indiana. In H.P. Dvivedi, nonostante tale componente non fosse del tutto assente, il messaggio di Kabir non sembrava mai ridursi a singoli e specifici precetti di ordine morale ed etico: era soprattutto il carattere universale e popolare del messaggio di Kabir ad essere posto in risalto ed assumere per lo studioso anche una valenza rivoluzionaria. Nell’opera di Raghav, invece, Kabir, pur ispirandosi a principi più universali, sembra anche voler contribuire in modo concreto e mirato al mutamento della realtà sociale indiana. Ciò sembrerebbe contraddire quanto già detto circa una vocazione riformista più che rivoluzionaria del pensiero espresso da Raghav alla metà degli anni Cinquanta. Eppure, a ben guardare, nessuna delle istanze

¹⁷⁰ Log ikaṭṭe hone lage the. Paṇḍit, mullā, jogī, jainī, sab hī asantuṣṭ the. Par dalit jantā prasann thī. Kabīr ne kahā: «Tum dharam ke nām par vaiśyā ko nacāte ho aur vah strī jo satī sādhvī hai use peṭ bharne ko bhī nahīm miltā. Ek or strī se khilbār karke tum strī ke gaurav ko ghaṭā rahe ho. Jo jīvan ko pavitrātā se bitāte haiṁ haiṁ unheṁ sahāyatā nahīm dete, bhīkh tak nahīm dete, baṛoṁ ko batāsā khilāte ho. Dhan joṛte ho, vahī to māyā hai. Parantu ucch vargoṁ ne nahīm sunā. Ve sab alag alag giroh baṁdī karke pitā kī hatya kī yojnā karke lage. [...] Julāhe ṭhaṭṭa karke hinduoṁ aur muslmānoṁ ko cīrhane lage. Ek paṇḍit āge āyā. Usne kahā: «Kabīr! Mujhe javāb de.» Pitā ne muṛkar dekhā. «Maiṁ pūctā hūṁ tū muslmānoṁ kā gupt pracār kar rahā hai? Tabhī tu chūt miṭānā cāhtā hai?» Pitā ne kahā: «Nahīm paṇḍit jī. Maiṁ unkī tārif nahīm kartā. Mujhe to donoṁ hī meṁ khoṭ dikhāi detā hai.» «Khoṭ dikhtā hai to tū apnā mārg batā.» «Mārg ek nahīm ho saktā bābā.»

rivoluzionarie di Kabir sembra mai sfociare in un pensiero che miri a sovvertire in modo radicale l'ordine costituito: le azioni di Kabir sembrano piuttosto mirare a “purificare” (*śuddhi*) ed emendare la società indiana per consentire la formazione di una nuova unità politica e culturale specificatamente indiana e nazionale. Non si discosta da questa rappresentazione neppure il Tulsidas incontrato in *Ratnā kī bāt*. Anche il poeta *saguṇ* infatti sembra perorare, in varie circostanze, i diritti dei *dalit* e degli *śūdra*.

Fattori di tormento per Tulsī erano lo stato di prostrazione del paese, la sua soggezione, gli abusi compiuti dagli stranieri infedeli, l'inimicizia e l'egoismo dei sovrani nazionali, il desiderio dei ministri religiosi, con il paravento della salvaguardia dei costumi religiosi, di curare i propri interessi personali, l'opposizione al sistema brahmanico da parte delle comunità *yogin* e del percorso *nirguṇ*, l'intemperanza delle *jāti* più basse, la mancanza di rispetto nei confronti dei brahmani e dei Veda. Pensava: come conseguire nuovamente la strada della liberazione? I brahmani sono i più degni d'onore, ma gli *śūdra* non appartengono parimenti a Bhagavan? No, anche loro sono hindu. Se tutte le persone adempissero ai propri doveri seguendo il proprio *varṇa*, allora tra tutti ci sarebbe concordia sociale e sulla terra regnerebbe un sovrano in grado di coltivare il *Dharma*. I conflitti tra Vaishnava e Shaiva stanno indebolendo i *varṇa* più alti. Agli occhi di Tulsī tutto ciò appariva privo di senso. Che necessità avevano coloro i quali onoravano i Veda di combattere tra loro? Tulsī aspirava a un percorso in cui la cultura, che da centinaia di anni lasciava le impronte del proprio passaggio, avrebbe continuato ad essere tramandata. Aspirava in qualche modo ad un percorso in cui fossero compresenti i fattori per cui tutte le persone avrebbero provato rispetto per esso e con esso sarebbero entrati in familiarità. Si sarebbe nuovamente diffusa la parola dei *ṛṣi*. Tulsī insegnò agli *śūdra* che essi erano parte di Dio. Che non c'era ragione per cui si dovessero angustiare. Sotto il governo straniero non potevano avvenire né riti né tantomeno penitenze. I costumi erano vivi e vegeti. Bisognava ricominciare a recitare il nome. Soltanto il nome contava. Nel nome c'era tutto.¹⁷¹

¹⁷¹ *Deś kā dainya, dāridrya, videśī mlecchoṃ kā anācār, deśī rājāoṃ kā deś droh aur svārth, dharm gaddiyōṃ par baiṭhe logōṃ kā rūṛhiyōṃ kī āṛ meṃ apnā peṭ pālṇā, nirguṇ mārg aur yog saṃpradāyōṃ dvārā brāhmaṇvād kā virodh, nīc jātiyōṃ kī ucchṛīkhalatā, brāhmaṇōṃ kā aur Vedōṃ kā nirādar, yah sab Tulsī ko vyākul karne lage. Vah soctā. Kis prakār phir se mukti kā rastā nikle? Brāhmaṇ śreṣṭh to haiṃ kintu kyā śūdra Bhāgvān ke nahīṃ hai? Nahīṃ ve bhī hindū haiṃ. Yadi apne apne varṇānusār log karm karen to avāśya hī sab meṃ saṅgaṭhan ho sakegā aur prthvī par dharm ko pālne vāle rājā kā śāsan ho sakegā. Śaivoṃ aur vaiṣṇavoṃ ke jhagre uch varṇōṃ ko nirbal kiyā karte the. Tulsī kī samajh meṃ yah vyarth thā. Jo Ved ko mānte haiṃ unheṃ āpas meṃ laṛne kī zarūrat hī kyā hai? Tulsī us viśāl mārg ko dekhtā jis par śatābdīyōṃ se saṃskṛtī apne pag cinh choṛtī calī ā rahī thī. Tulsī cāhtā thā kiś prakār yah sab ese upasthit ho jāye ki sab log use ādarṇīy samajh sakeṃ, usse paricit ho sakeṃ. Ṛṣiyōṃ kī pavitr vāṇī phir se pracārit ho sake. Tulsī ne śūdroṃ ko upadeś diyā ki īśvar tumhārā hai. Tumheṃ niścint rahnā cāhiye. Mlecchoṃ ke rājya yajña tap nahīṃ ho sakte. Rūṛhiyām paṇpatī haiṃ. To phir nām hī japo. Nām hī bahut hai. Nām hī sab kuch hai.*

La strada suggerita e perseguita da Tulsidas per riformare la società indiana è data, a parere di Raghav, dalla costruzione di una nuova identità nazionale fondata sui simboli e i valori della comunità hindu; questi sono gli strumenti di cui si serve per mirare alla edificazione dell'India contemporanea. Non è difficile ritrovare nella caratterizzazione di Tulsidas riferimenti anche ad alcuni personaggi politici contemporanei. Il modello democratico e hindu propugnato da Tulsidas echeggia infatti i programmi e l'attività politica di Gandhi, impegnato, nei decenni che precedono l'indipendenza, nella costruzione di una identità religiosa hindu più democratica e aperta alle istanze dei gruppi ostracizzati socialmente. Nella caratterizzazione di Kabir si riscontrano indubbiamente delle corrispondenze con le narrazioni di natura politica riguardanti il passato della nazione indiana propugnate da alcuni esponenti dell'*establishment* nehruviano: rilevante è soprattutto il riferimento implicito all'opera e al pensiero di Ambedkar, oltre che all'immaginario storiografico delineato anche da Nehru nel suo *Discovery of India*.

In ogni caso, nonostante l'intento manifesto di trasfigurare la figura dei due mistici indiani alla luce del proprio pensiero progressista, forte è ancora in Raghav il riferimento ai valori tradizionali e nazionalisti definiti dalle scrittrici e dagli scrittori della generazione precedente. Non si rileva pertanto, riprendendo Hutcheon, l'aspirazione a relativizzare e porre in discussione le categorie del pensiero nazionalista.

IV.3. I vari usi della figura spirituale e letteraria di Kabir nel quadro della satira hindi degli anni Cinquanta e Sessanta.

Un filone della letteratura hindi degli anni Cinquanta e Sessanta all'interno del quale è possibile individuare delle tendenze intellettuali e ideologiche miranti a decostruire l'immaginario di stampo nazionalista relativo ai due poeti devozionali, è quello della "satira" (*vyangya*). Tale campo letterario, non soltanto per quanto concerne la letteratura hindi, ma, più in generale, nel quadro delle letterature postcoloniali, rappresenta uno dei più proficui ambiti per

l'individuazione di strategie e percorsi di relativizzazione dell'identità nazionale a favore di visioni culturali più "scettiche" e "contingenti".

Proprio per sua natura la satira, più che essere un vero e proprio genere, è una dimensione ibrida che tende a mettere in discussione i differenti generi letterari preesistenti (Harder 2012: 165-183);¹⁷² è lecito dunque pensare che vi si possano individuare alcune delle immagini più eterodosse, oscure e anticonvenzionali che demoliscono l'immaginario costruito da critici come Shukla e parzialmente riconfermato nell'opera di H.P. Dvivedi e di Raghav. A ciò si aggiunga come le opere di contenuto satirico emerse nel periodo successivo all'indipendenza condividano con il movimento *pragativād* e con la letteratura di stampo *nayī kahānī*, alcuni elementi di ordine estetico e ideologico. Da un punto di vista politico i principali esponenti della satira hindi di questa fase tendono ad appoggiare la posizione ideologica del partito comunista. Tuttavia, sotto un profilo più propriamente formale ed estetico, essi sono inclini a seguire, più che la linea della letteratura progressista, le tendenze della letteratura di stampo *nayī kahānī*. Difatti Kamleshvar, nell'introduzione a *Nayī kahānī kī bhūmikā*, sottolinea la vicinanza estetica e ideologica di Harishankar Parsai (1924-1995), Sharad Joshi (1931-1991) e Keshavchandra Varma (1925), importanti esponenti della letteratura satirica del periodo postcoloniale, agli intenti politici ed estetici della *nayī kahānī* (Kamleshvar 1966: 16)¹⁷³. Da questo movimento letterario

¹⁷² In particolare, per Harder: "There may be proper satirical *genres*, such as the mock ode, the parody, or, moving to South Asia, possibly the *nakṣā*. But satire as such, I think, cannot be called a literary genre. It is rather a *mode* of expression that somewhat parasitically builds up on established literary genres; and we have good reasons to call the above-mentioned examples *secondary* genres. If satire can thus be defined as a mode, it has to be qualified further as an oblique, "as if" mode of literary expression." (2012: 165-166)

¹⁷³ Nel saggio Kamleshvar definisce una griglia delle correnti della letteratura hindi degli anni Cinquanta e Sessanta che più si avvicinano o si sono avvicinate, sul piano politico, alle finalità della *nayī kahānī*. Rispetto al filone della satira egli scrive che essi: "danno voce alle contraddizioni del proprio tempo." (1966: 16) È interessante il fatto che Kamleshvar decida di dare preminenza a questi scrittori e satiristi a 'scapito' di altri importanti autori scriventi in lingua hindi e attivi nel periodo postcoloniale. Tra questi, ad esempio, potremmo citare Shrilal Shukla (1925-2011), autore nel 1968, due anni dopo la pubblicazione del saggio di Kamleshvar, dell'opera *Rāg darbāri*, uno dei principali scritti di contenuto satirico del periodo postcoloniale. Tale scelta, probabilmente, andrebbe vista alla luce della preferenza di Kamleshvar per opere che

satiristi come Parsai ereditano, oltre che l'attitudine a mettere in discussione e decostruire i valori e simboli che definiscono l'identità storica, religiosa e spirituale indiana, anche la tendenza a perseguire un tipo di letteratura in cui la dimensione ideologica e sociale e quella intimistica ed esistenziale procedono di pari passo (Prasad K. 2000: 87). Sotto questo punto di vista, nonostante le origini della satira hindi vengano fatte risalire al XIX secolo (Kumar P.: 1-40)¹⁷⁴ e le sue più antiche tracce siano ritracciabili già nel quadro della letteratura della prima età moderna (Hortsmann 2012)¹⁷⁵, è senza dubbio lecito sostenere, come affermato sulle colonne della rivista *Nayī kahāniyām* in un articolo del 1961, che Parsai abbia contribuito a codificare la funzione e i caratteri formali della satira contemporanea hindi (Marzo 1961: 117).

È importante sottolineare come proprio Parsai, per dare fondamento ideologico e stabilire le origini morali ed estetiche della satira hindi contemporanea, tenda, sin dagli anni Cinquanta, a porre al centro di molte sue opere letterarie valori e simboli tratti dalla letteratura devozionale. Significativa nei primi anni Cinquanta è la sua collaborazione con Muktibodh, uno dei poeti e

siano ideologicamente più vicini alla posizione del CPI: ciò spiega, ad esempio, la predilezione per Parsai, il satirista in questi anni più vicino alla linea del partito comunista. Per un approfondimento dell'opera di Shrilal Shukla e della sua connessione con la coeva produzione letteraria si rimanda a Snell (1990: 156-179).

¹⁷⁴ Le prime opere contemporanee scritte in lingua hindi e aventi un contenuto spiccatamente satirico fanno la propria comparsa nelle riviste letterarie degli anni Sessanta e Settanta del XIX secolo. Un ruolo fondamentale nella diffusione di questo filone viene riconosciuto a Bhartendu Harishchandra (1850-1886) e a Radhacharan Goswami (1858-1925), entrambi capisaldi della letteratura hindi della seconda metà del secolo. Oggetto di critica dei due scrittori è in special modo la classe emergente di intellettuali con una educazione "all'inglese" che, in questi anni, promuovono progetti di riforma dei costumi sociali e religiosi della comunità hindu. Entrambi, tuttavia, curiosamente, sono, a loro volta, fortemente impegnati, nello stesso periodo, in molte delle attività socioculturali e politiche da essi demonizzate in campo letterario (Dalmia 1996: 251-261; Kumar P. 2011: 105-144).

¹⁷⁵ Hortsmann individua tale componente soprattutto nel quadro della letteratura devozionale espressa dai principali esponenti del movimento letterario *nirgun*. Secondo Hortsmann la satira è lo strumento di cui essi si sarebbero serviti, utilizzando il linguaggio *sāndhyābhāṣā* che è volutamente oscuro e allusivo, per muovere dure critiche al sistema castale brahmanico. Tuttavia, anche Kabir avrebbe promosso e dato nuovo impulso a modalità formali ed espressive che erano già diffuse in India settentrionale a partire dal X secolo e, presenti, ad esempio, nel quadro del buddhismo tantrico di gruppi come quello *caryāpad*. Per un approfondimento si rimanda a Hortsmann (2012: 97-119).

scrittori più vicini ideologicamente all'azione del CPI, con cui coopera alla redazione della rivista *Vasudhā* (Parsāi 1988: viii)¹⁷⁶. Altrettanto significativo è il suo contributo alla rivista *Nayī duniyā* ('Il nuovo mondo'), altro progetto editoriale di ispirazione socialista e marxista (*Ibidem*). Sulle pagine delle due riviste, come si diceva, egli pubblica diversi racconti brevi, oltre che numerosi *sketch* satirici e umoristici, che si richiamano ad esponenti della letteratura devozionale indiana. In particolar modo è la figura di Kabir, soprattutto nel periodo intercorrente tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, a ispirare l'attività di Parsai (Parsāi 1986: 10-11). A partire dal 1957 e sino alla prima metà degli anni Ottanta, pubblica la colonna letteraria *Suno bhaī sādho* ('Ascolta fratello sādhu'); successivamente, dagli anni Settanta, una successiva colonna, sempre ispirata alla figura di Kabir, intitolata *Kabīrā khaṛā bājār meṃ* ('Kabir in piedi nel mercato'), è edita sulla rivista *Sārikā* (Parsāi 1988: viii).

Diversi sono dunque gli usi che Parsai fa della figura di Kabir in queste pubblicazioni: frequentemente, assumendo il *nom de plume* 'Kabir', Parsai sottopone a vaglio critico diverse questioni di natura politica e culturale inerenti alla società contemporanea indiana. Particolarmente veemente è, specialmente negli anni Cinquanta, la critica espressa da Parsai/Kabir nei confronti del *Congress*, accusato di aver tradito le aspirazioni democratiche e rivoluzionarie a vantaggio della 'falsa indipendenza' voluta da Gandhi. In queste opere Parsai, per spiegare le contraddizioni da lui ravvisate nella politica indiana contemporanea, è solito citare motti e frasi celebri tratti dal Kabir 'storico'. Altrove immagina che Kabir viva nella società contemporanea indiana e si confronti con le principali

¹⁷⁶ La collaborazione tra i due studiosi è interessante soprattutto alla luce della prospettiva, ad un tempo ideologica ed esistenziale, che li accomuna. Entrambi, infatti, benché siano tra i principali esponenti della letteratura progressista la cui attività è prioritariamente finalizzata alla promozione politica del CPI, rivelano, diversamente da scrittori e critici come R. V. Sharma, anche un interesse per l'approfondimento di tematiche di natura esistenziale legate alle categorie estetiche e alla prospettiva socioculturale di fondo del movimento *chāyāvād*. Questo specifico taglio dell'analisi politica e ideologica condotta dai due scrittori caratterizza in questi anni anche la loro attività editoriale nella direzione della rivista letteraria *Vasudhā*, meno famosa di *Hams* ma altrettanto importante per la diffusione del pensiero progressista nel quadro dell'India settentrionale.

autorità politiche e culturali dell'India postcoloniale. Ciò avviene in *Kabīrā kharā bājār meṁ*, rubrica, edita a partire dalla metà degli anni Settanta, di “interviste immaginarie” (*kālpnīk sākṣātkār*) che vedono coinvolti Kabir e diversi politici, scrittori e intellettuali indiani contemporanei¹⁷⁷. Infine, in una terza tipologia di opere dello stesso autore ispirate a Kabir, sovente caratterizzate da ambientazioni e da situazioni che rinviano ai problemi della società coeva e postcoloniale indiana, vengono inseriti simboli e valori che echeggiano il pensiero del mistico, ‘usato’ strumentalmente Parsai per spiegare o enfatizzare la condizione di degrado e la povertà morale e ideologica dell'India contemporanea.

Prima di addentrarci nella produzione di Parsai è necessario porre almeno due premesse. La prima, deducibile da quanto già detto, riguarda la natura ambigua dell'utilizzo della figura di Kabir nell'opera di Parsai. Si è già detto di come il satirista tenda a decostruire e a sovvertire l'immagine degli autori tratti dalla letteratura devozionale: eppure, come si è anche sottolineato, egli sembrerebbe, al contempo, attribuire alla figura storica del poeta *nirgun* – non diversamente da Raghav – una funzione etica e morale. Vedremo come entrambe le dimensioni, ovvero quella decostruttiva e critica nei confronti dell'immaginario simbolico di stampo nazionalista da un lato e quella più tradizionalista e nostalgica dei valori della letteratura devozionale dall'altro, tendano ambigualmente, specialmente nell'opera di Parsai, a coesistere e si integrino tra loro, sia sotto il profilo ideologico che sul piano più propriamente formale ed estetico. La seconda premessa riguarda invece la polivalenza e l'estrema eterogeneità di usi e funzioni espressa dalla figura di Kabir nell'opera di

¹⁷⁷ Tale rubrica, pubblicata alla metà degli anni Settanta, nel periodo dell'*Emergency* (1975-1977) offre la possibilità di riflettere sulle contraddizioni della scena politica indiana contemporanea. Di particolare interesse è l'intervista al primo ministro indiano Indira Gandhi (1917-1984), considerata la principale artefice del clima di tensione e della crisi politica e ideologica di questi anni. Non mancano inoltre le critiche anche a esponenti politici del CPI, partito che, dopo una scissione interna avvenuta nel 1964, appoggia in questi anni il *Congress* e le misure politiche antidemocratiche da esso adottate alla metà degli anni Settanta. Il Kabir descritto in quest'opera, difatti, diversamente da quello di *Suno bhāī sādho*, è un mistico che accetta, rassegnato e ormai disilluso, lo status quo politico e ideologico in cui versa l'India contemporanea.

Parsai: differentemente da Raghav, il quale è portato a edificare una figura ancora fortemente stilizzata e monolitica rispetto a quella del poeta *nirgun*, Parsai tende a problematicizzare l'immagine letteraria di Kabir, che varia – spesso profondamente – a seconda del contesto letterario in cui viene inserita.

IV.4. *Kabīr kahat āp ṭhagāīye*: la ricezione anticonvenzionale dell'immaginario spirituale relativo a Kabir nell'opera di Harishankar Parsai.

Nelle sezioni precedenti abbiamo introdotto il tema relativo all'uso, nel quadro della satira contemporanea hindi, della figura e dei valori connessi all'immaginario storico letterario di Kabir. In particolar modo abbiamo discusso del tentativo di Parsai, principale alfiere della satira degli anni Cinquanta e Sessanta, di riscoprire il poeta *nirgun* per porlo al centro dei discorsi di natura ideologica riguardanti la società contemporanea indiana.

