

I contributi raccolti in questo volume intendono rispondere a una domanda generale sui caratteri delle trasformazioni delle città asiatiche, identificando all'interno di questo macro-tema alcuni aspetti significativi del rapporto tra dimensione reale e dimensione simbolica della città da una pluralità di prospettive disciplinari. La questione della trasformazione delle città, per eccellenza simbolo della coesistenza e della interazione di persone, idee e culture, permette di toccare molti temi, tra cui quello della permeabilità delle città, luogo di arrivo e partenza di individui e comunità nei processi di migrazione e di urbanizzazione e quello dei conflitti umani, sociali e politici, che attraversano le città. Questi e altri temi rimandano alla questione centrale della identità delle città, della sua rappresentazione e ricostruzione attraverso miti e narrazioni, della sua stratificazione e mutamento.

Domenico Francavilla è professore di Diritto privato comparato presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino, dove insegna Sistemi giuridici comparati e Diritto dell'India. Ha svolto attività di ricerca e insegnamento presso il Queen Mary e la School of Oriental and African Studies dell'Università di Londra, e altre istituzioni in Italia e all'estero. È Direttore dell'Istituto di Studi sull'Asia dell'Università di Torino.

Immagini della città in Asia tra passato e presente a cura di Domenico Francavilla

Immagini della città in Asia tra passato e presente

a cura di Domenico Francavilla

RUBETTINOUniversità

RUBETTINOUniversità

ISBN 978-88-498-7544-7



9 788849 875447

€ 18,00

RUBETTINO

RUBETTINO

Immagini della città in Asia tra passato e presente

a cura di Domenico Francavilla

RUB3ETTINO

RUB3ETTINO

RUBBETTINO

Introduzione

I contributi raccolti in questo volume intendono rispondere a una domanda generale sui caratteri delle trasformazioni delle città asiatiche, identificando all'interno di questo macro-tema alcuni aspetti significativi del rapporto tra dimensione reale e dimensione simbolica della città da una pluralità di prospettive disciplinari.

La questione della trasformazione delle città, per eccellenza simbolo della coesistenza e della interazione di persone, idee e culture, permette di toccare molti temi diversi. Un primo aspetto è quello della permeabilità delle città, luogo di arrivo e partenza di individui e comunità nei processi di migrazione e di urbanizzazione. Un altro aspetto è quello dei conflitti umani, sociali e politici, che attraversano le città. Le città sono i luoghi dove questi conflitti più facilmente possono essere innescati, data l'interazione necessaria che avviene al loro interno. Questi conflitti sono spesso frutto di una mancanza di inclusività, di uno sviluppo economico e sociale che rimane a vantaggio di pochi, escludendo ampie parti della popolazione, relegate anche simbolicamente ai margini. Allo stesso tempo, le città sono i luoghi dove più facilmente questi conflitti possono essere elaborati e trovare una almeno parziale composizione, per la loro capacità di assorbimento, resistenza e stratificazione. La struttura urbanistica, gli edifici, la definizione dello spazio concreto entro cui si muovono comunità e individui inglobano e rappresentano questi conflitti, passati e presenti.

I progetti di modernizzazione che promettono di rendere sempre più moderne e vivibili le città di oggi sembrano essere molto indietro nella effettiva capacità di dare forma a una complessità così elevata come quella che si trova nelle grandi città asiatiche. Ci sono nuove visioni e aspirazioni, ma c'è anche la necessità, consapevole o inconsapevole, della conservazione di una storicità, reale e non immaginata, di un patrimonio culturale, che può essere architettonico ma anche più ampiamente culturale e sociale. Ci sono inoltre le forme istituzionali costruite per governare

questa complessità, per tutelare i diritti e, più in generale, per limitare ingiustizie e sofferenze.

Questi e altri temi rimandano alla questione centrale della identità delle città, della sua rappresentazione e ricostruzione attraverso miti e narrazioni, della sua stratificazione e mutamento, visto che le città evolvono, le narrazioni cambiano e i miti si ristrutturano. La prospettiva storica serve in questo caso anche a contrastare la diminuita ma ancora diffusa precomprensione occidentale di un'Asia immobile, se non negli aspetti più strettamente collegati al rapido sviluppo economico.

Il volume tocca non solo ma in particolare le città dell'India, e tra queste in particolare Delhi, ma alcune linee di analisi possono essere utili anche per la comprensione delle trasformazioni di altre città asiatiche e non asiatiche. La dimensione reale e simbolica della città viene affrontata da una pluralità di punti di vista e prospettive disciplinari che, pur nei limiti delle dimensioni di questo volume, aiutano a comporre un quadro di analisi vario e articolato.

Il volume si apre con un contributo di Francesco Grande che offre un'analisi narrativa e strutturale del mito di fondazione di Mecca. Analizzando diversi materiali narrativi, anche in relazione agli aspetti mitologici, arabisti e antropologici, viene restituita un'immagine in cui si uniscono l'immaginario narrativo-religioso biblico e quello autoctono arabo. L'analisi testuale mostra le stratificazioni e le sostituzioni che sono avvenute conservando la funzione degli elementi narrativi. Le prospettive tratte dall'analisi antropologica evidenziano i temi ricorrenti nella *Lebensform* di una civiltà, che vanno dalle migrazioni alle dinamiche multiculturali oggetto di conflitto e integrazione.