Le più interessanti reinterpretazioni della figura di Kabir possono essere individuate, a nostro parere, in alcuni dei racconti brevi composti da Parsai negli anni immediatamente successivi all'indipendenza: è qui infatti che costui elabora alcune delle narrazioni più anticonvenzionali ed eterodosse rispetto all'immaginario di stampo nazionalista presente – seppur in forma più stilizzata e 'progressista' – nell'opera di Raghav. Questo uso anticonvenzionale della figura di Kabir si palesa, ad esempio, nel racconto breve *Kabīr kahat āp ṭhagāīye* ("Kabir dice: dovresti essere ingannato"), pubblicato probabilmente all'inizio degli anni Sessanta e inserito dallo stesso Parsai all'interno nell'antologia *Beīmānī kī parat* ("Il velo della disonestà") del 1965¹⁷⁸. La trama è piuttosto semplice. Il

¹⁷⁸ L'opera viene pubblicata in un periodo estremamente fertile per Parsai, che in questi anni, oltre che scrivere mensilmente sulle riviste da noi precedentemente citate, elabora alcune dei propri racconti brevi di maggior successo. Tra questi, ad esempio, ricordiamo l'opera *Bholārām kā jīv* ("L'anima di Bholaram"), in cui si narra di un burocrate indiano di nome Bholaram la cui anima non raggiunge, dopo la morte, l'ufficio di Dharmaraj, semidivinità il cui compito è quello di giudicare le persone in base alle loro azioni. Un'altra importante opera di questo stesso periodo è *Inspektar mātādīn cānd par* ("L'ispettore Matadin sulla luna"); si tratta della storia di Matadin, un ispettore che intende applicare sulla luna il sistema di amministrazione e gestione sociale che –

contesto, tipico delle opere letterarie d'avanguardia degli anni Cinquanta e Sessanta, è costituito dagli ambienti sociali urbani e cosmopoliti dei suburbi che circondano New Delhi. Nel racconto il protagonista, di professione scrittore, – probabilmente lo stesso Parsai – immagina di viaggiare su un treno. Lungo il percorso subisce una truffa e viene derubato delle sue dieci rupie. Dopo aver cercato a lungo il ladro, il quale nel frattempo si è dileguato, il protagonista decide di tacere il fatto agli altri passeggeri: egli teme, infatti, oltre che di essere deriso per la sua ingenuità, di subire ulteriori frodi. Successivamente compie alcuni goffi tentativi di forzare il ladro, che nel frattempo è riapparso fingendosi un normale passeggero, a restituirgli il maltolto. Tuttavia, paradossalmente, sono proprio le buffe e bizzarre domande poste dal protagonista al ladro che deviano proprio su di lui i sospetti degli altri passeggeri. Questa svolta imprevista e grottesca degli eventi spinge il protagonista della storia a desistere da ogni ulteriore tentativo di rientrare in possesso del proprio denaro.

La sottotrama del racconto risulta, specie per la nostra analisi, particolarmente interessante. In essa sono espresse le considerazioni di ordine filosofico, etico e sociologico cui perviene il protagonista a seguito dell'esperienza da lui sofferta. Nella sezione iniziale della storia il protagonista sottolinea come uno dei più grandi – pur se effimeri – piaceri che l'uomo può sperimentare gli sia procurato dal truffare i suoi simili (Parsai 2014 [1965]: 42). Questa riflessione lo spinge a ricercare la ragion d'essere di tale condizione psicologica. A tal proposito gli sovviene un detto di Kabir, secondo cui per l'essere umano sia meglio “essere truffato che truffare qualcuno” (*āp ṭhagāīye na ṭhagiye koi*) (*Ibidem*). Inizialmente il protagonista non comprende pienamente il senso di queste parole. Tuttavia, con l'incalzare degli eventi – la truffa, la sua inutile ricerca del truffatore, l'accusa ai suoi danni da parte degli altri passeggeri –

a suo dire – connota la realtà indiana contemporanea, basato sull'uso metodico della violenza e della corruzione. Anche in queste, come in altre opere di Parsai degli anni Sessanta, l'autore manifesta la tendenza a coniugare temi di ordine storico-religioso e mitologico con questioni tratte

il senso più intrinseco e nascosto delle parole di Kabir progressivamente si chiarisce.

Un terribile dubbio fece capolino nella mia mente. Doveva avermi ascoltato senza emettere neppure una parola per tutto quel tempo. E ora come gli avrei potuto richiedere le mie dieci rupie? Avevo detto a tutti che gli dovevo una rupia. Se gli avessi chiesto indietro il denaro certamente tutti mi avrebbero preso per un avventore. Dunque raccolsi tutte le monetine che avevo e gli diedi una rupia. Ero stato truffato. Eppure, se una cosa era certa, era proprio il fatto che non percepivo affatto il tipo di felicità di cui parlava Kabir. [...] Egli proseguì il proprio viaggio su quel treno mentre io rimasi, torturato dalla fame, su un altro treno che portava a Jabalpur. Nel frattempo continuai senza sosta a pensare al distico di Kabir. Ma che diavolo significava? Certamente lui era uno che era solito esprimersi per mezzo di paradossi, ma, e questo era certo, il suo in questo caso non era certo un paradosso. Improvvisamente mi accorsi che Kabir non dichiarò mai chi fosse la persona da cui l'uomo truffato derivi gioia. Che fattezze dovrebbe avere questo fantomatico truffatore?¹⁷⁹

(2014 [1965]: 45)

Il protagonista del racconto perviene alla fine a due conclusioni: dall'inno *Mayā mahā ṭhāgin ham jānī* ("Sappiamo che Maya è il più grande truffatore") ricava la convinzione che ogni uomo debba, fatalmente, accettare il carattere illusorio della realtà, dal momento che essa è stata creata da Maya, l'unico e il più autentico "truffatore" (*ṭhāgin*) (46); contemporaneamente, le parole di Kabir gli fanno comprendere la necessità per ogni essere umano che vive nella società contemporanea di difendersi dalle prepotenze perpetrate dagli altri ai suoi danni, anche se ciò debba costringerlo a adottare a sua volta comportamenti violenti e prevaricatori. Questo principio viene ricavato da un altro verso attribuito a Kabir, in particolare dal passo secondo cui *āp ṭhage sukhā hota hai, aur ṭhage dukhā hoi* (*Ibidem*). È interessante notare come il contenuto di questo verso, che è

dalla società contemporanea indiana. Per una traduzione in inglese dei principali racconti brevi di Parsai si consulti: (Parsai 1994).

¹⁷⁹ *Mere man meṁ kāmṭā cubhā. Vah cupcāp parā parā merī bāt sun rahā thā. Par ab maiṁ usse dā kā nōṭ kaise māṁgūṁ to ye sab mujhe hī ṭhag samjheṁge. Maiṁne cillar ikaṭṭhī karke use ek rūpayā aur de diyā. Maiṁ ṭhagā gayā. Par jis sukh kā saṅket Kabīrdās ne kiya hai, vah mujhe nahīṁ huā. [...] ve āge usī gārī meṁ baṛh gaye aur maiṁ dūsrī gārī meṁ Jabalpur tak bhūkhā baiṭhā rahā. Kabīr ke is dohe par maiṁ bār-bār vicār kartā rahā. ākhir unkā matlab kyā hai? unhoṁne ulaṭbāṁsiyom zarūr kahī haiṁ, par yah to ulaṭbāṁsi nahīṁ hai. Ekāek mujhe sūjhā kī Kabīr ne yah nahīṁ batāyā ki kisse ṭhagne se sukh hotā hai. ākhir ṭhagne vālā kaisā honā cāhie?*

comunemente tradotto “Se imbrogli riceverai dolore, se sarai imbrogliato, otterrai piacere”, venga modificato dal protagonista per renderlo più compatibile con la sua etica e la sua visione del mondo e della società indiana. Pertanto, a suo parere, il significato genuino di questo passaggio è “Se trufferai qualcuno avrai piacere, mentre, se qualcun altro lo trufferà prima di te, ne sarai addolorato, poiché non sei stato in grado di farlo tu per primo.”¹⁸⁰ (45)

Se analizziamo l’uso e la funzione della figura di Kabir all’interno di questo racconto breve ci rendiamo conto di come, alla luce di quanto detto, anche il contenuto complessivo e la valenza morale di Kabir vengano nell’opera volutamente distorti e alterati dal protagonista. Nell’ottica di quest’ultimo, infatti, l’unico modo per un cittadino indiano dell’età postcoloniale di uniformarsi al pensiero di Kabir consisterebbe, paradossalmente, nell’assecondare la propria naturale inclinazione all’inganno e alla truffa. Il Kabir ‘storico’, come abbiamo visto in precedenza, è del tutto assente da questa storia. Tuttavia, in modo non molto dissimile da come avviene nelle opere *Rājā Nirbaṃsiyā* (“Il sovrano Nirbansiya”, del 1957) di Kamleshvar e *Jahām Lakṣmī qaid hai* (“Là dove è imprigionata Lakshmi”, del 1955) di Yadav, il protagonista di questo racconto riflette sul valore etico, culturale e ideologico di un personaggio tratto dalla storia indiana – Kabir in questo caso – la cui figura – proprio mediante tale mediazione – viene ‘attualizzata’ e diviene presente nel contesto politico e socioculturale dell’India postcoloniale¹⁸¹. L’intera storia, si potrebbe dire, è interamente dedicata alla risemantizzazione della valenza morale e ideologica del pensiero e dell’opera di Kabir.

¹⁸⁰ *Āp agar kisī ko ṭhagenge to āpko sukh hogā. koī aur use ṭhag legā to āpko dukh hogā ki ham use nahīm ṭhag pāye.*

¹⁸¹ Le storie-favole riguardanti Nirbansiya e Lakshmi costituiscono, all’interno dei due racconti, delle sottotrame che vengono volutamente intrecciate con la narrazione dei fatti concernenti i protagonisti dei racconti. Più nello specifico, mentre nel romanzo di Kamleshvar, è la madre che racconta al protagonista ancora bambino la storia riguardante il sovrano Nirbansiya, nell’opera di Yadav la favola riguardante la dea Lakshmi viene usata come metafora per spiegare la condizione della protagonista del racconto che, non diversamente rispetto al suo ‘doppio’ mitologico, viene rinchiusa e segregata in casa (De Bruijn 2017: 55-77).

Ma qual è di preciso, in un'opera in cui vengono esaminate questioni riguardanti la società indiana contemporanea e postcoloniale, la funzione espressa dalla presenza, 'dietro le quinte', di Kabir? Per rispondere a tale domanda occorre considerare il momento della narrazione in cui viene introdotto il pensiero di Kabir: ciò avviene dopo la lunga riflessione iniziale del protagonista sulla crisi etica e morale che coinvolge la moderna società indiana. Per costui la "divina beatitudine" (*brahmānand*) scaturisce, in un'esistenza così vuota e "miserabile" (*dukhmay*), da qualcosa di illegale come la frode. Essa, paradossalmente, può essere ottenuta solo quando "il devoto imbroglia l'Assoluto" (*sādhak paramātmā ko thag letā hai*) (43). Per tale motivo, anche rappresentanti della fede come gli asceti, sono considerati dal protagonista mascalzoni, disposti a tutto pur di sperimentare questo tipo di subdola e immorale beatitudine. È cosa consueta per i satiristi scriventi in lingua hindi dalla seconda metà del XIX secolo muovere delle critiche ai mistici contemporanei i cui propositi di difendere e restaurare i principi della tradizione religiosa hindu sono considerati un alibi per dissimulare in realtà comportamenti ritenuti scorretti e immorali. Anzi, come sottolineato da Hans Harder, questo intento critico e dissacratorio nei confronti dei rappresentanti delle istituzioni religiose costituisce forse il carattere più distintivo della satira hindi (2012: 170)¹⁸². Tuttavia, tra le righe, si nota anche la necessità psicologica da parte del protagonista del racconto di giustificare sul piano etico e morale lo stato di corruzione dilagante nella realtà postcoloniale, trovando nella mitologia e nella

¹⁸² Hans Harder sottolinea come gli argomenti trattati dai satiristi scriventi in lingua hindi tra la seconda metà del XIX e la prima metà del XX secolo si riducano a quattro temi principali. Il primo tema è quello inerente al consumo dell'alcool e delle droghe ed è anche uno degli interessi principali dei movimenti revivalisti hindu impegnati nella riforma della società indiana. Il secondo tema è individuabile nella critica al pensiero e alle tradizioni culturali importate in India dall'impero britannico. Ricorrente è il biasimo espresso nei confronti di intellettuali i cui comportamenti ricalchino le pose e lo stile di vita occidentale. Il terzo campo di interesse, invece, coinvolge la critica ai mistici contemporanei cui si rimprovera di aver depauperato i principi morali e religiosi ereditati dalla tradizione letteraria e religiosa indiana. Il quarto elemento è dato dalle considerazioni pessimistiche espresse dai personaggi/narratori delle satire il cui fine è ridicolizzare e ironizzare su se stessi. In parte tutti questi ingredienti, pur rielaborati nello specifico e caratteristico modo con cui Parsai tende a decostruire i simboli e i valori della letteratura devozionale, sono presenti anche nella sua opera (Harder 2012: 168-175).

storia indiana degli *exempla* che incoraggino la naturale inclinazione umana verso la truffa¹⁸³. Anche l'uso nella narrazione dei versi e del pensiero di Kabir risulta dunque, sotto questo punto di vista, rispondere ad un'analoga esigenza. Inizialmente le parole di Kabir sembrano condannare l'aspirazione del protagonista all'inganno e alla truffa. Successivamente però, il significato etico più evidente dei versi del mistico viene dal protagonista del racconto distorto al fine di modernizzare il messaggio originale.

Oh Mahatma, tu sei un saggio, ma non siamo così stolti da non sapere che, se veramente bisogna essere truffati, bisognerebbe essere truffati da Maya. Dunque ci proponiamo di prepararci e aspettiamo che Maya venga e che ci inganni [...]. Noi saremo felici quando sarà lei a venire a ingannarci. Ma, in sua assenza, io sono stato truffato dal capo di Rangnath.¹⁸⁴

(2014 [1965]: 45)

Tale riscoperta non conduce il protagonista a sviluppare una diversa o più ottimistica visione né del mondo né, più in particolare, della società indiana contemporanea. Al contrario, a ben guardare, potremmo dire che l'aspirazione alla frode e alla sopraffazione ai danni dei propri simili da parte del protagonista venga in un certo qual modo legittimata da tale interpretazione del pensiero di Kabir. Inoltre il protagonista, soprattutto grazie agli insegnamenti del mistico, impara anche a distinguere con chiarezza ed evitare i modelli morali da lui considerati sbagliati e dannosi. Illuminanti a tal proposito le parole del protagonista nella fase conclusiva del racconto:

Un editore mi disse che un altro editore mi stava imbrogliando. Era corrucciato per il fatto che qualcun altro fosse stato in grado di fare ciò che a lui non era riuscito. Mostrare di esser stati derubati diventa un incentivo per gli altri. C'era un uomo che aveva diffuso la voce che lui fosse ingenuo come un bambino e facilmente ingannabile. I suoi adulatori lo osannavano dicendo: «Bhai, questo lo fregano tutti! Se gli chiedessero di togliersi i calzoni, lui se li toglierebbe e donerebbe anche quelli!»¹⁸⁵

¹⁸³ Il principale riferimento mitologico riguarda il Dio Vishnu, che è solito assumere fattezze femminili per truffare e ingannare i proprio devoti (Parsāi 2014, [1965]: 42).

¹⁸⁴ *Mahātmā, tum to jānī, par ham to nahīm jānī ki ṭhagānā ho to māyā se ṭhagānā cāhiye. Ham to taiyār baiṭhe haiṁ ki hameṁ māyā ākar ṭhage. [...] inse ṭhagne se to sacmuc sukh hogā. Par ye to nahīm āīm, ṭhagā gayā raṅgnāth ke us beīmān malik se.*

¹⁸⁵ *Ek prakāśak mujhe us dīn kah rahā thā ki amuk prakāśak to āpko ṭhag rahā hai. Use dukh ho rahā thā ki dūsrā prakāśak mujhe ṭhag rahā thā aur vah nahīm ṭhag pā rahā thā. Magar yah*

La posizione assunta da Parsai rispetto ai simboli che definiscono l'immagine letteraria di Kabir differisce significativamente dall'immaginario costruito da altri scrittori degli anni Cinquanta e Sessanta e, segnatamente, da quello moralista tratteggiato da Raghav nel suo *Loī kā tānā*. In questa storia Kabir è un mistico vicino alla sensibilità urbana, cosmopolita e disincantata dell'uomo contemporaneo e offre le proprie, personali soluzioni ai problemi che affliggono il cittadino indiano, "sperduto" (*khoyā*), come direbbe Kamleshvar, nelle metropoli dell'India postcoloniale¹⁸⁶. Paradossalmente questo rispecchiamento produce un ribaltamento etico e morale dei valori a lui canonicamente associati dalla critica e dalla letteratura hindi contemporanea. Difatti Kabir è rappresentato non come mistico o poeta, ma piuttosto come 'cattivo maestro', impegnato a trasmettere i propri insegnamenti agli imbrogliatori che vivono nella realtà disincantata del contesto indiano postcoloniale.

Due sono le interpretazioni possibili di tale sovversione dell'immagine di Kabir. La prima, che, a nostro dire, è anche la più lapalissiana, è che Parsai intenda rappresentare sino a che punto nel quadro dell'India contemporanea siano stati distorti e depauperati i valori etici ereditati dalla tradizione religiosa e letteraria della *bhakti*. Parsai in tal caso intenderebbe contrapporre ai valori della letteratura devozionale, elaborati in una fase storica che egli considera la *golden age* della nazione indiana, gli *exempla* negativi e decadenti dell'India contemporanea. Questo tipo di argomentazione politica e ideologica è

pracār ki maim to ṭhagā jātā hūm aur dūsre ko ṭhagne kī bhūmikā ban saktā hai. Ek ādmī ne apnā pracār kar rakhā thā ki maim to bālak kī tarah bholā hūm aur mujhe koī bhī ṭhag letā hai. Uske praśamsak kahte the: «Are bhāī, use to koī bhī ṭhag letā. Koī usse uskī lamgoṭī bhī māmge to vah utār kar de degā.»

¹⁸⁶ Questo termine ricorre nel titolo di numerosi racconti brevi ascrivibili a Kamleshvar. Rilevante, ad esempio, è l'opera *Khoyī huī diśaen* ("Direzioni perdute"), pubblicata nel 1963 in una antologia anonima contenente molti tra i più importanti racconti degli anni Cinquanta e Sessanta. Un altro racconto nel quale viene enfatizzato, a partire dal titolo, il senso di spaesamento e alienazione che Kamleshvar intende rappresentare è l'opera *Samudra meṁ khoyā huā ādmī* ("L'uomo persosi nel mare") del 1982.

parzialmente presente nel racconto; di essa si serve Parsai per operare delle critiche all'*establishment* nehruviano, che – non differentemente dagli altri intellettuali progressisti dell'epoca – accusa di aver contribuito, tradendo la causa rivoluzionaria, a tale stato di profonda decadenza morale ed etica. Tuttavia, se intendessimo leggere solamente in questa prospettiva il significato del racconto, dovremmo ipotizzare che Parsai, in dissonanza con quanto precedentemente dichiarato, non intenda realmente sovvertire il valore 'nazionale' di Kabir, ma anzi, al contrario, voglia, con un'argomentazione di tipo antifrastico, rafforzarlo. In realtà, e in questo consiste una delle cifre del pensiero di Parsai, il satirista sembra quasi giustificare l'errata interpretazione e distorsione del pensiero di Kabir da parte del protagonista del racconto, il quale, muovendosi ai margini della realtà urbana indiana, è in un certo senso costretto a decostruire l'immaginario canonico – e quindi idealizzato e falso – attribuito comunemente a questo mistico. Entrambe le interpretazioni, seppur agli antipodi, possono essere egualmente valide per l'analisi del racconto: Parsai infatti, pur muovendosi all'interno di un immaginario politico e ideologico ancora intimamente legato ai simboli e ai valori nazionalisti, intende muovere, coerentemente soprattutto con la propria affiliazione ideologica, delle critiche che mettano in discussione l'immagine convenzionale delle autrici, degli autori e delle opere appartenenti a tale tradizione 'costruita'.

IV.5. Imitare Kabir per fare opposizione al *Congress*: la rubrica letteraria *Suno bhāī sādho*.

Non va del resto dimenticato l'impegno profuso da Parsai, dagli anni Cinquanta in poi, anche nella scrittura di *sketch* propriamente satirici volti a trattare temi e aspetti specifici della politica e della cultura dell'India contemporanea.

La più importante colonna letteraria su cui Parsai scrive a cavallo tra gli anni Cinquanta e Ottanta, già citata nel nostro saggio, è *Suno bhāī sādho*, chiaramente ispirata a uno dei più celebri versi di Kabir¹⁸⁷. Un'analisi onnicomprensiva degli argomenti trattati in questa rubrica andrebbe oltre lo scopo del presente studio: tuttavia ci sembra importante, ai fini del nostro discorso, precisare alcuni aspetti relativi all'uso che in essa l'autore fa della figura letteraria di Kabir. Va subito chiarito come, differentemente da quanto osservato in *Kabīrā āp thagāīye*, in cui Parsai riflette sui valori socioculturali e ideologici di Kabir, nei suoi *sketches* solo in rari casi egli sembra voler elaborare specifiche narrazioni di ordine politico, religioso o filosofico relative al pensiero e alla figura di Kabir; piuttosto, egli tende a 'imitare' lo stile poetico di Kabir nella trattazione di temi concernenti la politica e la società indiana contemporanea.

Quali sono le strategie che Parsai pone in essere per realizzare questo effetto stilistico? Frequente è l'uso di espressioni formulari e di versi tratti direttamente dalle parole di Kabir e utilizzate dal satirista per rafforzare a scopo enfatico le proprie argomentazioni; tipico è ad esempio l'impiego, all'inizio di ogni paragrafo, del vocativo *sādho* ("Oh *sadhū*"), seguito dal modo imperativo dei verbi *dekhnā* ("vedere"), *sūjnā* ("percepire"), *socnā* ("pensare"). In questo modo Parsai intende imitare lo stile icastico e allusivo caratteristico non solo della poesia di Kabir, ma, più generale, di tutta la letteratura devozionale di stampo *nirgun* (Hess 2002: 9)¹⁸⁸. Per offrire un saggio di come questo particolare rifacimento contemporaneo dello stile 'alla Kabir' venga applicato dalla satira

¹⁸⁷ Tale motto, come sottolineato da Linda Hess, costituisce uno dei *trademark* più distintivi del pensiero e dell'opera di Kabir. Non si è trattato però, o almeno unicamente, di una formula, ma è stato usato come una sorta di *slogan* al fine di influenzare e coinvolgere, connettendosi emotivamente con esso, il proprio pubblico. Parsai utilizza con dovizia questo motto: esso serve, oltre che a rendere accattivante le argomentazioni esposte, anche ad articolare e distinguere i punti cruciali della satira.

¹⁸⁸ Riguardo al particolare e specifico modo con cui Kabir utilizza nella propria poesia il vocativo al fine di conseguire specifici effetti retorici sul proprio pubblico Hess scrive: "In his mastery of the vocative, Kabir is unique among the *bhakti* poets. Not in the *saguna* devotees, not in *nirguna* Dadu or reformer Nanak, not in the radical Bengali Buddhist poets, the iconoclast Gorakh or the

hindi contemporanea, riportiamo un passo dello sketch *Nayā khūn purānā khūn* (“La nuova e la vecchia generazione”) del 1961.

Oh *sadhū*, guarda anche agli interessi del partito. L’uomo più anziano conosce alla perfezione tutti i trucchi necessari a vincere le elezioni. Sa come ottenere il voto da qualcuno. Vincerà di sicuro. L’uomo nuovo perderà non appena saprà come vanno le elezioni. [...] Oh *sadhū*, probabilmente non capisci nulla del mio discorso. Quindi ti dirò il loro scopo pratico. Guarda, se il vecchio non occupasse una certa posizione, le persone sarebbero afflitte da un sacco di problemi. Guarda per prima cosa ai tuoi interessi: poni il caso in cui ti venga trovata addosso dell’erba e tu venga arrestato. Bene, se, in quel caso, un uomo anziano occupasse un importante ruolo governativo, a quel punto io potrei andare con lui a parlare con gli ufficiali e potrei farti liberare.¹⁸⁹

(1985 [1961]: 20)

Come già affermato, di solito non troviamo in queste satire alcuna narrazione di ordine ideologico che miri ad ampliare – né tantomeno a sovvertire o decostruire – l’immaginario morale ed etico relativo a Kabir. E tuttavia, dall’utilizzo specifico e peculiare che Parsai fa dello stile letterario di Kabir, possiamo ricavare alcune idee di fondo che il satirista contemporaneo intende proiettare indirettamente anche sul poeta devozionale. In questo contesto, in dissonanza con l’opera *Kabīrā āp ṭhagāiye*, Parsai/Kabir esprime giudizi morali ed etici che sono fortemente connessi all’immaginario moralista presente anche nell’opera di Raghav. Laddove infatti in *Kabīrā āp ṭhagāiye* egli sembra voler proiettare sul poeta devozionale un immaginario immorale che, almeno in parte, si discosta dai valori cui usualmente esso è associato, qui invece egli utilizza l’immagine del mistico per demonizzare in modo chiaro e perfettamente intellegibile gli aspetti della società contemporanea da cui egli intende prendere le distanze. Nuovamente, e in modo ancor più marcato rispetto a *Kabīrā āp ṭhagāiye*,

surreal Bauls, whatever else they may have in common with him, do we find the intense bearing down upon the listener that is so prominent in Kabir.” (2002: 9)

¹⁸⁹ *Sādhō, pāṛṭī kī dṛṣṭī se bhī dekho. Purāne ādmī ko cunāv jītne kī sab tarkibem mālūm haiṁ. Vah jāntā hai ki kisse kaise voṭ liyā jā saktā hai. Uskā jitnā niścīt hai. Nāyā ādmī ek cunāv to sikhne meṁ hī hār jaegā. Pāṛṭī naye khūnoṁ ṭikaṭem dekar nāyā cunāv hāregī. Sādhō ye sab bātem tumhārī samajh meṁ śāyad na āī hoṁ. Maiṁ tumheṁ vyāvahārik lābh batātā hūṁ. Dekho, purānā ādmī kisī par nahīṁ rahegā to jāntā ko baṛī taklif hogī. Tum apne par se hī dekho: mān lo tumhāre pās gair kānunī gamjā gayā aur tum girāṭār kar lie gaye. Agar koī purānā netā rajkīy pad par hai, to maiṁ use lekar afsarom ke pās jāūṁgā aur tumheṁ chuṛā lūṁgā.*

qui l'autore si avvale della figura di Kabir per muovere puntuali critiche alla classe di politici definiti, nello *sketch* da noi presentato, della “vecchia generazione” (*purānā khūn*) e ritenuti responsabili della degenerazione della “nuova generazione” (*nāyā khūn*). Anche altrove, in satire come *Nehru cācā ṭikaṭ do* (“Dai la tessera allo zio Nehru”) (34-36) o *Bhraṣṭācār niyojan āndolan* (“Il movimento per l'organizzazione della corruzione”) (66-68), Parsai denuncia con altrettanta foga le vessazioni perpetrate dalla nuova generazione di burocratici e politici legati al *Congress* ai danni delle classi lavoratrici cui lo studioso si rivolge. Costante è l'attenzione di Parsai, specialmente in questa rubrica, per la promozione politica e ideologica del CPI, di cui nelle satire vengono ripresi pedissequamente gli *slogan* politici. Forse proprio per una necessità di ordine ideologico, si conferma in queste opere, non meno che in quella di Raghav, una sostanziale e profonda adesione ad un immaginario di stampo nazionalista convenzionalmente attribuito a questo mistico.

IV.6. La decostruzione della valenza nazionalista del *Rāmcaritmānas* nell'opera di Kamleshvar.

Intendiamo ora sviluppare la nostra disamina dedicando un ulteriore sguardo alle correnti letterarie degli anni Cinquanta e Sessanta; in esse infatti è possibile individuare alcune delle immagini più scettiche e ambigue riguardanti i poeti della letteratura devozionale e la valenza morale, etica e politica loro attribuita. Kamleshvar, di cui si è già sottolineato il contributo in ambito critico, è uno delle scrittori e degli scrittori in cui, nel contesto della *nayī kahānī*, si individua l'intenzione, ad un tempo formale ed ideologica, di perseguire questo fine. Emblematica è, a tal riguardo, soprattutto l'opera *Badnām bastī* (“Il centro malfamato”), pubblicata per la prima volta nel 1956¹⁹⁰ e alla quale si ispirerà nel

¹⁹⁰ L'opera costituisce uno dei primi successi in ambito letterario di Kamleshvar e consacra quest'ultimo, sin dagli anni Cinquanta, tra i principali esponenti della letteratura d'avanguardia hindi. Infatti, non a caso, lo stesso Kamleshvar, nella breve introduzione alla versione del 1979,

1968 un omonimo film diretto da Prem Kapoor (Kamleśvar 1979: i-ii). Nel 1979 essa verrà ripubblicata con il titolo *Ek saṛak sattāvan galiyām* (“Una strada principale e cinquantasette vicoli”); titolo che, come approfondiremo più avanti, sembra descriverne con grande pregnanza la valenza ideologica. Il romanzo, come già *Kabīrā āp ṭhagāiye*, non ha come soggetto temi o questioni storiche, religiose o mitologiche direttamente riconnettibili ai valori e simboli della letteratura devozionale. Difatti la trama, incentrata su fatti ed eventi contestualizzati nella realtà sociale contemporanea indiana, ha come fulcro la storia d’amore tra l’autista Sarnam Singh e il giovane Shivraj. La relazione d’amore tra i due personaggi è caratterizzata, come usualmente viene sottolineato, da diversi elementi che rinviano inequivocabilmente al rapporto erotico e sessuale che li unisce (Ross 2017: 36). Difatti viene comunemente considerata uno dei primi esempi di *queer literature* della letteratura hindi (*Ibidem*). Accanto a questo tema principale, è possibile riconoscere nell’opera anche altri aspetti che richiamano da un lato la sua valenza politica e ideologica e dall’altro il particolare uso che Kamleshvar fa dei simboli connessi alla letteratura devozionale. È già stata sottolineata la preferenza espressa, da questo autore e da altri esponenti della letteratura *Nayī kahānī*, per la figura e l’opera di Kabir, il quale assurge per questo a modello *ante litteram* dei valori riformisti perseguiti dalla costituzione indiana. Di Kabir, si è anche detto, Kamleshvar ammette di apprezzare soprattutto lo spirito critico e circospetto nei confronti dei retaggi e delle tradizioni ereditate dalla nazione nei secoli che precedono l’indipendenza indiana. Eppure Kamleshvar, paradossalmente, non sembra – almeno sino agli anni Cinquanta – particolarmente interessato a costruire immagini letterarie connettibili alla figura di Kabir, il suo poeta di riferimento¹⁹¹. Curiosamente, specie in questi anni, egli

sottolinea come questa sia una delle opere cui egli è più legato. “Essa” scrive quest’ultimo “mi è cara tanto quanto lo è mia madre e il mio luogo di nascita.” (Kamleśvar 1979: i).

¹⁹¹ La figura di Kabir verrà ripresa solo dopo molti anni dalla pubblicazione di *Badnām bastī* nell’opera *Kitne Pākistān* (“Quanti Pakistan?”), del 2000. Essa costituisce non solo il ‘testamento letterario’ di Kamleshvar ma è, più in generale, uno dei principali *bestseller* della letteratura hindi degli ultimi venti anni. Significativo è il fatto che, in continuità con Parsai in *Kabīrā khaṛā bājār*

sembra maggiormente impegnato a elaborare immagini letterarie che rinviino alla figura di Tulsidas. Il riferimento a tale poeta è presente nella sezione iniziale dell'opera, allorquando, descrivendo gli eventi connessi alla riproduzione della *Rāmlīlā*, Kamleshvar elabora delle narrative politiche sulla figura e l'opera di Tulsidas che sono piuttosto lontane dall'immaginario ancora profondamente idealizzato che caratterizza l'opera di Raghav. Dai primi passaggi dell'opera si rileva l'alterazione e, in taluni passaggi, persino la sovversione, con esiti comici e grotteschi, dei valori morali e spirituali canonicamente associati a questa rappresentazione teatrale.

Appena fattasi sera cominciò a sopraggiungere il clamore della *Rām līlā*. La gente si era già raccolta. Tra la gente correva un viavai di voci. Il pandit, avvedutosi del ritardo nell'alzare il sipario, arrivò in scena portando con sé i cimbali. Alla sua destra c'era una folla di uomini, alla sua sinistra uno stuolo di donne. I volontari del gruppo teatrale stavano alzati su uno stretto corridoio che separava i due gruppi per evitare problemi dovuti a coloro che schiamazzavano e provocavano le donne ivi presenti. Il *paṇḍit* diede una rapida occhiata alla gente che era assiepata e disse qualcosa che non venne udito da nessuno. Furono suonati i cimbali e la comunità dei devoti si rasserenò mentre il rumore prodotto dalle persone alle loro spalle si fece ancora più alto. Il maestro che dirigeva i suonatori di *bājā*, simile ad un sarto, stava seduto sull'armonium. Per iniziare attendeva un cenno del *paṇḍit*. Questi cominciò dunque a sbraitare a piena voce: <<Signori e signore!>> Quando si rese conto che la propria voce non sortiva alcun effetto fece cenno al maestro. Il maestro ostese i fiori che erano raccolti sull'armonium, li sparpagliò sul testo del *Rāmāyaṇa* e pose le proprie dita, simile alle zampette di un ragno, sulle sue pagine. Nei propri piedi aveva un fremito che, di lì a poco, divenne una vera e propria frenesia: <<Oh signore dei Raghu, oh Raghav, oh re Rama>>; i cimbali del *paṇḍit* presero a suonare come se una sposa proveniente da qualche sperduto villaggio, portando con sé cimbali e cavigliere, e calzati dei sandali di legno, si stesse lemme, lemme avvicinando. I suonatori di *tablā* rivestivano le *mūrti* poste all'interno. Tra gli uomini si era diffuso un certo stato di quiete; ma l'assemblea delle donne era impegnata a chiacchierare! Tutto a un tratto le loro voci sopraggiunsero e si scontrarono con il palco: <<Iniziate la *līlā*, alzate il sipario!>> Si era verificato un ritardo nel vestimento delle *mūrti*. Preoccupato per la situazione il *paṇḍit* fece smettere di suonare i cimbali e si rivolse al maestro dicendo: <<Falli suonare con delicatezza, con delicatezza!>> Detto ciò egli stesso, per vedere l'esito di tale esecuzione, si mise le mani sui fianchi e rimase lì

mem, Kamleshvar proponga delle interviste immaginarie a diversi protagonisti della storia indiana. In questo caso, tuttavia, diversamente da quanto avviene nell'opera di Parsai, Kabir non è l'intervistatore, ma è lui stesso, insieme a illustri personaggi storici come Babur e Aurangzeb, a essere intervistato da Kamleshvar. Egli riflette sugli eventi che caratterizzano l'India contemporanea e, in particolar modo, sulla *Partition* del 1947, evento che costituisce per quest'ultimo il momento di maggiore distacco e separazione dai valori della spiritualità della *bhakti*.

fermo come una pietra, come se strepitare potesse essere un incentivo per le loro capacità. Il maestro si ravviò i capelli e, accompagnate dall'armonium, risuonarono le parole: <<Quando te ne sei andato, oh straniero, ho ricevuto un colpo>> e le vibrazioni prodotte dall'armonium cominciarono a diffondersi sino a che, conclusa la melodia della canzone con un rumore stridulo, cominciò a farsi largo una sorta di brusio.¹⁹²

(1979: 9-10)

Diversi gli elementi degni di nota presenti in questo passaggio. In primo luogo risulta chiaramente come Kamleshvar, quasi a voler sottolineare l'inattualità e il carattere artificioso della rappresentazione dell'opera di Tulsidas nell'età contemporanea, descriva con dovizia di particolari lo stato di caos e di disordine che caratterizza l'esecuzione della *Rām līlā* nel contesto metropolitano dell'India postcoloniale. Si è già rilevato come molte opere letterarie, sia coeve che anteriori, tendano a porre l'accento sulla valenza esemplare e 'onnicomprendensiva' dell'opera di Tulsidas e, in particolar modo, del suo *Rāmcāritmānas*, che costituisce la base testuale della *Rām līlā*. Shukla, ad esempio, nel canone nel 1929, aveva sottolineato come uno degli aspetti più originali e caratteristici della poetica di Tulsidas consistesse nella sua capacità di generare nel pubblico una percezione istintiva dei propri obblighi e doveri sociali.

Nell'opera di Kamleshvar, invece, in una qualche misura, si assiste all'esatto capovolgimento dell'immagine ideale e moraleggiante suggerita da

¹⁹² *Śām se hī Rāmlīlā kī dhūm thī. Bhīr jamā hī cukī thī. Daśakoṃ meṃ śor mac rahā thā. Pardā uṭhne meṃ der hotī dekh paṇḍit jī kartāleṃ lekar mañc par ā gae. Dāyīm or puruṣ samūh thā, bāyī or nāriyom kā. Bīc kī patlī rāh par jhagṛe-phasād aur auratoṃ ke sāth cheṛkhānī karne vāloṃ kī harakateṃ rokne ke lie jagah-jagah bajrang maṇḍlī ke svayamsevak khare the. Paṇḍit jī ek ne ek nīgāh jan-samūh par daurāī aur kuch bole, jo janrav meṃ ubhar nahīm pāyā. Kartāleṃ bajāim to nikaṭ kā bhakt-samudāy śānt huā, lekin pīche valom kā śor ūmcā ho gayā. Pair vāle hārmoniyam par bājāmāstar darjī kī tareh baiṭhe the. Unheṃ paṇḍit jī ke inḡit kā intjār thā. Paṇḍit jī pūrī se āvāz se cīkhe: «Sajjanom aur deviyom» Apnī āvāz kā asar na hote dekh unhomne bājāmāstar ko isārā kiyā. Bājāmāstar ne hārmoniyam par rakhe hue phūloṃ ko sāmne rakhī Rāmāyaṇ kī pothī par bikhrā diyā aur kuṃjiyom par makṛe ke tāmgoṃ kī tareh umḡliyām ṭīkā dīm. Pairoṃ meṃ parka huī dhun phūṭ paṛīm: «Raghupati rāghava rājārāma» paṇḍit jī kī kartāleṃ ese bol paṛīm jaise koī gamvār gamv kī vadhū lacche jhāmjhom ke sāth pairoṃ meṃ khaṛāūṃ pahne dhīr gati se calī jā rahī ho. Tavalcī bhītar mūrtiyom kā śṛṅgār kar rahe the. Puruṣom meṃ thoṛī śānti cha gaī; lekin auratoṃ kī majlis bastūr bātoṃ meṃ maṣgūl thī! Ekādh āvāzeṃ ākar mañc se ṭakrāī: «Līlā śurū karo ... pardā uṭhāo!» Śṛṅgār meṃ der thī. Kuch pareśān hote hue paṇḍit jī ne kartāleṃ bajānā rokte hue rokte hue bājāmāstar se kahā: «Philmī bajāo ... philmī!» aur khud uskā asar dekhne ke lie bagloṃ meṃ hāth dekar śilā kī tareh khare ho gae, jaise yah śor unkī sāmārthya ko*

Shukla. Difatti, né il *paṇḍit*, incapace di coordinare le persone impegnate nell'esecuzione della rappresentazione, né tantomeno il maestro, cui spetta il compito di guidare i musicisti, sono in grado di adempiere in modo efficace alla propria funzione 'educativa'. Al contrario essi stessi, piuttosto che collaborare alla realizzazione dell'opera, sembrano confinati – anche a causa della loro inettitudine – in un ruolo marginale e più secondario rispetto agli eventi che si svolgono parallelamente al di fuori del palco e che costituiscono, paradossalmente, il vero centro della narrazione. La realtà sociale che si palesa al di fuori del palco, di cui Kamleshvar, in una prospettiva narrativa di stampo tragico comico, descrive le contraddizioni etiche e morali laceranti, non appare guidata da coloro che proclamano le parole di Tulsidas, ma tende piuttosto a occupare essa stessa il palco scalzando il *Rāmcaritmānas*, ridotto semplicemente a feticcio di una tradizione religiosa e letteraria che l'autore sembra in questo caso voler mettere in discussione e contestare. Certamente, sotto questo punto di vista, risulta chiara la relazione tra quest'opera e la *Nayī kahānī kī bhūmikā*, opera in cui Kamleshvar denuncia, come abbiamo visto, la dimensione più esteriore e 'iconografica' dell'India rappresentata dall'opera di Tulsidas (Kamleśvar 1966: 15). Tuttavia, mentre nel saggio Kamleshvar tende in qualche misura a riconoscere la valenza nazionale dei simboli della letteratura devozionale, in quest'opera - scritta circa una decina di anni prima - è chiara l'intenzione di proiettare sulla *Rām līlā* le proprie riserve nei confronti del concetto stesso di 'nazione' e, nello specifico, dell'idea che esista una vera e propria identità nazionale indiana. Nel racconto infatti la *Rām līlā* sembra essere assunta come espressione simbolica di tutte le operazioni politiche e ideologiche avviate per regolamentare e organizzare la molteplicità di strade e "vicoli" (*galīyām*) costituenti il tessuto socioculturale indiano¹⁹³. La critica al progetto coloniale e

cunautī ho. Bājāmāstar ne bāl jhaṭke aur hārmoniyam se uṭhī svar-lahariyām vātāvaran par chāne lagīm aur jab ek citkār ke sāth gīt kī dhun samāpt hūī to phusphusāhaṭ ubharne lagī.

¹⁹³ Risulta interessante notare come, specialmente nel quadro dell'opera di Kamleshvar, ricorra sovente l'utilizzo nei titoli dei libri di lemmi come *galī* ("vicolo"), *saṛak* ("strada"), *diśā*

postcoloniale di costruzione di una identità nazionale indiana è suggerita da una serie di elementi. Non è casuale l'enfasi con cui si sottolinea emblematicamente la presenza, su una bandiera svettante nella piazza in cui la *Rām līlā* ha luogo, dello slogan Jay Hind ("Viva l'India"), motto ancora oggi trasversalmente utilizzato da politici e intellettuali di differenti estrazioni ideologiche (9). In altri passaggi dell'opera egli, con uno stile vicino a quello osservato nell'opera di Parsai, sembra rinforzare e avvalorare tale critica. Ciò è ravvisabile in un altro personaggio, Rangile, anch'esso innamorato di Shivaraj, il quale, spinto dal desiderio, prende a un certo punto la risoluzione, divenuto un devoto, di prendere parte alle celebrazioni guidate dal ragazzo.

Da quel giorno crebbe il prestigio di Rangile tra i devoti e di Shivaraj tra i *brahmacārī*. [...] Parlavano per ore e ore con lui e ascoltavano sempre i suoi sermoni. [...] Poi, alzando gli occhi al cielo come fanno i fumatori di *bhām̐g* e fissando nel vuoto, disse: «Anche noi dobbiamo cambiare aspetto, vagare di foresta in foresta e accendere il fuoco sacro.»¹⁹⁴

(21)

Significativamente, mentre Raghav e Parsai, pur criticando direttamente o allusivamente l'operato del *Congress*, tendono a individuare nella prospettiva politica del CPI una possibile soluzione ideologica al problema di 'identità' dell'India antica e contemporanea, la critica di Kamleshvar diviene ancora più serrata e radicale e non salva nessun protagonista politico della storia contemporanea indiana. Nessuno di essi, infatti, sembra essere stato in grado – almeno nell'ottica dello studioso – di ricondurre a unità la varietà di percorsi e di strade individuali che costituiscono la complessità della realtà indiana. Ciò che ci

("direzione"), confluenti nel medesimo ambito semantico. In quest'opera, differentemente da quanto operato da autrici e autori scriventi all'inizio degli anni Cinquanta, quale ad esempio Raghav nel romanzo *Sīdhā sādā rāstā* ("Una strada dritta e piana"), il riferimento alla 'strada' funge da segnale rivelatore del senso di spaesamento e confusione ideologica, etica e morale che si intenderebbe esprimere nell'opera.

¹⁹⁴ *Us roz se brahmacārīyoṃ meṃ Śivraj kī or bhaktōṃ meṃ Rangile kī pratiṣṭā baṛh gaī. [...] Ghaṭōṃ usne bāteṃ karte aur uskā pravecan sunte. [...] Phir bhagerīyoṃ ki tareh āṃkheṃ carhākar śūnya meṃ dekhte hue kahā: «Hamēṃ bhī bheṣ badalnā hai, van-van ghūmkar alakh jagānā.*

preme sottolineare è come, nuovamente, l'immaginario religioso e letterario relativo alla letteratura devozionale costituisca, almeno nel quadro di quest'opera, un bacino a partire dal quale, decostruendo e alterando in chiave tragicomica i valori e i simboli appartenenti alla tradizione, egli è in grado anche di mettere in discussione e muovere delle critiche di ordine politico e ideologico all'identità nazionale.

IV.7. La ricezione del pensiero critico di Sankrityayan nell'opera di Renu.

Un ultimo ambito della letteratura hindi degli anni Cinquanta all'interno del quale è possibile individuare istanze di ridefinizione in chiave decostruttiva dei valori etici e politici connessi alla letteratura devozionale è quello della letteratura *āṁcalik*¹⁹⁵, la corrente convenzionalmente considerata “regionalista” o “marginalista” della letteratura hindi. Essa condivide con la letteratura di stampo *naṁyī kahanī* il comune proposito di distanziarsi, sia sul piano più propriamente formale ed estetico che sul piano tematico, dai modelli della letteratura hindi degli anni Venti e Trenta. La vicinanza ‘ideologica’ tra i due filoni è riconosciuta anche dallo stesso Kamleshvar, il quale, nel *Naṁyī kahanī kī bhūmikā*, tiene a sottolineare come diverse delle opere annoverabili nel quadro della letteratura *āṁcalik* siano anche vicine, sotto un profilo estetico e ideologico, ai propositi e alle tendenze estetiche e ideologiche della *naṁyī kahānī* (1966: 16)¹⁹⁶. Tuttavia, nonostante i due

¹⁹⁵ Il nome di questo movimento, come sovente viene sottolineato, deriva dalla parola *āṁcal*, con la quale si designa il “lembo” della *sāṁrī*. La traduzione inglese e, più in generale, in lingua occidentale che viene data del termine *āṁcalik* è ancora fortemente contestata. Benché, infatti, una delle peculiarità di questo filone sia quella di dare spazio alle lingue e, più in generale, ai caratteri culturali specifici delle regioni dell'India settentrionale, appare ad alcuni fortemente arbitrario considerare questo filone come la corrente regionalista della letteratura hindi. Spesso, specialmente nel quadro della critica letteraria hindi, si è preferito al semplice termine *āṁcalik* l'utilizzo di locuzioni come *āṁcalik yathārthvād* (“realismo regionalista”) o, in altri casi, si è scelto di eliminare del tutto tale termine usando espressioni più generali come *samājīk yathārthvād* (“realismo sociale”) (Pandey 1974: 1-2).

¹⁹⁶ Kamleshvar, in particolare, cita, nell'introduzione al proprio saggio, il racconto breve di Renu *Tīsī qasam* (“Il terzo voto”), pubblicato per la prima volta nel 1959 e, successivamente, entrato a far parte di numerose raccolte dedicate a questo autore. La rilevanza dell'opera è comprovata anche dalla rivisitazione cinematografica che ne ha fatto nel 1966 Basu Bhatthacharya (Chatterjee Saibal 2003: 532).

filoni vengano solitamente associati e fatti confluire all'interno della stessa corrente letteraria (Gajarawala 2013: 101-102) è possibile stabilire alcune differenziazioni di grande utilità anche ai fini del presente studio.

La corrente regionalista, infatti, rivela la propensione a porre in secondo piano la rappresentazione di temi connessi alla realtà urbana dei grandi centri dell'India postcoloniale. Essa, inoltre, manifesta un minore interesse nei confronti di temi socioculturali e politici che siano connessi alle tensioni psicologiche ed esistenziali della *middle class* indiana, gruppo sociale che, al contrario, è posto da Kamleshwar e dagli altri esponenti della *nayī kahānī* al centro dell'analisi di molte delle loro. Viceversa, nel quadro del filone letterario *āṁcalik* l'interesse prevalente è rivolto, come suggerito anche dalla nomenclatura comunemente attribuitagli, proprio alla rappresentazione delle comunità poste al di fuori dei grandi centri urbani e segnatamente quelle delle realtà rurali (Hansen 1978: 20-75; Pandey I. 1974: 16-17). Per questa ragione, specie nella costruzione della veste linguistica delle proprie opere, le scrittrici e gli scrittori *āṁcalik* hanno espresso – senza dubbio più di altri scrittori hindi sia anteriori che coevi – una attenzione precipua per la riscoperta delle lingue e delle letterature regionali dell'India settentrionale (Hansen 1981: 153).

Laddove nel quadro della critica letteraria è Sankrityayan a favorire tale decentralizzazione culturale, nel quadro letterario *stricto sensu* è Phanishwarnath Renu (1921-1977), già dalla prima metà degli anni Cinquanta con la pubblicazione di *Mailā āṁcal* ("Il lembo sporco") del 1954, a promuoverne la diffusione anche nel contesto della letteratura hindi¹⁹⁷. Si è detto di come

¹⁹⁷ Il *Mailā āṁcal*, l'opera che consacra Renu tra i principali esponenti della letteratura hindi del periodo postcoloniale, costituisce, invero, solamente uno degli innumerevoli romanzi dell'autore, rifacentisi a questo filone, pubblicati in questi anni. Certamente, differentemente da altre opere quasi coeve di Renu, quali ad esempio *Paratī Parikathā*, del 1957, e *Julūs*, del 1961, questa assume un blasone ancora più grande nella produzione letteraria di Renu. La prima e più evidente peculiarità che accomuna i tre romanzi è l'attenzione 'documentaria' per la descrizione di una realtà geografica, ovvero quella della porzione orientale del Bihar, che Renu assume come centro simbolico di tutta la propria riflessione sui margini della società indiana. Una seconda specificità è individuabile nell'utilizzo della specifica e peculiare tipologia di lingua mista, all'interno della quale è possibile trovare, insieme a diversi termini della lingua hindi, anche un cospicuo numero di

Sankrityayan, già dalle prime sedute dell'AIPWA, abbia sottolineato la necessità, per il processo di riscoperta e promozione della letteratura devozionale indiana, di preservare dalla codificazione letteraria pratiche e usanze connesse alla letteratura devozionale ancora presenti e 'vive' nelle realtà rurali dell'India settentrionale. L'intento di tale opera è, come si ricorderà, sottrarre all'oblio i vari Tulsidas e Kabir la cui aura ancora risuona nelle canzoni e nelle rappresentazioni 'folkloristiche' delle comunità dell'India settentrionale. La stessa ispirazione intellettuale e ideologica viene ripresa e approfondita da Renu, il quale, come sottolineato da Hansen, inserisce nelle proprie opere innumerevoli riferimenti alle canzoni e alle rappresentazioni teatrali ispirate alla letteratura devozionale e ancor oggi conservate nei contesti e nelle realtà sociali da lui rappresentate (Hansen 1982: 154)¹⁹⁸.

Mentre nell'opera *Badnām bastī* l'identità politica della nazione indiana, rappresentata simbolicamente dal caos che caratterizza la *Rāmlīlā*, viene, come già evidenziato, sovvertita e decostruita sul piano etico, politico ed estetico, nell'opera di Renu la critica al pensiero nazionalista mira alla costruzione letteraria di entità sociali e culturali 'di margine' autonome e autosufficienti rispetto ai simboli che definiscono il *mainstream* della tradizione letteraria nazionale. Le ragioni più profonde di questo ribaltamento simbolico, presente in maniera più o meno esplicita in diverse opere di quest'autore, con il quale usanze e consuetudini poetiche e letterarie riferibili alla letteratura della *bhakti* e

lemmi derivati dalle lingue locali, tra cui la lingua *bihārī* e quella *bhojpurī* (Dalmia 2017: 324). La ragione del successo del primo romanzo di Renu, si deve, probabilmente, al carattere del tutto innovativo, sia sotto il profilo contenutistico che stilistico, dell'opera, che costituirà, non solo per Renu, ma, più in generale, per molti scrittori delle generazioni successive, un *exemplum* di riferimento. Di particolare rilievo è, ad esempio, il legame ideologico che unisce l'opera di Renu alla letteratura *dalit*, che, a partire dagli anni Ottanta, comincerà a imporsi nella letteratura hindi.

¹⁹⁸ "One of the striking features of Renu's regional style is his liberal mixing of folk songs, devotional lyrics, political refrains, and even film tunes in with the prose passages in his narrative. All of this lyric material may be referred to as "song" for its intended placement in the texts and accompanying contextual comments indicate that it is sung or recalled as song, rather than recited by the narrator or character in question. [...] The songs include a wide range of types. In the novel *Mailā ānchal* alone, twenty different Maithili songs appear. [...] devotional songs such as the

provenienti da realtà di margine divengono epicentro della narrazione, sono esplicitate e spiegate nel racconto breve del 1962 *Ek lokgīt ke Vidyāpati* (“Il Vidyapati di una canzone popolare”).

Questo scritto, la cui importanza non è stata ancora debitamente sottolineata, ha una rilevanza fondamentale per il nostro studio. Renu intende redigere, come Raghav, la biografia di uno dei principali autori della letteratura devozionale. In Renu, tuttavia, la scelta cade su Vidyapati, poeta *saguṇ* del periodo della prima età moderna, che gli appare più vicino culturalmente alla letteratura devozionale del Bihar. Innumerevoli in quest’opera sono gli indizi dell’adesione dell’autore all’ideologia socialista e marxista nella quale, in una qualche misura, deve essere identificato il *file rouge* che unisce la sua visione a quella di Sankrityayan. Nel racconto egli ricostruisce, adottando la prospettiva d’analisi di un etnografo, la trama di connessioni storiche e culturali che unisce Vidyapati alle usanze di alcune comunità di “lavoratori” (*mazdūr*) – “mandriani” (*bhaimsvār*), “pastori” (*carvāhā*) e “carrettieri” (*gārī hāmkevēle*) – delle regioni estremo orientali del Bihar comunemente identificate con i gruppi *dalit*. Fanno parte delle loro tradizioni, infatti, e ne rappresentano una componente significativa alcune rappresentazioni teatrali in cui sono rintracciabili evidenti collegamenti con la produzione poetica di questo poeta e segnatamente con la *Padāvalī*, importante opera in lingua *maithili* dello stesso poeta. Renu, che nel racconto breve-documentario veste i panni dell’etnografo interessato a documentare i processi socioculturali di costruzione nell’India contemporanea della tradizione letteraria devozionale, analizza le dinamiche evolutive sottese alle realtà di ‘confine’ dove tali rappresentazioni hanno luogo. Alle categorie professionali ivi operanti, come sottolineato nell’*incipit* del racconto, deve essere riconosciuta una rilevanza specifica sul piano politico non meno che sul piano culturale, tale da affrancarli dalla condizione di ostracismo dalla vita pubblica cui

prātkī, nirguṇ, gochar, and kirtan, as well as non-Maithili genres such as shabd, remainī or sakhi of Kabir.” (Hansen 1982: 153)

sono stati condannati da gruppi sociali che mirano a separare dal ‘buon nome’ della tradizione letteraria della *bhakti* i modelli culturali elaborati ancor oggi in seno a tali comunità (Renu 1984 [1962]: 79).

È piuttosto evidente come la critica di Renu, seppur inserita nel solco di problematiche di natura politica e culturale anteriori alla realtà dell’India postcoloniale (Milanetti 2002: 91-92)¹⁹⁹, riproduca alcune delle categorie politiche e ideologiche più convenzionalmente usate anche da altri intellettuali e scrittori marxisti degli anni Cinquanta e Sessanta. Renu, omettendo di criticare l’*establishment* nehruviano – che pure, indirettamente, costituisce il referente della narrazione – rivolge esplicitamente le proprie accuse ai brahmani della regione di *Mithila* cui ascrive la responsabilità di aver attuato un’operazione di censura nei confronti dei modelli culturali elaborati all’interno di queste comunità, escludendole di fatto dai dibattiti sulle origini della letteratura della *bhakti*.

Mentre conducevo le mie ricerche sul famoso poeta Vidyapati ho sentito il bisogno di intitolare uno studio che lo riguardava ‘Vidyapati, poeta di operai e carrettieri!’ La mia scelta è dovuta al fatto che, ancor oggi, nelle regioni di Purnia e Saharsa, si incontrano gruppi di musicisti che cantano con espressività i versi della *Padāvalī*. In genere all’interno di questi gruppi recitano soprattutto mandriani, pastori e carrettieri. Ho domandato dunque ai paṇḍit di Mithila la ragione di tale rappresentazione. Loro mi hanno risposto: «Cos’è che fai fatica a capire? A causa di questa gente oggi giorno il buon nome di Vidyapati è caduto in disgrazia. Da quando è entrato a far parte della vita di questi mascalzoni, anche questa gente ha cominciato a recitare ‘le quattro *Padāvalī* in nome di Vidyapati. Sei totalmente fuori strada!»²⁰⁰

¹⁹⁹Viene sovente sottolineato, ad esempio con riferimento alla gestione dei rapporti con le comunità di margine, come l’India indipendente abbia ereditato dallo stato coloniale gran parte delle precedenti categorie e classificazioni. Ad esempio l’*Indian Civil Service*, massimo organo amministrativo dell’India coloniale, benché riqualficato col nome di *Indian Administrative Service*, mantiene immutata anche nella fase postcoloniale la visione strategica di fondo inerente ai rapporti con queste comunità. Il nome coniato dall’amministrazione nehruviana per identificare la varietà di comunità *dalit* e ‘tribali’ è *Scheduled Tribes*: questa nomenclatura, tuttavia, accoglie precedenti categorizzazioni, quali quella di *aboriginal*, *forest tribes* e *deprived tribes*, già rintracciabili in età coloniale nei vari *Census of India* emanati nel XIX e nella prima metà del XX secolo. Comune è l’intento del potere centrale di categorizzare e ‘costruire’ la realtà di margine all’interno di modelli che la comprendano e che ne definiscano sinteticamente tutti i caratteri. D’altra parte questa operazione di selezione e definizione risponde alla precisa volontà dell’autorità centrale – sia essa coloniale o post-coloniale – di imporre e conformare ai propri modelli tali realtà (Milanetti 2003: 87-93).

²⁰⁰ *Mahākavi Vidyāpati par ‘khoj’ karte samay maimne anubhav kiyā, ek adyāy kā śīrṣak rakhnā paregā ‘khetihar-majdūrom aur gārīvānom ke kavi Vidyāpati!’ kyoṃki, Pūrṇiyā-Saharsā ke ilāke*

Significativo nel racconto è l'approccio psicologico e metodologico posto in essere con riferimento alle parole dei *paṇḍit* e ai suoi rapporti con essi. Egli infatti, sotto la spinta di un interesse politico, decide, eludendo i loro consigli, di entrare in relazione diretta con queste comunità. Giunto nella regione di Purnia e Saharsa, nel Bihar nord orientale, da una famiglia di cui si è conquistato la fiducia viene a conoscenza di una versione alternativa sull'origine della *Padāvalī*. Essa, marginalizzata e intenzionalmente tenuta nascosta dai *paṇḍit* – cosa che si evince dalle parole iniziali del racconto – costituisce al contrario per la testimonianza del carattere autentico e attuale della poesia della *bhakti* (*Ibidem*).

Secondo questa versione il poeta Vidyapati, perduto nei pressi del fiume Koshi e febbricitante, è preso in custodia e curato da una famiglia di abitanti del luogo, cui egli, in un momento di incoscienza dovuto alla malattia, recita i versi della *Padāvalī*. Anni dopo Vidyapati, trovandosi casualmente ad attraversare lo stesso villaggio, si ricorda di avervi perduto qualcosa di molto importante; all'inizio, al pari dei soldati incaricati dal re di scortarlo, ritiene che gli sia stata rubata dagli abitanti del luogo; questi inscenano allora una rappresentazione ispirata ai versi del suo poema e il poeta, recuperata la memoria, si ricorda di aver loro trasmesso la *Padāvalī*. A questo punto, riconoscente, si professa loro debitore, considerandoli i più autentici e genuini autori della *Padāvalī*.

Accanto al palanchino procedevano Koili e il suo vecchio padre. L'anziano suonava il tamburo; vennero cantati i versi della *Padāvalī*, mentre Koili faceva loro eco con le proprie cavigliere. Il poeta riprese a recitare i versi da lui obliati. Per venti miglia Koili continuò a ballare procedendo velocemente lungo il margine della strada. Il suo anziano padre continuò a suonare il tamburo. A forza di procedere correndo e danzando a margine del palanchino d'un tratto Koili scivolò e cadde per terra. Si ruppe il ritmo del tamburo. Il palanchino si fermò. Tutti rimasero immobili ... i piedi di Koili erano imbrattati di

mem āj bhī Vidyāpati kī Padāvalī gā-gākar – bhāv dikhlākar nācnevāloṃ kī maṇḍalī pāyī jātī hai. In maṇḍalīyom ke nāyak - bhāimsvār, carvāhe aur gārī hāmknēvāle hī hote hai, prāya. Maithil paṇḍitom se pūchā: «Yah kaise huā?» Bole: «Āp kise pher mem paṛe haiṃ.? Inhīm mūrkhom ke kāraṇ āj Vidyāpati kī durdaśā ho rahī hai. Ere-gaire-natthū-khaire jiske jī mem jab Vidyāpati ke nām par 'cār Padāvalī' joṛ dī. Āp gumrah ho gaye haiṃ!

sangue! Koili chiese allora dell'acqua, ma l'anziano padre aveva appena ripreso a suonare. Le sue dita continuavano imperterriti a suonare il tamburo, a battere sulla pelle soffice del tamburo. Fu allora che, d'un tratto, il grande poeta comprese. Scese, smontò dal palanchino e si diresse correndo in direzione del fiume. Koili bevve un bel sorso d'acqua dalle mani del grande poeta e aprì gli occhi: <<Signore, adesso non possediamo più nulla che le appartenga.>> Koili chiuse gli occhi. Il poeta le si rivolse e le disse: «Cara [...] la *Padāvalī* non mi appartiene, ma appartiene a te. A te soltanto!»²⁰¹ (85)

L'interesse di tale versione deriva dall'estrema chiarezza con cui vi sono palesate le direttrici ideologiche e culturali che Renu, in questo racconto come anche in tutta la sua produzione letteraria, vuole enfatizzare.

Nell'opera alcuni personaggi, tra cui lo stesso Vidyapati, rappresentano le autorità politiche e culturali che, dal centro, sembrano voler imporre sulle realtà di margine le proprie categorie e modelli etici e morali. Difatti Vidyapati diffida di Koili e suo padre, i benefattori che lo hanno assistito durante la convalescenza, poiché pensa che essi siano in realtà *corī* ("ladri"). Il riferimento al carattere malevolo e 'criminale' di tali comunità non è chiaramente casuale: Renu difatti tende a proiettare nel passato le nomenclature con cui questi gruppi vengono, già nel periodo coloniale, usualmente definiti e categorizzati anche sul piano giuridico (Crispin 1995; Freitag 1991)²⁰². I due personaggi, tuttavia, mettendo in scena l'opera di Vidyapati, non solo sfatano tale valutazione pregiudiziale nei loro confronti, ma, in un certo qual modo, sovvertono anche il rapporto 'gerarchico' convenzionale che li classifica come inferiori rispetto a Vidyapati. È proprio in

²⁰¹ *Pālkī ke agal-bagal meṁ Koilī aur Koilī kā būrhā bāp. Būrhā mṛdaṅg bajātā. Padāvalī kī pañktiṃyām mukharit hotī aur Koilī ke ghumgharū un padoṁ ko sur dete. Mahākavi apnī bhūlī huī Padāvalī kī pañktiṃyām duhrāne lage. Das kos tak Koilī, rāh ke kināre daur-daurkar nāctī rahī. Uskā būrhā bāp mṛdaṅg bajātā rahā. Pālkī ke agal-bagal daurtī-nāctī Koilī ek jagah 'jhamā' kar gir parī. Mṛdaṅg kā tāl tūt gayā. Doli rūkī. Sabhi rūke. Koilī ke pair, lahlūhān haiṁ! Koilī ne pānī māṁgā! Kintu būrhā bāp mṛdaṅg bajā hī rahā thā. Uski umgliṃyām ab bhī nāc rahī thī. Mṛdaṅg kī sūkhī camaḍī par. Mahākavi ko haṥhāt jñān huā. Pālkī se kūdkar utare aur nadī kī or daure. Mahākavi ke hāth se cullū-bhar pānī pīkar Koilī ne āṁkheṁ kholī: «Mahārāj! Ab hamāre pās āpkā kuch nahīṁ.» Koilī ne āṁkheṁ mūṁd lī. Kavī ne pukārkar kahā: «Devī! [...] Yah Padāvalī merī nahīṁ, tumhārī hai. Tumhārī hi!*

²⁰² Tale appellativo, ad esempio, viene usato nelle *Criminal Tribes Act*, serie di norme emanate in India, nella regione settentrionale in particolar modo, a partire dal 1870. Di particolare rilievo è, nel quadro della presenta disamina su Renu, la specifica e peculiare attenzione che tali atti rivolgevano alle comunità dedite alla pratica di "reati non rimborsabili" come i furti. Le comunità

virtù del loro intervento, infatti, che il poeta recupera la memoria della propria opera e le restituisce vitalità e possibilità di fruizione. Pertanto, ai margini della cultura nazionale e distante dai centri in cui intellettuali come i *paṇḍit* codificano e cristallizzano artificiosamente i caratteri di tale tradizione, la letteratura devozionale si spoglia di ogni carattere normativo e ritorna ad assumere la propria veste e la propria funzione culturale e politica più autentica. Tuttavia questo racconto, pur emblematico per la comprensione della volontà di Renu di promuovere una decentralizzazione della tradizione letteraria *bhakta*, svela anche la contraddizione e la debolezza di fondo sottesa a tale progetto, ovvero la profonda vicinanza dell'autore ad alcune categorizzazioni e modelli conati dagli studiosi e scrittori sin dal periodo coloniale. Renu infatti, differentemente da Kamleshvar, non sembra intenzionato a decostruire o sovvertire *tout court* la valenza nazionalista della letteratura devozionale della prima età moderna. Egli, secondo un'operazione intellettuale non troppo dissimile da quella da noi già osservata in H. P. Dvivedi, tende piuttosto a ricostruire e attribuire preminenza a una 'tradizione alternativa' a quella ufficiale e canonica, che è ritenuta falsa e interpolata ad opera delle *elite* politico-culturali che egli si propone nell'opera di criticare.

Nelle opere di Renu, dunque, è possibile individuare e riconoscere due differenti usi dei valori connessi a tali mistici. Un primo uso svela un intento ideologico decostruttivo: Renu fa riferimento al pensiero o all'opera dei due poeti al fine di enfatizzare i processi che connotano una decadenza etica e valoriale rispetto ai modelli della letteratura della *bhakti*. In questo caso la critica di Renu colpisce in primo luogo gli esponenti religiosi che, in età contemporanea, pur proponendosi come alfieri e portavoce dell'eredità spirituale dei poeti e mistici *bhakta*, ne tradiscono sistematicamente il pensiero più autentico. Questo uso si rileva piuttosto chiaramente in *Mailā āṁcal*, opera in cui stigmatizza duramente la

individuate come criminali non soltanto venivano monitorate dall'autorità centrale, ma ne venivano anche limitati gli spostamenti sull'intero territorio indiano (Crispin 1995: 227).

condotta dei *panth* e delle comunità monastiche contemporanee. Significativo è il fatto che sia soprattutto il *Kabīr māṭh*²⁰³, la cui attività investe nella città di Maryganj non soltanto la dimensione religiosa ma anche le dinamiche politiche e sociali, a rappresentare per Renu la decadenza dei principi ispirati alla letteratura devozionale²⁰⁴. Alcune delle mancanze ascritte ai rappresentanti del sistema religioso brahmanico risultano fortemente tipizzate. Essi, infatti, incarnano in tutto e per tutto i caratteri dei *false saints* su cui la satira hindi si concentra sin dal XIX secolo e da noi già individuati nell'opera di Parsai e Kamleshvar. I mistici di Renu sono disinteressati ai processi di ordine spirituale e denotano anche una profonda ignoranza circa i precetti e i valori espressi nelle principali opere del retroterra religioso e letterario hindu (Pandey I. 1982: 88).

Altresì, e di sovente con tinte fosche e tragiche, essi sono descritti preda di vizi e di lussuria e del tutto inidonei a proporsi come modelli per la comunità di contadini del villaggio di Maryganj. Ma la critica di Renu non è unilaterale: essa coinvolge anche i rappresentanti politici che, dal centro, intendono promuovere nel villaggio le ideologie propagandate dalle principali formazioni politiche degli

²⁰³ Rispetto al ruolo socioculturale e ideologico giocato nel quadro della società indiana dal *Kabir panth* sono state espresse nel tempo differenti opinioni, talvolta anche molto eterogenee. David Lorenzen sottolinea come tali realtà religiose abbiano promosso nelle comunità poste ai margini del sistema castale istanze di riscatto socioculturale e di “resistenza” ideologica ai processi di brahmanizzazione connaturati alla società indiana (1987a: 281-303; 1987b: 264-283). In realtà, come viene sottolineato anche da Renu – che propone una lucidissima analisi sul ruolo delle comunità religiose nell'India rurale – sempre più spesso gli studi contemporanei manifestano la tendenza a sottolineare i processi di progressiva assimilazione culturale e ideologica del *Kabir panth* ai caratteri di altre comunità, come quella *Rāmānandī*, più vicine a posizioni sociali conservative e elitarie.

²⁰⁴ A tal riguardo Pandey sottolinea come nessuna delle istituzioni religiose citate nell'opera di Renu svolga una funzione positiva. Tutti i rappresentanti del *Kabir māṭh* – dal *mahant*, il superiore del monastero, sino ai discepoli – appaiono poco interessati al progresso sociale e culturale del villaggio, che, a parere dello studioso, sembra ristagnare in uno stato di “degrado” (*backwardness*) e ignoranza. Pandey, inoltre, rintraccia una continuità morale ed etica tra la spiritualità dei monaci del monastero e quella delle comunità di fuoricasta con le quali il *māṭh* viene a contatto: le pratiche da esse condotte sono infatti fortemente condizionate da superstizioni e non assurgono mai per questo a modelli positivi (Pandey I. 1974: 88-89). Kathryn Hansen tende a ribaltare tale posizione e, pur confermando in parte l'interpretazione di Pandey, rintraccia nell'opera anche la volontà da parte dell'autore di riscattare queste comunità attribuendo loro il ruolo di eredi di una spiritualità più genuina e autentica di quella dei luoghi di potere religioso e politico (1978: 213-215).

anni Quaranta.²⁰⁵ Tutti questi personaggi, pur ostentando la conoscenza del *Rāmcaritmānas* di Tulsidas e del *Bījak* di Kabir, tendono in numerosi passaggi a distorcere il significato e il senso più profondo delle parole dei due mistici. Si veda ad esempio il passaggio in cui, con intento satirico e con il proposito di produrre nel lettore una sensazione di straniamento rispetto all’immaginario spirituale solitamente riferibile a Kabir, il *Bījak* viene associato nell’opera al corpo di Lachmi, personaggio femminile desiderato sessualmente dai rappresentanti religiosi e dai rappresentanti politici del villaggio.

How simple Bāldev was! He wanted to make her his guru! “No, Bāldev, I’ll have the Preceptor give you the beads. The Preceptor lives in Banāras. I’ll give you my Bījak, and the inner light opens.” The Bījak! A slender booklet. A storehouse of knowledge. Bāldev’s heart beat faster. Lachmī said: “It’s all written by hand. One time the scribe Vidyārthī came here from Banāras. He wrote it out very carefully. The letters are like pearls.” The Bījak emitted the fragrance of Lachmī’s body. There was an intoxicating quality in that fragrance. Lachmī’s fingers had touched every page of this booklet. Bāldev remembered the saying: “No one in this world ever becomes a learned man by reading books. But he who reads two syllables of love becomes a wise man”. Just by looking at Lachmī the heart became pure.

(Hansen 1978: 252-253)

In questo passaggio la riflessione critica e satirica di Renu si rivolge contro Baldev, portavoce degli interessi e della visione ideologica del *Congress*. Ma, non diversamente, anche i versi del *Rāmcaritmānas* assumono una valenza ‘doppia’, e pertanto ambigua, negativa e straniante, quando vengono citati dai personaggi di casta alta per legittimare visioni elitarie e classiste. Tuttavia, diversamente da Kamleshvar, in Renu sembra comunque conservarsi anche un secondo uso positivo e costruttivo dei valori e simboli connessi ai due mistici devozionali. Questo si palesa, ad esempio, nel passo in cui viene descritta la morte di Sevadas,

²⁰⁵ Nell’opera è possibile riconoscere una precisa corrispondenza tra alcuni degli esponenti politici rappresentati e le tre principali formazioni politiche della sfera pubblica indiana degli anni Cinquanta e Sessanta. Baldev, ad esempio, rappresenta la visione politica e socioculturale del *Congress*; Dr. Prashant, in cui si incarna il pensiero progressista, è sospettato di militanza nel partito comunista. A questi si aggiungono, contrapponendosi, i membri del clan dei *Rājput*, che echeggiano le posizioni politiche delle RSS e propongono una visione politica ‘ultraortodossa’ di stampo hindu (Pandey I. : 1974: 86-92).

il superiore del monastero: in questa occasione, infatti, i versi di Kabir vengono proclamati da Ramdas, discepolo del vecchio *mahant*, all'unisono con tutti gli abitanti del villaggio che, senza distinzione di rango sociale, elevano elegie e canti rimembrando i versi di Kabir sulla caducità della vita terrena (Pandey I. 1982: 144). Non meno significativo è anche il passo in cui l'intera popolazione di braccianti commemora con i versi del *sant nirgun* la morte di Gandhi (*Ibidem*). I modelli etici incarnati da Kabir e, in minor misura, da Tulsidas, sono dunque considerati come parte integrante dell'eredità letteraria e spirituale delle comunità poste ai margini, geografici, politici e culturali, della nazione indiana. In altre opere del movimento *āṁcalik* - ad esempio nel celebre romanzo di Bhairav Prasād Gupta *Gaṅgā Maiyā* ("Madre Gange") - questa spiritualità spontanea si manifesta sotto forma di socialismo utopico²⁰⁶ fondato sul "diritto naturale" (*svabhāvik haq*) e sull'idea di una naturale connessione tra tali gruppi sociali e la terra da essi occupata (Milanetti 2016: 70).

Eppure, si potrebbe ragionevolmente obiettare, in questa e in altre opere di Renu è rintracciabile anche la presenza di gruppi e comunità di margine che, diversamente da quelle di cui si è detto, non sembrano aderire ai principi e ai valori connessi ai due mistici devozionali: questo è, ad esempio, il caso dei *santhāl*, gruppo di tribali ostile agli abitanti del villaggio che non accetta alcuna mediazione con le autorità che rappresentano il centro della nazione indiana (Pandey I. 1982: 84)²⁰⁷. Questa apparente contraddizione è in realtà un indizio

²⁰⁶ Milanetti sottolinea come la tipologia di socialismo utopico presente nell'opera di Gupta, più che rispondere ai dettami ideologici del realismo socialista, risulti affine ai modelli teorizzati da filosofi come Henry de Saint-Simon e Louis Auguste Blanqui. In quest'opera a incarnare tali valori è soprattutto il lottatore Matru, che, pur appartenendo alla *jātī Rājput*, decide di appoggiare le istanze dei contadini e di opporsi agli *zamīndar* che tentano di usurparne i diritti sociali ed economici (Milanetti 2016: 70).

²⁰⁷ La presenza dei *santhāl* nell'opera e la rappresentazione del contrasto di ordine politico e culturale che porta questi ultimi a contrapporsi agli abitanti del villaggio assume un significato ancora più grande quando si considera che nel 1967, a non più di dieci anni dalla pubblicazione del libro di Renu, esploderà in India una rivolta, quella dei *Naxalbari* in *West Bengal*, che paleserà in modo dirompente e violento i contrasti di fondo, politici e culturali, tra l'autorità centrale indiana e le comunità di *ādivāsī* poste ai margini della nazione. Per un approfondimento circa la storia del movimento in India si consulti: Singh P. (2006).

prezioso per la comprensione dell'orientamento politico e ideologico più profondo di Renu. Essa, a nostro parere, conferma ulteriormente il giudizio di valore positivo nei confronti di specifiche comunità, quali ad esempio quella dei carrettieri e dei mandriani, cui egli attribuisce un ruolo nevralgico nella costruzione, proprio a partire dalla periferia della nazione, dell'identità complessiva della nazione indiana. Renu, sotto questo punto di vista, pur condividendo parzialmente con Raghav e Parsai l'adesione al pensiero marxista e comunista, tende comunque a riconoscere nei simboli e nei valori connessi alla figura dei due poeti devozionali degli strumenti per connettere i vari tasselli e 'vicoli' della nazione in una identità culturale condivisa.

Riflessioni conclusive

Nel nostro studio sono stati investigati diversi tipi di uso politico e ideologico della figura e dell'opera di Kabir e Tulsidas, autori che ancor oggi rivestono una centralità nel dibattito politico e culturale indiano. Non sorprende certo il fatto che partiti di ispirazione hindu come il BJP facciano sovente ricorso alla figura di Tulsidas nelle proprie campagne politiche²⁰⁸. Più sorprendente è piuttosto il fatto che Narendra Modi, *leader* del partito, abbia recentemente invocato quale proprio modello di riferimento anche Kabir, considerato da Nehru, negli anni Cinquanta, espressione delle tendenze rivoluzionarie, laiche e democratiche della società indiana²⁰⁹.

Eppure, come più volte si è sottolineato in questo studio anche sulla traccia di quanto espresso da Kamleshvar nell'introduzione al saggio *Nayī kahānī kī bhūmikā*, è chiaro come il processo di riformulazione in età contemporanea dei valori associati ai due poeti devozionali non sia da reputare né lineare né tantomeno concluso. Si tratta infatti di un processo ancora *in fieri* al cui interno la negoziazione ideologica dell'immagine di questi poeti della prima età moderna da parte degli intellettuali viene continuamente rinnovata. E esso, investendo in prima

²⁰⁸ In un discorso pronunciato nel 2017 in occasione del suo insediamento come *Chief Minister* dell'Uttar Pradesh, Yogi Adityanath, riferendosi al pensiero culturale e politico di Tulsidas, ha espresso la sua adesione all'interpretazione storiografica secondo cui la finalità prioritaria dell'opera di Tulsidas sarebbe stata quella di combattere gli islamici che avevano invaso l'India nella fase della prima età moderna della nazione indiana e che per questo non avrebbe riconosciuto l'autorità dell'impero Moghul. Sconcerta il fatto che Adityanath in questo stesso discorso abbia considerato un 'nemico' di Tulsidas anche Akbar, imperatore Moghul cui la maggior parte dei pensatori – anche hindu – del XX secolo ha attribuito posizioni religiose tendenzialmente liberali. Articolo tratto da *Financial Express*: *Yogi Adityanath: Tulsidas never accepted Akbar as Ruler. Always said there is only one king Bhagwan Ram*, Visitato giorno 01/05/2021 <https://www.financialexpress.com/india-news/yogi-adityanath-tulsidas-never-accepted-akbar-as-ruler-always-said-there-is-only-one-king-bhagwan-ram/602970/>

²⁰⁹ È stato notato come, specialmente nelle ultime tornate elettorali, numerosi siano state le azioni commemorative della figura di Kabir poste in essere da politici e intellettuali vicini al Bjp. Tale tentativo di 'assimilazione' della figura del poeta ha scatenato le reazioni di non pochi intellettuali progressisti indiani, vicini ideologicamente al pensiero del *Congress* ovvero militanti nell'associazionismo *dalit*. Da *The Wire*: *That is the Kabir that Modi cannot appropriate for*

istanza le dinamiche sociali, influenza di riflesso le dimensioni della politica e della letteratura indiana contemporanee, dove molteplici e sfaccettati sono gli usi che si fanno dell'immagine di questi due poeti.

D'accordo, ma come è cambiato tale immaginario nel corso del XX secolo? Per rispondere a tale domanda sono stati analizzati i differenti campi letterari che hanno concorso alla costruzione dell'immagine dei poeti premoderni nel quadro della letteratura contemporanea. Una prima importante novità tematica del nostro studio ha dunque riguardato l'approfondimento dei processi di costruzione dell'identità letteraria indiana in un periodo storico fino ad ora poco esplorato. Tale analisi, che interessa gli anni a cavallo tra il 1947 e il 1964, contrassegnati dalla *leadership* politica di Nehru, si è rilevata particolarmente ostica da affrontare sul piano teorico. Difatti, la sfera pubblica hindi del periodo postcoloniale è connotata da una più spiccata complessità culturale e ideologica rispetto a quella del periodo coloniale, definita da Orsini come "normativa".

Abbiamo dimostrato come in questa fase storica, diversamente da quanto avvenuto in precedenza, sembra venir meno l'aspirazione da parte degli studiosi indiani scriventi in lingua hindi a definire normativamente i caratteri del proprio retroterra linguistico e letterario. Al contrario, specialmente dopo l'avvio da parte del *Congress* di una politica di riforme finalizzate alla modernizzazione della società e della cultura indiana, si rileva, anche nel quadro degli studi critici e storiografici, la tendenza a relativizzare i principi e le categorie che definiscono il carattere unitario e omogeneo di questa "tradizione inventata"; tale tendenza è riconoscibile prioritariamente nell'attività svolta in questi anni da intellettuali legati all'associazionismo progressista - N. Singh, R.V. Sharma, Raghav e altri - i quali accusano l'*establishment* nehruviano di aver concorso alla costruzione di una 'falsa indipendenza'. L'affermazione del pensiero marxista nel quadro della sfera pubblica hindi, promossa e favorita anche dalla pubblicazione di

numerosissimi studi critici e storiografici ad opera di intellettuali progressisti, costituisce senza dubbio un'importante novità di questa fase storica. Tuttavia, parallelamente ad essa, si assiste alla riaffermazione del pensiero storiografico legato al *milieu* degli intellettuali connessi all'associazionismo hindu, i quali sono impegnati, a loro volta, in una attività di risemantizzazione, secondo nuovi *pattern* ideologici, dei simboli e dei valori associati alla dottrina hindu. Karpatri, politico e intellettuale scrivente in lingua hindi, è il più rappresentativo e discusso interprete di questo programma: notevole è infatti il suo sforzo di contrastare sul piano ideologico l'interpretazione, propagandata dagli studiosi progressisti, dei valori associati alla letteratura devozionale. Non si può quindi sminuire l'influenza da esso indirettamente esercitata su questi stessi studiosi: è infatti anche la pubblicazione di saggi dottrinari quali *Marksvād aur Rāmrajya* a sollecitare in intellettuali come R.V. Sharma l'esigenza di difendere i valori e i simboli 'progressisti' e rivoluzionari rintracciabili, a loro parere, nei distinti simboli riferibili alla letteratura devozionale.

Il *Congress*, che, tra il CPI da un lato e i partiti di ispirazione hindu dall'altro, occupa in questa fase storica una posizione intermedia, tende anch'esso similmente a proporre – o per meglio dire a imporre – la propria visione culturale: essa è patrocinata e veicolata da molti studiosi, quali ad esempio Sankrityayan e lo stesso H.P. Dvivedi, che, sostenendo attivamente le iniziative culturali del *Congress*, concorrono in tal modo a delineare i caratteri di una seconda stagione degli studi critici. Paradossalmente sono proprio questi intellettuali, a stretto contatto con l'*establishment* politico, a favorire, ancor più degli studiosi d'opposizione legati al pensiero marxista e hindu, l'inserimento nel *mainstream* degli studi letterari di alcune delle contronarrazioni critiche e storiografiche più radicali di questo stesso periodo storico.

L'analisi dei vari usi, posti in essere dalla letteratura postcoloniale, delle figure di Kabir e Tulsidas, ha rappresentato a nostro avviso anche l'elemento più originale e innovativo del nostro studio. Sono state ricostruite e definite anche con precisione alcune interessanti continuità intertestuali intercorrenti tra i valori letterari *stricto sensu* e quelli sviluppati nel contesto della storiografia e della critica. In tal senso spunto d'avvio per la nostra disamina è stata una considerazione di Hutcheon che, con riferimento alla letteratura postmoderna, in

particolare dei paesi con un passato coloniale, sottolinea come uno dei caratteri più specifici del postmodernismo consterebbe nella tendenza delle scrittrici e degli scrittori a relativizzare sul piano etico, estetico e storiografico i simboli e i valori nazionali appartenenti alla propria storia culturale. Si è cercato dunque di applicare tale chiave di interpretazione all'analisi della letteratura hindi degli anni Cinquanta e Sessanta, ampliando ulteriormente in tal modo la complessità e la polivalenza del nostro campo di indagine.

Il filone della letteratura hindi più vicino agli studi condotti in ambito critico e storiografico è quello delle biografie romanzate. Innumerevoli sono infatti le biografie risalenti a questo periodo storico i cui protagonisti sono i principali autori del retroterra letterario indiano, siano essi esponenti della letteratura sanscrita o piuttosto devoti della corrente *bhakta* del periodo della prima età moderna. È Raghav, autore di alcuni significativi studi critici su Tulsidas, anche uno dei maggiori interpreti e esponenti di questo filone letterario. Le biografie letterarie di Raghav, più che per il loro valore letterario intrinseco, ci sono apparse significative e illuminanti per la comprensione del dibattito, estremamente vivo e acceso, che, negli anni di composizione delle due biografie, si svolge nella sfera pubblica hindi intorno alla liceità o meno delle riforme propugnate dal *Congress* con l'*Hindu Code Bill*. L'obiettivo ideologico è veicolare - servendosi del *medium* delle narrazioni coinvolgenti le coprotagoniste e consorti di Kabir e Tulsidas, Loi e Ratna - le istanze politiche e culturali della donna indiana contemporanea, soggetto giuridico di cui le riforme varate in questi anni dal *Congress* intendono ampliare i diritti sociali e culturali. Cionondimeno, come abbiamo posto in evidenza, numerosissimi sono i riferimenti all'immaginario nazionalista e patriarcale degli anni Venti e Trenta, che associava la donna primariamente a valori e simboli di stampo moralista. Le biografie di Raghav, dunque, benché ispirate a modelli in parte estranei alle categorie etiche del periodo coloniale, confluiscono ancora, per molti versi, entro il perimetro ideologico del pensiero nazionalista. Immagini letterarie miranti a dissacrare e destrutturare l'immaginario moralista e religioso associati alla letteratura devozionale vengono elaborati negli anni Cinquanta e Sessanta nel *milieu* della satira hindi. Differentemente da quello della biografia romanzata, il filone o, per meglio dire, lo stile della satira – abbiamo infatti rifiutato l'utilizzo del termine 'genere' per designarne il carattere

– si configura in modo già fortemente standardizzato e definito. Nelle opere degli anni Cinquanta frequentissimi sono i riferimenti al pensiero dei poeti devozionali in generale e di Kabir in particolare. Sulla rubrica letteraria *Suno bhāī sādho* Parsai imita lo stile sarcastico e sprezzante del poeta *nirgun* con l'intento di smascherare le iniquità, le contraddizioni ideologiche e il fallimento del progetto politico del *Congress*, accusato da Parsai/Kabir di aver fatto naufragare il sogno irredentista indiano. Qui, come abbiamo sottolineato, il satirista, non meno di Raghav, tratteggia un immaginario religioso che ricalca da vicino quello idealizzato di H.P. Dvivedi e delle autrici e degli autori di studi critici del periodo coloniale e postcoloniale. È invece in alcuni racconti brevi – *Kabīr āp thagāīye* a titolo di esempio - che Parsai innesta, nell'immaginario moraleggiante canonicamente attribuito a Kabir, alcuni valori – o per meglio dire disvalori – che potrebbero suggerire un tentativo di relativizzazione dell'immagine solitamente associata a quest'ultimo. Nel racconto, che si svolge nel contesto cosmopolita dell'India postcoloniale, il protagonista distorce il significato originario delle parole del mistico per legittimare la propria visione cinica e disincantata della vita del mondo contemporaneo. Kabir, dismessi i panni di buon maestro, sembra rivestire quelli di truffatore e di cattivo maestro, impegnato nell'educazione dell'uomo contemporaneo, cui sono ormai estranei i riferimenti etici e morali tradizionali. Difficile è comprendere, per il carattere ambiguo e dicotomico che è proprio dello stile satirico, se l'uso dei valori associati alla letteratura devozionale non assuma, in realtà, in questo contesto una valenza di tipo antifrastico. Se da un lato, infatti, sembrerebbe che Kabir, in cui è rispecchiato il disincanto della società contemporanea, appaia a Parsai più moderno di Tulsidas, dall'altro si potrebbe anche ipotizzare che egli voglia, mediante la rappresentazione della “decadenza” dell'immagine di Kabir nella società contemporanea, riaffermare, a scopo moralistico, l'importanza dei valori e dei modelli classici del passato. Parsai occupa una posizione intermedia tra le produzioni letterarie di Raghav e quelle di scrittori, come Kamleshvar, impegnati in modo ancor più tagliente e incisivo nella critica ideologica al sistema politico, sociale e culturale dell'India contemporanea. Di particolare rilevanza è stata, a tal riguardo, l'analisi del romanzo di Kamleshvar *Ek sarak sattāvan galiyām*. A nostro parere è proprio in quest'opera che Kamleshvar attua nel modo più

sistematico e radicale una critica ai valori e ai simboli della letteratura devozionale e, in particolar modo, alla figura e all'opera di Tulsidas. La *Rām līlā*, messa in scena nella sezione iniziale del romanzo, diventa, difatti, la metafora delle contraddizioni della società indiana e si riduce a feticcio di una *paramparā* che Kamleshvar non intende né riportare in auge né tantomeno restaurare, ma da cui egli piuttosto vuole definitivamente distaccarsi. Il pensiero di Kabir, mai esplicitamente menzionato nell'opera, diviene il sostrato ideologico, cinico e rivoluzionario, con cui l'autore indirettamente intende demolire i valori iconografici connessi a Tulsidas.

Un ulteriore ambito della letteratura postcoloniale degli anni Cinquanta che si è voluto approfondire è quello delle tendenze regionaliste, rappresentate in questi anni da scrittori come Renu. Anche in questo caso si è proceduto, nella fase preliminare della nostra disamina, ad una ricognizione delle fonti di ispirazione di questo autore, riservando un'attenzione particolare al legame ideologico che lo collega a Sankrityayan, autore che, già dalla prima metà degli anni Quaranta, invoca nelle sedute della AIPWA la necessità di un 'ritorno' alle letterature regionali. da esso considerate la più antica e più autentica testimonianza nell'India contemporanea del carattere tangibile e vitale della letteratura devozionale; dallo stesso autore è caldeggiata analogamente una riscoperta delle autrici e degli autori contemporanei scriventi in lingue regionali dell'India settentrionale che egli considera gli eredi di Tulsidas e Kabir. Sulla scorta di queste indicazioni, Renu riserva largo spazio alle usanze e ai costumi delle comunità e dei gruppi *dalit* che – nell'ottica dello studioso – utilizzano strumentalmente i propri idiomi e i simboli della letteratura devozionale per promuovere le proprie istanze e contestare la politica del *Congress* che mira a marginalizzarle.

Tale utilizzo ideologico 'decostruttivo' dei simboli devozionali rileva altresì profonde contraddizioni di ordine ideologico. La più lapalissiana contraddizione è ravvisabile nel fatto che il recupero delle identità devozionali di margine nasce a sua volta dal mito di una 'età dell'oro' della letteratura devozionale: che altro rappresentano le comunità di margine descritte da Renu se non i garanti e gli eredi dei valori trasmessi loro da poeti come Vidyapati, Kabir e Tulsidas? L'analisi di racconti brevi come *Ek lokgīt ke Vidyāpati* ci ha dunque aiutato a leggere in una prospettiva differente le scrittrici e gli scrittori della

letteratura *āṁcalik*: di essi, differentemente da quanto fatto da Hansen, è stata analizzata, oltre che la ‘resistenza’ al pensiero ideologico nazionalista, anche la loro – forse ineludibile – accettazione di tale pensiero.

Pertanto, da quanto detto, si può legittimamente affermare che quasi tutte le scrittrici e gli scrittori impegnati negli anni Cinquanta e Sessanta in un’opera di ricostruzione del pensiero di Kabir e Tulsidas non riescano quasi mai a uscire fuori dal perimetro del pensiero nazionale e nazionalista. Infatti, con la sola eccezione di Kamleshvar, il quale, scientemente, respinge un ritorno ai valori di quella che è considerata la tradizione devozionale per aderire unicamente al pensiero –comunque decostruttivo e disincantato – di Kabir, tutti gli altri scrittori palesano, chi più chi meno, l’aspirazione alla ricostruzione dei valori devozionali. Anche quelli di cui anche oggi si riconosce la radicalità del pensiero, come Renu, mostrano di essere molto più vicini all’ideologia nazionalista hindu di quanto non venga solitamente asserito. È però altrettanto vero che le narrazioni sviluppate in questi anni sulle autrici e sugli autori devozionali che si differenziano notevolmente rispetto a quelle della fase coloniale.

Tale discorso sembrerebbe valere, in realtà, più per Tulsidas che per Kabir. Quest’ultimo, infatti, la cui figura si impone e viene ‘istituzionalizzata’ soltanto negli anni Cinquanta e Sessanta, è riconosciuto in questa fase da tutti gli intellettuali di ascendenza politica socialista o marxista – con un’operazione che non sempre scaturisce da un’intima convinzione – autore di primo piano per l’India contemporanea. Tulsidas, al contrario, consacrato unanimemente negli anni Venti e Trenta, diviene successivamente un poeta e mistico controverso, che polarizza e divide l’opinione pubblica. Con poche eccezioni – si pensi agli studi di R.V. Sharma - quasi tutti le scrittrici e gli scrittori e sembrano in questi anni poco propensi ad accogliere interpretazioni intese ad attualizzare la figura di Tulsidas collegandola alla storia dell’India contemporanea: esso infatti è da molti considerato un revivalista e un reazionario, avverso all’integrazione dei *dalit* o della donna indiana, soggetti giuridici di rilevanza cruciale nella lotta per la riforma della società indiana contemporanea intrapresa dal *Congress*. Ciononostante non c’è in questi anni un solo intellettuale che, talora negando quanto altrove affermato, non abbia tributato un omaggio al venerando Tulsidas,

riconoscendo, oltre ogni evidenza o affermazione dogmatica, l'esemplarità del suo modello.

Ciò ci riporta alla domanda iniziale ovvero quale sia ragione per cui la figura di Kabir, autore considerato convenzionalmente laico, democratico e 'socialista', sia stata negli ultimi anni utilizzata da politici, quali il monaco hindu Yogi Adityanath, attuale Primo Ministro dell'Uttar Pradesh, molto distanti ideologicamente dai valori radicali costituenti, secondo studiosi quali Hess, la sostanza più profonda e autentica del pensiero di questo poeta *nirgun*. Le risposte che motivino e giustifichino tali contraddizioni e rendano ragione dei cambiamenti intervenuti recentemente nella percezione dei due autori devozionali possono essere molteplici e, certamente, non abbiamo la pretesa di dare risposte definitive su un tema tanto complesso. Tuttavia, non possiamo esimerci dall'esprimere alcune considerazioni, che, ci auspichiamo, possano essere di stimolo per ulteriori ricerche sui temi da noi trattati nella nostra disamina.

Una prima riflessione da fare è che, esauritasi la spinta propulsiva degli anni Cinquanta e Sessanta che fa di Kabir il poeta 'ufficiale' dell'amministrazione nehruviana, mutano radicalmente le strategie culturali messe in atto dal *Congress* per proporre e promuovere se stesso nei contesti della politica interna ed estera. Negli anni Settanta, segnati dall'esperienza dell'*Emergency* – non meno traumatica per le scrittrici e gli scrittori indiani della *Partition* –, il *Congress* comincia progressivamente a propugnare e caldeggiare anche ufficialmente l'adozione di un immaginario hindu che, in parte, lo allontanerà dai valori secolari e laici incarnati da Kabir. Questa tendenza seguirà e si acuirà ulteriormente negli anni Ottanta e Novanta, quando, a seguito della demolizione della moschea Babri, Tulsidas tornerà ad essere la figura centrale e nevralgica per i partiti che rappresentano l'*establishment* politico.

Queste oscillazioni ideologiche che coinvolgono l'immagine relativa ai due poeti vengono percepite e 'raccontate' anche dagli intellettuali scriventi in lingua hindi di questi anni, producendo differenti risposte. Parte delle scrittrici e degli scrittori socialisti e marxisti della generazione degli anni Cinquanta e Sessanta, dopo l'*Emergency* in particolare, tende ad abiurare ai valori rivoluzionari di Kabir ritornando progressivamente al modello più classico e tradizionalista di Tulsidas. Tale è, ad esempio, l'*iter* intellettuale di Parsai: questi

infatti, dopo aver scritto tra il 1975 e il 1977 sulla rubrica letteraria *Kabīrā kharā bājār mem* (“Kabir fermo nel mercato”), all’inizio degli anni Ottanta decide di mutare il proprio stile e scrive diversi siparietti satirici sulle esperienze politiche e filosofiche di Tulsidas nell’India contemporanea che, presentati per la prima volta nella rubrica *Tulsīdās Candan ghisaim* (“Tulsidas applicò la pasta di sandalo”), vengono successivamente pubblicati in una silloge antologica del 1986. Anche Amritlal Nagar, uno dei principali alfieri della letteratura *nayī kahānī*, segue la medesima tendenza di Parsai scrivendo la biografia romanzata di Tulsidas *Mānas kā haṃs* (“Il cigno del Manas”), (1973) di circa una decina di anni anteriore all’opera di Parsai e, a nostro dire, avente il medesimo indirizzo ideologico.

Quali sono le ragioni che spingono tali studiosi a recuperare i valori progressisti di Tulsidas in questo periodo storico? Si tratta forse di un abbandono dei valori laici e progressisti degli anni precedenti? O, piuttosto, similmente a quanto fatto da R.V. Sharma negli anni Cinquanta, essi intendono replicare alle interpretazioni settarie di stampo hindu, la cui forza, specialmente negli anni Ottanta, si fa a tal punto preponderante e incalzante nel quadro della sfera pubblica hindi da spingere alcune realtà politiche a legittimare atti di inusitata violenza politica e culturale quali la demolizione della moschea di Babar?

Si tratta di temi profondamente connessi alla trasformazione della sfera pubblica hindi negli ultimi Cinquant’anni, che meriterebbero di essere ulteriormente indagati nel quadro di studi successivi. La nostra idea, che ci riserviamo di poter sviluppare in studi successivi, è che negli studiosi progressisti ‘della vecchia generazione’, di pari passo al maturare di un senso di malcontento nei confronti del pensiero di Kabir, si sviluppi il desiderio di ricostruire, secondo nuove prospettive socioculturali, i valori di Tulsidas. Tale interpretazione troverebbe conferma nelle parole di Parsai, che, nel racconto/studio critico *Tulsīdās candan ghisaim* dell’omonima raccolta, motiva la scelta di passare da Kabir a Tulsidas con il proposito di sviluppare una concezione letteraria e intellettuale più “consapevole”(sacet) e “attiva” (sakriya) (Parsāi, 1986: 11).

Il rinnovato interesse nei confronti della figura di questo mistico non nascerebbe, dal desiderio di “abbracciare la politica di Ayodhya” (*Ayodhyā kī rājnīti ko sambhalne ke lie*) (Parsāi, 1986: 12).

L'ideale sociale, politico e filosofico del *Rām rājya* non viene, dunque, identificato *tout court* da Parsai con nessuna delle ideologie propugnate dalle realtà politiche e ideologiche dell'India contemporanea, quali esse siano – associazionismo o partiti di ispirazione hindu, *Congress* o partito comunista –. “Attualmente il *dharma* non mi appartiene più” (*abhī dharm merā nahīm hai*) sostiene Tulsidas amareggiato in un altro saggio presente in questa antologia, riconoscendosi inetto a riportare in auge i propri ideali nella società moderna (71).

Il Tulsidas di Parsai, quindi, non ha più nulla da insegnare alla società, ma si limita a suggerire ad ogni lettore, assorbito primariamente nella propria singolarità, come affrontare e trovare un equilibrio nella complessa realtà della società contemporanea. Ciononostante, forte rimane anche la vena icastica e dissacratoria di Parsai, il quale, soprattutto in alcuni passaggi della propria opera, continua a enfatizzare la dimensione più sinistra e comico, buffonesca della figura di Tulsidas, ridotto a ‘fantoccio’ di cui si servono gli intellettuali e i politici indiani contemporanei per differenti scopi personalistici.

Tulsidas vagò per alcuni giorni per Delhi. [...] Di sera arrivarono altri tre o quattro parlamentari. Stapparono delle bottiglie di vino. Mi dissero: ‘Questo sì che è il nettare degli dei! Indra preparava il *pān* servendosi del *soma*. Dato che hai vagato per tutta Delhi ora potresti anche prendere un goccio di rum. Basterà pronunciare la parola rum e, magicamente, risuonerà la parola Rama! Bevi e ciò basterà a produrre la devozione verso Rama; del resto questa è la decima forma di devozione, che va persino oltre la nona! Si dica pure rum, ovvero Rama, e si otterrà esattamente quel tipo di santità!’²¹⁰

(1986: 113)

Obiettivo di questa critica, significativamente, ancor più degli esponenti dell'associazionismo hindu, è il *Congress*, considerato quasi sempre il principale artefice della mercificazione del pensiero devozionale.

Tuttavia, la riscoperta di Tulsidas non esclude né ostracizza dall'orizzonte degli interessi critici e letterari di questi anni la figura di Kabir, tutt'altro: svariati

²¹⁰ *Śām ko tīn-cār sāmśad aur ā gae. Un logom ne madīrā kī botlīm khol lī. Unhoīne mujhse kahā: «Gusāimjī, yah to devatāom kā pe hai. [...] āp dillī merī ram gae haiñ to yah ram bhī grahañ kījīe. ‘Ram’ ke uccārañ se hī ‘Rām’ kī dhvani nikalti hai. Āp ‘ram’ piyemge, to rāmbhakti*

autori confermano la propria adesione all'immaginario progressista di Kabir, che, dagli anni Novanta, complice la negoziazione operata dall'attivista *dalit* Dharmvir, diviene, in modo ancor più marcato, figura di riferimento dei letterati 'di margine'. Parallelamente a tale processo di radicalizzazione ideologica del mistico, considerato interprete *ante litteram* delle istanze dei *dalit*, si osserva, negli stessi anni, il tentativo, posto in essere dal *mainstream* della cultura e della politica hindi, di assimilare e far confluire di nuovo la figura di Kabir nell'alveo di un orizzonte culturale di tipo nazionalista. Questa tendenza assimilatrice è riscontrabile, a nostro parere almeno, anche in opere come il dramma *Kabīrā kharā bājār meṁ* (1981) di Bhisham Sahni.

Anche rispetto a Kabir, non meno di quanto non sia per Tulsidas, numerosi sono dunque i temi che potrebbero essere approfonditi. Kabir può esser ancor oggi considerato un autore 'moderno', il cui messaggio viene cioè negoziato e reinterpretato in modo innovativo dalle autrici e dagli autori contemporanei scriventi in lingua hindi? In che modo la figura di questo autore viene utilizzata per contrastare le visioni elaborate dal Bjp e da altri partiti contemporanei di ispirazione hindu? Gli studi ulteriori che si muovano nella direzione metodologica indicata nel presente studio, dovrebbero inoltre analizzare se e in quale misura le "contronarrazioni" sui due poeti elaborate dalle scrittrici e dagli scrittori indiani contemporanei scriventi in lingua hindi vengano accolte o meno dal *mainstream*.

La nostra impressione, infatti, relativamente ai *trend* della letteratura contemporanea hindi in particolare, è che non sia stato ancora adeguatamente approfondito il contributo dato alla discussione sui valori della letteratura della *bhakti* da voci letterarie, quali quelle che fanno riferimento ai *dalit* e alla letteratura di genere in India, rimaste fino ad ora escluse dal dibattito accademico sulla 'costruzione' dell'immagine storico letteraria di Kabir e Tulsidas.

hī hogī – navadhā se barhkar dasvīm bhakti! 'ram' kaho, to cāhe 'Rām' kaho, punya vahī miltā hai!»

ABBREVIAZIONI USATE NEL TESTO

AIPWA: All India Progressive Writers Association

BHU: Banaras Hindū University

CPI: Communist Party of India

RRP: Rām Rājya Pariṣad

RSS: Rāṣṭrīya Svayaṁsevak Sangh

GLOSSARIO

Bhakti: sentimento di devozione del fedele verso una divinità personale.

Bhakti kāl: periodo caratterizzato dall'emersione nel quadro della poesia del sentimento devozionale; designazione usata da Shukla per designare il periodo storico della letteratura hindi che intercorre tra il XIV e il XVIII secolo.

Bījāk: Raccolta dei versi di Kabir che è stata collazionata nel quadro del *Kabīr panth*.

Dharma: ordine cosmico; comportamento conforme alle norme, religione, sistema.

Haṁs: rivista progressista operante a cavallo tra gli anni Trenta e Cinquanta e successivamente rifondata negli anni Ottanta da Rajendra Yadav.

Jāti: popolo, nazione.

Karman: azione e, in particolar modo, azione rituale.

Krantīkārī: rivoluzionario; appellativo che viene spesso attribuito nel quadro della critica letteraria di ispirazione socialista o marxista a Kabir e, nel caso di R. V. Sharma, anche a Tulsidas.

Nagrīpracārīṇī Sabhā: Organizzazione fondata nel 1893 e avente lo scopo di promuovere, tanto sul piano culturale che su quello politico, la letteratura hindi antica e contemporanea.

Nirguṇ: privo di qualità o attributi; termine usato in riferimento alla letteratura devozionale che non sia caratterizzata da riferimenti iconografici al Divino.

Paṇḍit: titolo che spetta a rappresentanti della religiosità hindu che vengano considerati eruditi e colti.

Panth: comunità religiosa che ispira ad uno specifico rappresentante della letteratura *bhakti*.

Pratikriyāvādī: reazionario

Rāmcaritmānas: opera di Tulsidas ispirata al racconto della vita del sovrano/dio Rama.

Rāj: regno, governo.

Rām kathā: narrazione delle gesta compiute dal sovrano/dio Rama

Rām rājya: regno ideale rappresentato nelle varie riproposizioni letterarie della *Rām kathā*.

Saguṇ: dotato di qualità o attributi; termine usato per designare la letteratura devozionale che sia caratterizzata dalla presenza di riferimenti iconografici al Divino.

Samnyāsīn: asceta errante.

varṇāśrama dharma: sistema fondato su una serie di norme e limiti che vengono imposti sia a livello individuale che a livello collettivo sulla base della differente categoria sociale (*varṇa*) e del differente stadio della vita (*āśram*)

FONTI BIBLIOGRAFICHE

FONTI PRIMARIE

PERIODICI IN LINGUA HINDI CONSULTATI

Haṃs (1943-1952), Vārāṇasī.

Nāgrīpracāriṇī Patrikā (1940-1956), Vārāṇasī.

Nayā sāhitya (1950), Bambāī.

Nayā samāj (1950-1956), Kalkattā.

Nayī cetnā (1949-1951), Bīkāner.

Rāṣṭrīy bhāratī (1951-1956).

Viśāl Bhārat (1940-1956). Kalkattā.

SAGGI IN LINGUA HINDI

A.A. V.V. *Hindī sāhitya kā bṛhat itihās* (1968): Vārāṇasī: Nāgrīpracāriṇī sabhā.

BHĀRATĪ, DHARMVĪR (1949): *Pragativād ek samikṣa*, Ilāhābād: Kitāb mahal.

- (1954): *Siddha sāhitya*. Tesi di dottorato.

BHAṭṭ, UDAYAŚANKAR (1964): *Sāgar lahrem aur manuṣya*, Naī Dillī: Ātmārām enḍ sans.

CATURVEDĪ, PARAŚURĀM (1951): *Uttarī bhārata kī sant-paramparā*, Ilāhābād: Līḍar pres.

- (1965): *Kabīr sāhitya kī parakh*, Ilāhābād: Līḍar pres.

- (1966): *Dādūdayāl: granthāvali*, Vārāṇasī: Nāgrīpracāriṇī sabhā.

- (1968): *Bhaktikāla: nirguṇ bhakti*, Vārāṇasī: Nāgrīpracāriṇī sabhā.

CATURVEDĪ, SITĀRĀM (1956): *Gosvāmī tulsīdās*, Vārāṇasī: Caukhambā vidyā bhavan.

CAUHĀN, ŚIVDĀN SImH (1937): *Bhārat meṃ pragatiśil sāhitya kī āvaśyaktā*, Naī Dillī: Nehā prakāśan.

- (1946): *Pragativād*, Bambaī: Pradīp kāryālay murādābād.

- (1951): *Mānav ātmā ke śilpiyom*, “Nayī cetnā”, (4), 10-44.

CHATTERJĪ, SUNITI KUMĀR (1951): *Tulsīdās aur hindū saṃskṛti*, “Rāṣṭrīy bhāratī”, Agosto, 485-492.

DINKAR, RĀMDHĀRĪ SĪMḤ (1956): *Saṃskṛti ke cār adhyāy*, Naī Dillī: Rājpal end sans.

DIKṢIT, RĀJPATĪ (1953): *Sant tulsīdās aur unke sandeś*, Vārāṇasī, Rāmmohan śāstri.

DVIVEDĪ, HAZĀRĪ PRASĀD (1940): *Hindī sāhitya kī bhūmikā*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.

- (1942): *Kabīr*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.
- (1946): *Kalpalatā*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.
- (1948): *Aśok ke phūl*, Vārāṇasī: Nāī vidyā niketan.
- (1950): *Nāth saṃpradāy*, Ilāhābād: Hindūstānī akeḍemī.
- (1952): *Madhyakālīn dharm sādhnā*, Ilāhābād: Hindī sāhitya pres.
- (1952): *Hindī sāhitya kā adikāl*, Patnā: Bihār rāṣṭabhāṣā.
- (1952): *Hindī sāhitya: udbhav aur vikās*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.
- (1957): *Nāth siddhom kī banīyām*, Vārāṇasī: Nāgrīpracārīṇī sabhā.
- (1959): *Jāyasī aur unkā padmāvat*, Naī Dillī: Hindī sāhitya saṃsār.

GUPTA, MATĀPRĀSĀD (1951): *Jāyasī granthāvalī*, Ilāhābād: Hindūstānī akeḍemī.

- (1955): *Tulsī sandarbh*, Ilāhābād: Hindī pariṣad prakāśan.

KAMLEŚVAR, PRASĀD SAKSENĀ (1966): *Nayī kahānī kī bhūmikā*, Naī Dillī: Akṣar prakāśan limiṭeḍ.

- (2011, prima ed. 1956) *Ek saṛak sattāvan galiyām*, Naī Dillī: Rājpal end sans.

‘KARPĀTRĪ’, HAR NĀRĀYAṆ (1957): *Marksvād aur Rāmrajya*, Gorakhpur: Gītā pres.

- (1985) *Marks aur Isvar*, Vārāṇasī: Strī vedanti svāmī.

MĪŚRA, G.B. et al. (1926, ed. or. 1914): *Mīśrabandhu vinod*, Lakhnaū: Ganga pustakmālā kāryālay.

MUKTIBODH, GAJĀNĀN MĀDHAV (1980): *Madhyakālīn bhakti āndolan kā ek pahlū* [1955], In Naim Jain (a cura di), *Muktibodh Racnāvālī*, VI vol., Naī Dillī: Rājkamal prakāśan,

- (1980): *Bhārat kā itihās aur saṃskṛti* [1962], In Naim Jain (a cura di), *Muktibodh Racnāvālī*, VI vol., Naī Dillī: Rājkamal prakāśan, 413-575.

‘NIRĀLĀ’, SŪRYAKĀNT TRIPĀṬHĪ (2009): *Jñāna aur bhakti par Gosvāmī Tulsīdās* [1923], In Nandakiśor Naval (a cura di), *Nirālā Racnāvalī*, VI vol., Naī Dillī: Rājkamal prakāśan, 129-131.

- (2009): *Tulsīdās Rāmāyaṇ kā ādarśa* [1923], In Nandakiśor Naval (a cura di), *Nirālā Racnāvalī*, VI vol., Naī Dillī: Rājkamal prakāśan, 131-137.
- (2009): *Tulsīdās aur Rabindranāth* [1931], In Nandakiśor Naval (a cura di), *Nirālā Racnāvalī*, VI vol., Naī Dillī: Rājkamal prakāśan, 475-480.
- (2009): *Tulsīdās Rāmāyaṇ kā vyāpaktā* [1930], In Nandakiśor Naval (a cura di), *Nirālā Racnāvalī*, VI vol., Naī Dillī: Rājkamal prakāśan, 463-466.
- (2009, prima ed. 1930): *Tulsīdās*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.

PARSĀI, HARĪŚANĀKAR (2014, prima ed. 1965): *Beimānī kī parat*, Naī Dillī, Vāṇī Prakāśan.

- (1976): *Vaiṣṇav kī fisalan*, Naī Dillī: Rājkamal Prakāśan.
- (1985): *Suno bhaī sādho* [1958-1984], In Kamalāprasād (a cura di), *Parsāi racnāvalī*, Vol. 5. Naī Dillī: Rājkamal Prakāśan, 19-314.
- (1985): *Kabīrā khaṛā bājār meṁ* [1974-1976], In Kamalāprasād (a cura di), *Parsāi racnāvalī*, Vol.6, Naī Dillī: Rājkamal Prakāśan, 65-141.

‘PREMCAND’, DHANPAT RĀI ŚRĪVĀSTAV (1997): *Tulsī smṛti tithi kaise mānī jāī?* [1933], In Rām Vilās Śarmā et. Al. (a cura di) *Premcānd Racnāvalī*, IX vol., Naī Dillī: Janvāṇī Prakaśan.

RĀGHAV, RĀṆGEYA (1954,a): *Loī kā tānā*, Āgrā: Vinod pustak mandir.

- (1954,b): *Ratnā kī bāt*, Āgrā: Vinod pustak mandir.
- (1956): *Samīkṣa aur ādarśa*, Āgrā: Vinod pustak mandir.

RĀI, AMṚT (1950): *Sāhitya meṁ samyukta morcā*, Hindustānī pabliśing hāus.

- (1962): *Qalam kā sipahī*, Ilāhābād: Haṁs prakāśan.
- (1977): *Naī samikṣa*, Ilāhābād: Haṁs prakāśan.

REṆU, PHANĪSVARNĀTH (1959): *Cunī huī racnāem*, Naī Dillī: Vāṇī prakāśan.

- (1984): *Ek śrāvaṇī dopahrī kī dhūp*, Naī Dillī: Rājkamal Prakāśan.

SĀṆKṚTYĀYAN RĀHUL (1943): *Āj kī samasyāem*, Ilāhābād: Kitāb mahal.

- (1945): *Hindī kāvya dhārā*, Ilāhābād: Kitāb mahal.
- (1957): *Akbar*, Ilāhābād: Kitāb mahal.
- (1959): *Rāmrajya aur marksvād*, Naī Dillī: Pīpal pabliśing hāus limited.
- (1961): *Sāhitya nibandhāvali*, Ilāhābād: Kitāb mahal.

SARASVATĪ, SAHAJĀNAND (1949): *Gitā hṛday*, Ilāhābād: Kitāb mahal.

ŚARMĀ, RĀM VILĀS (1975, prima ed. 1942) *Bhārtendu yug aur hindī bhāṣā ki vikāś*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.

- (1944): *Samskṛti aur sāhitya*, Ilāhābād: Kitāb mahal.
- (1948): *Pragati aur parampāra*, Ilāhābād: Kitāb mahal.
- (1954): *Pragatiśīl sāhitya kī samasyāem*, Āgrā: Vinod pustak mandir.
- (2014: prima ed. 1955): *Ācārya Rām Candra Śukla aur hindī alocnā*, Naī dillī: Rājkamal prakāśan.
- (1969) *Nirālā ki sāhitya sādhnā*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.
- (1976, prima ed. 1941) *Premcand aur unkā yug*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.

SEṀGAR, ŚIVSIṀH (1878): *Śivsiṁh Saroj*, Lakhnaū: Naval kiśor pres.

SṀH, KṛṣṇAKṀKAR (1951): *Māokī sāhityik vicārdhārā*, “Rāṣṭrīy bhāratī”, Aprile, 240-245.

SṀH, NĀMVĀR (1956): *Itihās aur ālocnā*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.

- (1951): *Sant Tulsīdās*, “Rāṣṭrīy bhāratī”, Agosto, 491-501.

ŚUKLA, RĀM CANDRA (2011 [1929]): *Hindī sāhitya kā itihās*, Naī Dillī: Prakāśan Samsthān.

- (1951, prima ed. 1923): *Gosvāmī Tulsīdās*, Vārāṇasī: Nāgrīpracāriṇī sabhā.

TRIPĀṬHĪ, RĀM NAREŚ (1953): *Tulsīdās aur unkā kāvyā*, Naī Dillī: Rājpal end sans.

VARMĀ, RĀM KUMAR (1955, prima ed. 1930): *Kabīr kā rahasyavād*, Ilāhābād: Sāhitya bhavan limited.

- (1939): *Hindī sāhitya kā alocnātmak itihās*, Ilāhābād: Hindūstānī akeḍemī.
- (1944): *Sant Kabīr (sankṣipt)*, Ilāhābād: Sāhitya bhavan prāīveṭ limited

‘YĀSPĀL’, (1950): *Rāmrajya kī kathā*, Lakhnaū: Viplov kāryālay.

FONTI SECONDARIE

STUDI IN LINGUA HINDI

AGRAVĀL, PURŪṢOTTAM (1990): *Tīsra rukh*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.

- *Akath Kahānī Prem kī: Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.

- CAUHĀN, (1998): *Pragativādī āndolan kā itihās*, Naī Dillī: Prakāśan Samsthān.
- DHARMVĪR (1999): *Kabīr ke kuch aur alocak*, Naī Dillī: Vāṇī prakāśan.
- (2004): *Kabīr ke alocak*, Naī Dillī: Vāṇī prakāśan.
- INDŪ, KAVITENDR (2010): *Hindī meṁ marksvādī alocnā kī samasyāeṁ aur sambhāvnāeṁ*, Tesi Jnu.
- JAIN, NIRMALĀ (1975): *Hindī alocnā bīsvīm śatabdī*, Naī Dillī: Neśanal Pabliśing hāus.
- KṛṣṇĀCĀRYA (1966): *Hindī ke ādī mudrit granth*, Naī Dillī: Bhārtīy Jñānpīṭh.
- NAVAL, NANDAKIŚOR (1981): *Hindī ālocnā kā vikās*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.
- PARSĀI, HARISĀHĀKAR (1988): *Kahat Kabīr*, Naī Dillī: Rājkamal Prakāśan.
- (1986): *Tulsīdās candan gisaiṁ*, Naī Dillī: Rājkamal Prakāśan.
- PRABHĀKAR, MĀCVE (1984): *Kabīr*, Naī Dillī: Sāhitya akādēmī.
- SĀHNĪ, BHĪṢM (1981): *Kabīrā khaṛā bājār meṁ*, Naī Dillī: Rājkamal Prakāśan.
- ŚARMĀ, RĀM VILĀS (1977): *Mahāvīrprasād Dvivedī aur hindī navjāgaran*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.
- (1984) *Marksvād aur pragatiśīl sāhitya*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.
- (1990): *Āsthā aur saundaryā*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.
- SIMH, RĀMLĀL (1969): *Ācārya Rām Candra Śukla ke samikṣa siddhānt*, Tesi BHU.
- SIMH, NĀMVAR (1982): *Dūsarī paramparā kī khoj*, Naī Dillī/Paṭna/ Ilāhābād: Rājkamal Prakāśan.
- (2007): *Vād vivād samvād*, Naī Dillī: Rājkamal prakāśan.
- ŚUKLA, ABHAYA (2000): *Bhakti kāl aur hindī ālocnā*, Ilāhābād: Sāhitya bhavan limited.
- VĀJPEYĪ, NANDADULĀRE (1949): *Hindī sāhitya bisvīm śatabdī*, Lakhnaū: Indian book depot.
- (1950): *Ādhunīk sāhitya*, Ilāhābād: Bhārati bhaṇḍar.

YĀDAV, CANDRADEV (2004): *Ācārya Hazārī Prasād Dvivedī kī ālocnā dṛṣṭī*, Naī dillī: Prem prakāśan mandir.

LINGUE OCCIDENTALI

AGRAWAL, PURUSHOTTAM (2010): *The Impact of Sectarian Lobbysm on Hindi Literary Historiography: The Fascinating Story of Bhagvadacharya Ramanandi*. In H. Harder (a cura di), *Literature and Nationalist Ideology: Writing Histories of Modern Indian Languages*, New Delhi: Social Science Press, 208-259.

AHANGER, JAVID (2018): *Revisiting Nehru. The Politics of Non Alignment and Secularism*. “World Affairs: The Journal of International Issues”, 24-33.

ANDERSON, BENEDICT (1991): *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso.

ANESH, A. (2010): *Bloody Language: Clashes and Constructions of Linguistic Nationalism in India*. “Sociological Forum”, 25(1), 86-109.

ANJANEYULU, B. (2003): *Gandhi's 'Hind Swaraj' — Swaraj, The Swadeshi Way*. “The Indian Journal of Political Science”, 64 (1/2), 33-44.

APPADURAI, ARJUN (1981): *The domestic roots of India's foreign policy*, New Delhi: Oxford University Press.

AWASTHY, G. C. (1965): *Broadcasting in India*. Bombay: Allied Publishers.

BAJAJ, R. (2017): *Lukács and Muktibodh on Modernism in the Twentieth Century*. “Social Scientist”, 45 (11/12), 85-95.

BATTS, MICHAEL S. (1993): *A History of Histories of German Literature, 1835-1914*, New York: Queen's University Press.

BURCHETT, PATTON (2009): *Bhakti Rhetoric in the Hagiography of 'Untouchable' Saints: Discerning Bhakti's Ambivalence on Caste and Brahminhood*. “International Journal of Hindu Studies”, 13(2), 115-141.

BANDYOPADHYAY, PRADEEP (2002): *The Uses of Kabīr: Missionary Writings and Civilisational Differences*. In Monika Hortsmann (a cura di), *Images of Kabīr*. New Delhi: Manohar Publishers and Distributors,

- BENTON, MICHAEL (2005): *Literary Biography: The Cinderella Story of Literary Studies*, "The Journal of Aesthetic Education" 39 (3): 44-57.
- (2009): *Literary Biography: An Introduction*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- BELLWINKEL-SCHEMPP, M. (2004): *Roots of Ambedkar Buddhism in Kanpur*. In Jondhale, Surendra et. al. (a cura di) *Reconstructing the World: B.R. Ambedkar and Buddhism*, 221-244.
- (2011): *Neuer Buddhismus als gesellschaftlicher Entwurf zur Identitätskonstruktion der Dalits in Indien*, Kanpur, Uppsala: Edita Västra Aro.
- BEVILACQUA, DANIELA (2018): *Modern Hindu Traditionalism in Contemporary India: The Śrī Math and the Jagadguru Rāmāṇḍācaryā in the evolution of the Rāmāṇandī Sampradāya*, London: Routledge.
- BHABHA, HOMI (1994): *The Location of Culture*, London: Routledge.
- BHAKTIN, MICHAEL M. (1981): *The dialogic imagination: Four essays*, Austin: University of Texas Press.
- BHARTES, ROLAND (1977): *Image-Music-Text*, New York: Hill and Wang.
- BHATTACHARJEE, MANASH (2015): *Nehru and the Question of National Identity*, "Economic and Political Weekly", Vol.50, No.16, 20-23.
- BISWAS, SAUGAT K. (2008): *Nine Decades of Marxism in the Land of Brahmanism*, Calcutta: Other Books.
- BORNSTEIN, GEORGE (1988): *Poetic Remaking: The Art of Browning, Yeats and Pound*, Pennsylvania State: University Park.
- BRASS, PAUL (1974): *Language, Religion and Politics in North India*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWN, MACKENZIE (1984): *Svarāj, the Indian Ideal of Freedom: A Political or Religious Concept?*, "Religious Studies", vol.20, 20.3, 429-441.
- BRUECK, LAURA R. (2014): *The Rhetorical Imagination Of Hindi Literature*, New York: Columbia University Press.
- BHURGHART, RICHARD (1993): *A Quarrell in the Language Family: Agency and Representation of Speech in Mithila*, "Modern Asian Studies", Vol. 27, No. 4, 761-804.

- CALLEWAERT, WINAND M. (1994): *Bhaktamāls and Parcaīs in Rajasthan*. In Winand M. Callewaert et al. (a cura di), *Hagiographical writing in India*, Wiesbaden: Harrasowitz.
- (2000): *The Hagiographies of Anantadās. The Bhakti Poets of North India*. Richmond: Curzon.
- CALVET, LOUIS J. (1978): *Uno sguardo politico sul segno*, (trad. di Giuseppe Minnini), Bari: Dedalo.
- CARACCHI, PINUCCIA (2017): *Rāmānanda. Un guru tra storia e leggenda*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- CARTER, ADAM (2003): *Kingdom of Ends: Nation, Post-Nation and National Character in Northrop Frye*, in "English Studies in Canada" 29.3-4, 90-115.
- CHANDRA, BIPAN (1981): *Karl Marx, His Theories of Asian Society, and Colonial Rule*, in "Review", vol. 5. No. 1, 13-91.
- CHAKRABARTY, DIPESH (2000): *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- CHATTERJI, P.C. (1991): *Broadcasting in India*. Updated and Revised Version. New Delhi: Sage.
- CHATTERJEE, SAIBAL (2003): *Encyclopedia of Hindi Cinema*, Bombay: Popular Prakashan.
- CHATTERJEE, SREYA (2016): *Dialectics and Caste: Rethinking Dalit Life-Writings in the Vernacular, Comparing Dalit narratives*. "Comparative Literature Studies" 53, no. 2, 377-399.
- CHUDAL, AKAL (2016): *A Freethinking Cultural Nationalist: A Life History of Rahul Sankrityayan*, Oxford University Press
- CLARK, MATTHEW (2006): *The Daśanāmī - Saṁnyāsis. The integration of Ascetic Lineages into Order*, Leiden: E.J. Brill.
- CEALLACHÁIN ÉANNA (2013): *Polemical Performances: Pasolini, Fortini, Sanguineti and the Literary- Ideological Debates of the 1950s*, "The Modern Language Review", Vol. 108, No. 2, 475-503.

COMINTANGELO, MARIANNA (2012): *Oltre Contini: il dantismo nella storia delle critiche e delle poetiche da Montale a Majorino*, “Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri”, Vol.9, 69-86.

- (2014): *La voce di Dante nei contemporanei. Rassegna bibliografica 2009-2014*, “Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri”, Vol.9, 137-155.

CONSOLARO, ALESSANDRA (1999): *Motivi della retorica hindū in due composizioni di Maithilī Śaran Gupta*. In “Annali dell’Istituto di Lingue della Facoltà di Scienze Politiche dell’Università degli Studi di Milano” no. 13, Milano: Montedit.

- (2002): *Letteratura hindi e istruzione nell’immaginario nazionalista indù: l’esempio di Bharat-bharati*. In E. Basile et. alt. (a cura di), *Il subcontinente indiano verso il terzo millennio. Tensioni politiche, trasformazioni sociali ed economiche, mutamento culturale*, Milano: Franco Angeli, 500-518
- (2014, prima edizione 2003): *Madre India e la parola*, Torino: Edizioni dell’orso.

COPPOLA, CARLO (1974): *Marxist Influences and South Asian Literatures*, Michigan: Michigan State University.

CRISPIN, BATES (1995): *Race, Caste and Tribe in Central India: The Early Origins of Indian Anthropometry*. In Peter Robb (a cura di), *The Concept of Race in South Asia*, New Delhi: Oxford University Press, 219-259.

DALMIA, VASUDHA Dalmia- Lüderitz, (1992): *Hariścandra of Banaras and the reassessment of vaiṣṇava bhakti in the late nineteenth century*. In Ronald S. McGregor (a cura di), *Devotional Literature in South Asia* Cambridge: Cambridge University Press, 281-297.

- (1996): *The Nationalization of Hindu Traditions, Bhāratendu Hariś’ Chandra and the Nineteenth-century Banaras*, New Delhi, Oxford University Press.
- (2019): *Hindu Pasts: Women, Religion, History*, Albany: State University of New York Press.

DANIELOU, ALAIN (1992): *Storia dell’India*, Roma: Ubaldini.

DASENBROCK, REED (1990): *Ezra Pound, the Last Ghibelline*, “Journal of Modern Literature”, Vol. 16, No.4, 511-533.

DAVE, RADHEKANT (1979): *Aspects of Modern Poetry*, “Indian Literature”, Vol. 22, No. 3, 62-74.

- DE BRUIJN, THOMAS (2010): *A Discourse of Difference : 'Syncretism' as a Category in Indian Literary History*. In Hans Harder (a cura di), *Literature and Nationalist Ideology: Histories of Modern Indian Languages*. New Delhi: Social Science Press, 282-304.
- (2017): *Indianness as a category in literary criticism on nayī kahānī*. In Diana Dimitrova (a cura di), *Imagining Indianness: cultural identity and literature* London: Palgrave Macmillan, 65-76.
- DEBICKA-BOREK (2019): *From Kāñcīpuram to Ahobilam and Back: Narasiṃha Chasing the Demons in the Kāñcīmāhatmya*, "Folia Orientalia", 56, 159-185.
- DE JONG, IRENE J.F. (2014): *Narratology and Classics: A Practical Guide*, New York: Oxford University Press.
- DE TASSY, GARCIN (1871, prima ed. 1870): *Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie*. Paris: Libraire de la Société Asiatique.
- DIRKS, NICHOLAS (2001): *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- DONALD, DAVID (2010): *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge: Cambridge University Press
- DUMONT, LOUIS (1991): *Homo Hierarchicus, il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano: Adelphi.
- ELAM, DANIEL - Moffat, Chris (2016): *On the Form, Politics and Effects of Writing Revolution*, "South Asia: Journal of Asian Studies", 39 (3), 513-524.
- ELLIS, DAVID (2000): *Literary Lives: Biography and the Search for Understanding*. Edimburgh: Edimburgh UP.
- FILIPPI, GIAN GIUSEPPE (2007): *Precisazioni storiche sull'origine della poetica romantica hindī*, "Annali di Cà Foscari" XLVI, 201-235.
- FIOCCARDI, F. (1990): *Swami Karpatri, Il tradizionalismo del Vedanta nella cultura e nella società dell'India moderna*, tesi Università di Roma 'La Sapienza'.
- FLOOD, GAVIN (2003): *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford: Blackwell Publishing.

- FREITAG, SANDRA B. (1995): *State and community: Symbolic Popular Protest in Banaras's Public Arenas*. In Sandra B. Freitag (a cura di), *Culture and power in Benares. Community, Performance and Environment, 1800-1980*. Berkeley: California Press, 203- 228.
- GAJARAWALA, TORAL J. (2013): *Untouchable Fictions: Literary Realism and the Crisis of Caste*, New York: Fordham University Press.
- GARVIN, TOM (1990): *The Return of History: Collective Myths and Modern Nationalisms*. "The Irish Review" (9), 16-30.
- GEHLOT, N. (1993): *Dr. Ambedkar, Mahatma Gandhi and dalit movement*. "The Indian Journal of Political Science", 54 (3/4), 382-387.
- GILCHRIST, JOHN (1825): *Hindustanee Philology comprising a dictionary English and Hindoostanee with a grammatical introduction to which is prefixed a copper – plate, exhibiting a comparative view of the roman and oriental characters used in the hindoostanee language*, London: Fort William College.
- GOLD, WILLIAM (2002): *Congress Radicals and Hindu Militancy: Sampurnanand and Purushottam Das Tandon in the Politics of the United Provinces, 1930-1947*. "Modern Asian Studies", 36 (3), 619-655.
- GOVIND, NIKHIL (2017): *Between Love and Freedom: the Revolutionary in the Hindi Novel*. London, New York and New Delhi: Routledge.
- GREAVES, E. (1895): *Notes on the grammar of the Ramayan of Tulsi Das*, Benares: London Missionary Society.
- GREENBERG, MITCHELL (2013): *The Concept of 'Early Modern'*, "Journal for Early Modern Cultural Studies", Vol. 13, no. 2, 75-79.
- GREENFIELD, LIAH (1996): *Nationalism and Modernism*, "Cultural Research", 63 (1), 3-40.
- GRIERSON, GEORGE A. (1889): *The modern vernacular literature of Hindustan*, Kolkata: Asiatic Society.
- (1893): *Notes on Tul'si Das*, "The Indian Antiquary: a journal of oriental research" Vol. XXII, 89 – 98, 122 – 129, 197 – 273.
 - (1906): *Two Indian Reformers*, Yorktown: Surrey.

- (1907): *Modern Hinduism and its Debt to the Nestorians* “The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland”, 311-335.

GROWSE, FREDERIC S. (1891): *The Rāmāyāṇa of Tulsi Dāsa, Allahabad, North Western Provinces and Oudh Government Press.*

GUPTA, NAVINA, (2010): *The Politics of Exclusion? The Place of Muslims, Urdu and its Literature in Rāmchandra Śukla’s Hindī sāhitya kā itihās.* In *Literature and Nationalist Ideology: Histories of Modern Indian Languages*, 259-281.

GUPTA, SUMITRA (2002): *The Arya Samaj and Indian National Movement*, “Proceeding of the Indian History Congress”, Vol. 63, 722-732.

GUHA, RANAJIT (1987): *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and its Implications.* Kolkata: K.P. Bagchi and Company.

- (1997): *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India, History and Power in Colonial India.* Cambridge: Cambridge University Press.

HABSBWAM-RANGER (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.

HAFEEZ, MALIK (1967): *The Marxist Literary Movement in India and Pakistan.* “The Journal of Asian Studies”, Vol. 26, No. 4, 649-664.

HANSEN, KATHRYNE (1978): *The Integration of Rural and Urban Consciousness in the Modern Hindi Novel*, PhD Thesis, University of California.

- (1982): *Song and Structure in Renu’s Fiction: The Pattern and Function of Songs in Three Works*, “Journal of South Asian Literature”, Vol. 17, No. 2, 153-162.

HANSEN, THOMAS (2001): *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, New Delhi: Princeton University Press.

HARDER, HANS (2010): *Introduction.* In Hans Harder (a cura di), *Literature and Nationalist Ideology: Writing Histories of Modern Indian Languages*, 1-18.

- (2012): *Towards a Concept of Colonial Satire in South Asian Literatures.* In Monika Hortsmann (a cura di), *Indian Satire in the Period of First Modernity.* Wiesbaden: Harrasowitz, 165-181.
- (2017): *Reviewing Nirmal Varma, Jaidev and the Indianness of Indian Literature.* In Diana Dimitrova et al. (a cura di), *Imagining Indianess, Cultural Identity and Literature.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 35-55.

- HAUSER, WALTER (2003): *Religion, Politics and peasants: A memoir of India's Freedom Movement*, New Delhi: Manohar Publishers and distributors.
- (2005): *Sahajanand on Agricultural Labor and the rural Poor*, New Delhi: Manohar Publishers and distributors
- HAWLEY, JOHN S. (1988): *Author and Authority in the Bhakti Poetry of North India*, "The Journal of Asian Studies" 47:2, 272-290.
- (1995): *The Nirgun/Sagun Distinction in Early Manuscript Anthologies of Hindi Devotion*. In David N. Lorenzen (a cura di), *Bhakti religion in North India*. Albany: State University of New York Press, 165-180.
 - (2012): *Three Bhakti Voices, Mirabai, Surdas and Kabir in their Times and Ours*, New Delhi: Oxford University Press.
 - (2015): *A storm of songs: India and the Idea of the Bhakti movement*, Harvard: Harvard University Press.
- HESS, LINDA (2002): *The Bījak of Kabīr*, Oxford: Oxford University Press.
- (2015): *Bodies of Song: Kabir Oral Traditions and Performative Worlds*, New York: Oxford University Press.
- HORTSMANN, MONIKA (2002a): *Hazārīprasād Dvivedī's Kabīr*. In *Images of Kabīr*, 115-127.
- (2002b): *The Ramanandis of Galtā*. In Lawrence Babb (a cura di), *Multiple Histories: Culture and Society in the Study of Rājasthān*. New Delhi: Rawat Publications, 141-197.
 - (2012): *Approaching Sant Satire*. In Monika Horstmann et al. (a cura di). *Indian Satire in the Period of First Modernity*. Wiesbaden: Harrassowitz, 97-119.
- HOLDEN, PHILIP (2014): *Literary Biography as a Critical Form*. "Biography", 37 (4), 917-934.
- HUNT, SARA B. (2014): *Hindi Dalit Literature and the Politics of Representation*, New Delhi: Routledge.
- HUTCHEON, LINDA (1988): *The Politics of Postmodernism: Parody and History*. In *Modernity and Modernism, Post-modernity and Postmodernism*. "Cultural Critique" 5, 179-207.
- (1989): *Circling the Downspout of Empire: Post-Colonialism and Postmodernism*, "A Review of International English Literature" 20.4, 149-175

- JAFFRELOT, CRISTOPHE (2007): *Hindu Nationalism. A Reader*, Ranikhet: Permanent Black.
- JAIDEV, (1993): *The Culture of Pastiche. Existential Aestheticism in the Contemporary Hindi Novel*. Shimla: IIAS.
- JAMESON, FRIEDRIC (1984): *The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodernism Debate*. "New German Critique" (33), 53-65.
- JHA, KUMAR (2017): *Language Politics and Public Sphere in North India: Making of the Maithili Movement*. New York: Oxford University Press.
- JOSHI, PURAN C. (1975): *Marx Comes to India, Earliest Indian Biographies of Karl Marx by Lala Hardayal and Svadeshabhimani Ramkrishna Pillai, with Critical introduction*, New Delhi, Manohar Book Service.
- JUNGHARE, INDIRA (1982): *The Stained Border Selections*, "Journal of South Asian Literature", Vol.17, No. 2, 55-73.
- KEY, F. E. (1920): *A History of Hindi literature*, Oxford: Oxford University Press.
- KING, CRISTOPHER, R. (1994): *One language, two scripts, The Hindi movement in nineteenth century north India*, New Delhi: Oxford University Press.
- KUMAR, PRABHAT (2011): *Colonialism, Modernity and Hindi Satire*, "Zeitschrift für Indologie und Südasiastudien", No. 28, 105-144.
- KUMAR, KAPIL (1984): *The Ramcharitmanas as a Radical Text: Baba Ram Chandra in Oudh, 1920-1950*. In Sudhir Chandra (a cura di), *Social Transformation and Creative Imagination*. New Delhi: Allied Publishers, 311- 333.
- LAGORIO, SILVIA (1986): *Introduzione a Roland Barthes dalla semiologia alla teoria della scrittura*, Firenze: Sansoni.
- LEONELLI, GIUSEPPE (1994): *La critica letteraria in Italia (1945-1994): La letteratura tra politica e scienza dagli anni dell'impegno alla fine delle ideologie*, Milano: Garzanti.
- LEFEVERE, ANDRÈ (1982): *Literary Theory and Translated Literature*, "Dispositio", Vol.9, No.19/21, The Art and Science of Translation, 3-22.

LO PIPARO, FRANCO (1979): *Lingua, intellettuali ed egemonia in Gramsci*, Roma-Bari: Laterza.

LORENZEN, DAVID, N. (1991): *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*, Albany: SUNY.

- (1995): *The Lives of Nirguṇī Saints*. In David N. Lorenzen (a cura di), *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action*. Albany: SUNY, 181-211.
- (1996): *Praises to a Formless God: Nirguṇī Texts from North India*. Albany: State of University Press.
- (2010): *The Scourge of the Mission, Marco della Tomba in Hindustan*, New Delhi: Yoda Press.

LUKACS, GYÖRGY (1970): *Estetica* (2 Volumi), Torino: Einaudi.

- (1953): *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino: Einaudi.

LUTGENDORF, PHILIP (1990): *The Power of Sacred Story: "Rāmāyaṇa" Recitation in Contemporary North India*. "Journal of Ritual Studies", 4(2), 115-147.

- (1991): *The Life of a Text: Performing the Ramcharitmanas of Tulsidas*, University of California Press, JSTOR.
- (1994): *The quest for the legendary Tulsīdās*. In Winand Callewaert et al. (a cura di), *According to Tradition: Hagiographical Writings in India*. Wiesbaden: Harrasowitz, 65-85.
- (1995): *Interpreting Ramraj: Reflections on the Ramayana, Bhakti and Hindu Nationalism*. In David Lorenzen (a cura di), *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, New York: State University of New York Press, 253-287.

LÜTT, JURGEN (1995): *From Krishnalila to Ramarajya: A Court case and its consequences for the Reformulation of Hinduism*. In Vasudha Dalmia (a cura di), *Representing Hinduism: The construction of Religious traditions and national Identity*. New Delhi: Sage, 142-153.

MACHWE, PRABHAKAR (1998): *Rahul Sankrityayan*, New Delhi: Sahitya Akademy.

MALIK, YOGENDRA K. (1975): *Contemporary Literary Novels in Hindi: an Interpretation*. In Yogendra Malik et al. (a cura di), *Politics and the Novel in India*. Leiden: Brill.

- (1997): *North Indians intellectuals perception of their role and status*, "Asian Survey", Vol. 17, No.6, 565-580.

MALLICK, ROSS (1994): *Indian Communism: Opposition, collaboration and institutionalization*, Oxford: Oxford University Press.

MAZUMDAR, SATYENDRA N. (1970): *Marxism and the language problem in India*, New Delhi: People Publishing House.

MCGREGOR, ROLAND S. (1974): *Hindi literature of the nineteenth and early twentieth centuries*, Wiesbaden: Harrasowitz.

MIDDLEBROOK, DIANE (2006): *The Role of the Narrator in Literary Biography*. "South Central Review" 23.3, 5-18.

MILANETTI, GIORGIO (1984): *Il Dio senza attributi*, Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore.

- (1986): *Alcuni appunti sulle concezioni estetiche del misticismo indiano medievale: lo śṛṅgāra rasa negli inni dei Dādūpanthī*, "Rivista degli Studi Orientali", Vol. 60, Fasc.1/4, 175-193.
- (2002): *La tradizione inventata: in qual modo una bella lingua indiana senza un nome preciso fu chiamata hindi e trasformata in power construction*. In Elisabetta Basile et al. (a cura di), *Il subcontinente indiano verso il terzo millennio. Tensioni politiche, trasformazioni sociali ed economiche, mutamento culturale*. Milano: Franco Angeli, 449-499.
- (2003): *Oltre le campagne, fuori dai villaggi: storia morale dei tribali indiani*, In Elisabetta Basile et al. (a cura di), *Le campagne dell'India: economia politica e culturale dell'India contemporanea*. Milano: Franco Angeli, 73-122.
- (2006): *Diffusione dell'Islam in Avadh: il contributo della poesia sufi (XIV-XVI sec.)*. In Diego Abelante et al. (a cura di), *L'islam in Asia meridionale, Identità, interazioni e contaminazioni*. Milano: Franco Angeli, 15-46.
- (2011): *Tul'si Das and the conversion of the tribals: notes for a new reading of the Ramcharitmanas*. In Sanjukta D. Gupta et. al. (a cura di), *Narratives from the Margins: Aspects of Adivasi History in India*. New Delhi: Primus Book, 17-47.

MISRA, AMARES (1993): *Benares: The Many Splendoured City*. "Economic and Political Weekly", vol. 28, no. 45, 2448-2453.

MISRA, SUDAMA (1973): *Janapada State in Ancient India*, New Delhi: Bharatiya Vidya Prakashana.

MORTON, ADAM (2003): *Historicizing Gramsci: Situating Ideas in and beyond Their Context*. "Review of International Political Economy", vol. 10, no. 1, 118-146.

- MOSES, DIRK (2005): *Hayden White, Traumatic Nationalism, and the Public Role of History*, "History and Theory", vol. 44, no. 3, 311-332.
- MUSTÈ, MARCELLO (2017): *Gramsci, Croce e il canto decimo dell'Inferno di Dante*, "Giornale critico della filosofia italiana", fasc. 1 (gen.-giu.), 34- 63.
- NAMBOODIRIPAD, E.M.S. (2011): *Half a Century of Marxist Cultural Movement in India*, "Social Scientist", Vol. 39, No. 11/12, 87-98.
- NAMWAR, SINGH (2002): *The Sorrows of Kabīr*. In *Images of Kabīr*, 85-93.
- NARULA, SHAMSHER (1955): *Hindi language: a scientific history*, New Delhi: Oriental Publishers and Distributors.
- NOSSITER, THOMAS, J. (1994): *Marxist State Governments in India*, Oxford: Oxford University Press.
- NOVETZKE, CHRISTIAN L. (2007): *Bhakti and Its Public*. "International Journal of Hindu Studies", vol.11, no. 3, 255-272.
- ORSINI, FRANCESCA (1998): *Tulsī Dās as Classic*. In Rupert Snell (a cura di) *Classics of Modern South Asian Literature*. Wiesbaden: Harrasowitz, 119-143.
- (2002): *The Hindi Public Sphere 1920-1940. Language and Literature in the Age of Nationalism*. New Delhi: Oxford University Press.
 - (2009): *Print and Pleasure: Popular Literature and Entertaining Fictions in Colonial North India*. New Delhi: Permanent Black.
 - (2019): *Present Absence: Book circulation, Indian Vernaculars and World Literature in the Nineteenth Century*, "International Journal of Postcolonial Studies"(22) 3, 310-328.
- PACHAURI, SUDHISH (2000): *Kabir ke alochak: Deconstructing, Reconstructing Kabir*, In *Hindi: Language, Discourse Writing*, Delhi: Mahatma Gandhi International Hindi University Publishers.
- PANDEY, INDU, PRAKASH (1974): *Regionalism in Hindi Novels*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- (1982): *Folk elements in 'Maila anchal': Legends, charms, omens, proverbs and songs*, "Journal of South Asian Literature", Vol. 17, No. 2, The Writings of Phanishwarnath Renu, 137-147.

PARAMASIVAN, VASUDHA (2010): *Between Text and Sect: Early Nineteenth Century Shifts in the Theology of Ram*. Tesi di dottorato presso la University of California.

PINCH, WILLIAM (1996a): *Peasants and Monks in British India*, Berkeley: University of California Press.

- (1996b): *Reinventing Ramanand: Caste and History in Gangetic India*. "Modern Asian Studies" 30(3), 549-571.

PINCH, VIJAY (2003): *Bhakti and British Empire*, "Past and Present" No. 179, 159-196.

POLLOCK, SHELDON (1993): *Ramayana and Political Imagination in India*, "The Journal of Asian Studies", 52(2), 261-297.

- (1993): *Ramayana and Political Imagination in India*, "The Journal of Asian Studies", 52(2), 261-297.

- (1998): *The Cosmopolitan Vernacular*, "The Journal of Asian Studies", 57 (1), 6-37.

- (2003): *Introduction*. In Sheldon Pollock (a cura di), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, Berkeley: University of California Press, 1-36.

PRADHAN, SUDHI (2017): *Marxist Cultural Movement in India* (3 volumi), Kolkata: National Book Agency Pvt. Ltd.

PRAKASH, ANAND (1972): *Hindi literary scene and some left magazines*, "Social scientist" I, 61-68.

RAJAGOPAL, ARVIND (2001): *Politics After Television: Hindu Nationalism and the Reshaping of the Public in India*. Cambridge: Cambridge University Press.

RAJAGOPAL, G. (1975): *The Story of the Hindu Code*, "Journal of the Indian Law Institute", 17 (4), 537-558.

RAM, RONKI (2012): *Beyond Conversion and Sanskritisation: Articulating an Alternative Dalit Agenda in East Punjab*, "Modern Asian Studies", 639-702.

RASHMI, SADANA (2012): *English Heart, Hindi Heartland: The Political Life of Literature in India*. Berkeley: University of California Press.

RIOBÓ, CARLOS (2002): *The Spirit of Ezra Pound's Romance Philology: Dante's Ironic Legacy of the Contingencies of Value*, "Comparative Literature Studies", Vol. 39, No. 3, 201-222.

- RIGNEY, ANN (1990): *The Rhetoric of Historical Representation: Three Narrative Histories of French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROEBUCK, THOMAS (1819): *The Annals of the College of the Fort William College from its Foundation*. Calcutta: Hindoostanee Press.
- ROBB, P. (1998): *Law and Agrarian Society in India: The case of Bihar and the Nineteenth Century Tenancy Debate*, "Modern Asian Studies", Vol. 22, No. 2, 319-354.
- ROBINSON, FRANCIS (2000): *Islam and Muslim history in South Asia*, New Delhi, Oxford University Press.
- RÖTTGER-HOGAN, E. (1986): "Rasa", *Idealism and Realism: Premchand's Literary Essays*. "Journal of South Asian Literature", 21 (2), 79-85.
- SANGARI, KUMKUM (2000): *Tracing Akbar: Hagiographies, Popular Narrative Traditions and the Subject of Conversion*. In C. Neera (a cura di): *Mapping Histories: Essays prepared to Ravinder Kumar*, New Delhi: Tullika.
- SAKSENA, BABURAMA, (1971): *The evolution of avadhi (A branch of hindi)*, New Delhi: Motilal Banarsidas.
- SCHEMPP, MAREN B. (2007): *From bhakti to Buddhism: Ravidas and Ambedkar*. "Economic Weekly" vol. 42, no. 23, 2177-2183.
- SHAPIRO, MICHAEL C. (1986): *The Language of Humour in Premchand's Short Stories*. "Journal of South Asian Literature", Vol. 21, no. 2, 99-111.
- SHARMA, KRISHNA (1987): *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective*, New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- SHARMA, SHALINI (2014): "Yeh azaadi jhooti hai!": *The shaping of the opposition in the first year of the Congress raj*. "Modern Asian Studies", Vol. 48, No. 5, 1358-1388.
- SHERLOCK, STEPHEN (1998): *Berlin, Moscow and Bombay: The Marxism that India inherited*. "South Asia. Journal of South Asia Studies", 63-78.
- SHINGAVI, SNEHAL (2016): *Agyeya's unfinished revolution: Sexual and Social Freedom in Shekhar: Ek Jivani*, "South Asian: Journal of South Asian Studies", 39:3, 577-591.

- SINHA, CHITRA (2012): *Debating Patriarchy: The Hindu Code Bill Controversy in India (1941-1956)*, New Delhi: Oxford University Press.
- SINHA, RAMAN (2010): *The Iconography of Tulsidas*, in Maya Burger (a cura di), *Early Modern India India: Literatures and Images, Texts and Languages*, Heidelberg-Berlin: CrossAsia-Ebooks, 55-69.
- SINGH, AKASH (2014): *Gandhi and Ambedkar: Irreconcilable Differences?* “International Journal of Hindu Studies”, 18(3), 413-449.
- SINGH, PRAKASH (1999): *The Naxalite Movement in India*, New Delhi: Rupa e co.
- SKARIA, AJAY (2015): *Ambedkar, Marx and the Buddhist Question*, “South Asia: Journal of South Asian Studies”, 38:3, 450-465.
- SOM, REBA (1994): *Jawaharlal Nehru and the Hindu Code: A Victory of Symbol over Substance?* “Modern Asian Studies”, vol. 28, n.1, 165-194.
- SPIVAK, GAYATRI C. (2003): *Death of a Discipline*, New York: Columbia University Press.
- SUBRAMANIAN, NARENDRA (2010): *Making Family and Nation: Hindu Marriage Law in Early Postcolonial India*, “The Journal of Asian Studies”, Vol. 69, No. 3, 771-798.
- TORELLA, RAFFAELE (2008): *Il pensiero dell'India: Un'introduzione*, Roma: Carrocci.
- TORRI, MICHELGUGLIELMO (2000): *Storia dell'India*, Roma-Bari: Laterza e figli.
- TRIPATHI, BRAJENDRA (2011): *The Social Context of "Nayi Kavita"*, “Indian Literature”, 55, 257-264
- TRIVEDI, HARISH (2016): *The Hindi Postcolonial-Categories and Configurations*, “Comparative Literature Studies”, 53 (2), 400-407.
- VAUDEVILLE, CHARLOTTE, (1974): *Kabīr* (2 volumi), Oxford: Oxford University Press.
- WAKANKAR, MILIND (2002): *The Moment of Criticism in Indian National Thought. Śukla and the Poetics of Hindi Responsibility*, “South Atlantic Quarterly”, Volume 101, Number 4, 987-1014.

- (2005): *The Anomaly of Kabir: Caste and Canonicity in Indian Modernity*. In Shail Marayan et al. (a cura di): *Subaltern Studies XII, Muslims, Dalits and the Fabrication of History*, New Delhi, Orient Longman Private, New Delhi, 2005, 99-139.
- (2010): *Subalternity and religion : the prehistory of Dalit empowerment in South Asia*, New York: Routledge.

WHITE, HAYDEN (1973): *The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press.

- (1978): *The Historical Text as Literary Artifact*, in Robert H. Canary et. al. (a cura di) *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, Madison: University of Wisconsin Press.
- (1987): *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, London: John Hopkins University Press.

WILLIAMS, P (2002): *Il Buddhismo in India*, Roma: Ubaldini.

ZAHEER, SAJJAD (2006): *The Light: The History of the Movement for Progressive Literature in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Oxford: Oxford University Press

ZOLLI, MARCO (2008): *Gli scritti politici di Svāmī Karpātrī*, Tesi di dottorato presentata presso Università 'Cà Foscari'.

SITOGRAFIA:

Financial Express, Yogi Adityanath: Tulsidas never accepted Akbar as Ruler. Always said there is only one king Bhagwan Ram, <https://www.financialexpress.com/india-news/yogi-adityanath-tulsidas-never-accepted-akbar-as-ruler-always-said-there-is-only-one-king-bhagwan-ram/602970/>, Visitato giorno 01/05/2020.

The Wire: From Red to Saffron, the Literary Journey of Namwar Singh, Kuldeep Kumar, <https://thewire.in/books/namwar-singh-and-the-perils-of-inconsistency>, Vistato giorno 20/10/2019..

The Wire: That is the Kabir that Modi cannot appropriate for election gain, <https://thewire.in/politics/kabir-kamal-and-kashi-straightening-the-queer>, Visitato giorno 01/05/2020.