Il mito delle origini e della fondazione ha grande importanza anche nel contributo di Marzia Casolari, che affronta uno dei temi più controversi sul piano storico e politico dell'India contemporanea. Partendo dalla vicenda della demolizione della *Babri Masjid* di Ayodhya il contributo evidenzia il programma politico alla base di questo evento traumatico, non singolare ma paradigma di una strategia di ricostruzione dell'identità. Infatti, già alla fine degli anni '90 era stato definito un elenco di moschee che dovevano essere demolite, sulla base ideologica di una riscrittura consapevole o inconsapevole della storia, per cui queste moschee sarebbero state edificate nel luogo in cui originariamente sorgevano templi indu, demoliti per far posto alle moschee. Questo programma si nutre quindi di una sorta di ritorno al passato, di cucitura di una percepita ferita storica, che a sua volta alimenta ferite nell'India di oggi. Oltre al caso di Ayodhya, viene considerato il caso delle moschee di Varanasi e Mathura, evidenziando

come nelle tre vicende sia riconoscibile uno schema costante. In questo paradigma si parte dall'assunto della demolizione di precedenti templi indù, basato in realtà su dati storici molto incerti e parziali, e si sviluppa una politica identitaria con una sua propria agenda perseguita con determinazione in particolare dalla RSS e altre organizzazioni appartenenti al *Sangh Parivar*. È importante l'osservazione per cui non sono state colpite solo le comunità musulmane. In città come Varanasi anche le comunità indù si sono sentite colpite nella loro identità secolare, per il turbamento di equilibri sedimentatisi storicamente a causa di una modernità che non è solo architettonica ma soprattutto politica e che, nel perseguire i suoi obiettivi, ha cambiato l'impianto di una parte della città vecchia distruggendo anche case e piccoli templi indù.

Sulla linea di una lettura di aspetti dell'urbanistica e dell'architettura che inglobano conflitti ma anche ibridazioni sociali e politiche si colloca anche il contributo di Pilar Maria Guerrieri, che si focalizza su Delhi e ne ricerca l'identità attraverso l'analisi dell'evoluzione architettonica nei grandi passaggi avvenuti nelle varie fasi storiche attraversate dalla città. Le sovrapposizioni e contraddizioni che caratterizzano Delhi, una delle maggiori megalopoli mondiali, emergono infatti anche dalle caratteristiche visibili in alcuni edifici. Analizzando alcuni esempi molto significativi di ibridazione architettonica, si mostra come nel periodo precoloniale, in quello coloniale e in quello successivo all'Indipendenza, sino ad oggi, in un quadro di crescente globalizzazione, vi siano state molte forme di interazione di culture e di loro ibridazione e integrazione originale, attraverso le quali progressivamente si è definita e si continua a definire la costruzione della identità della città, tra passato e presente.

Il contributo di chi scrive cerca di fornire una visione del sistema giudiziario indiano nello spazio e considera in particolare due aspetti. Il primo è la struttura di questo sistema di corti che, partendo dalle premesse formatesi nel periodo coloniale, ha avuto dopo l'Indipendenza una rapida evoluzione. Si osserva infatti un aumento progressivo del numero di High Court e si evidenzia come attualmente si discuta anche di una riorganizzazione della Corte Suprema, con una pluralità di *bench* nelle macroregioni indiane. Sullo sfondo il problema è quello della articolazione territoriale del giudiziario, con i problemi specifici che si pongono con riferimento a uno Stato federale, e in definitiva della capacità di fornire giustizia ai cittadini indiani. Sotto questo aspetto è anche significativo il secondo tema affrontato nel contributo, vale a dire la composizione della Supreme Court e la sua *diversity*, intesa come capacità della corte di riflettere la diversità geografica, religiosa, sociale e di genere. Nella prospettiva

del contributo si analizza in particolare la questione della diversità geografica. Per quanto l'unico criterio costituzionale di selezione dei nuovi giudici sia il merito, da un'analisi dei dati sulla provenienza dei giudici di Corte Suprema risulta che l'equilibrio e la rappresentatività geografica sono tenuti in grande considerazione. In questa chiave, il contributo nel suo complesso cerca di delineare una geografia del diritto, che è assieme una geografia del potere e una geografia del sapere propriamente giuridico, con i suoi centri e le sue connessioni.

Il contributo di Alessandra Consolaro parte da premesse che lo collegano al contributo di Marzia Casolari. Infatti, nell'immaginario nazionalista indiano e nel suo programma identitario è molto importante anche il tema del rapporto tra le città e i villaggi indiani. Si osserva in questo immaginario un conflitto tra il fatto che, da una parte, i centri di elaborazione culturale e politica del nazionalismo sono grandi città come Calcutta, Bombay e Madras, mentre, dall'altra parte, rimane prominente l'idea per cui la vera India, quella più autentica, sia l'India dei villaggi. Negli ultimi anni, le città e la vita urbana sono divenute sempre più importanti per attivisti e osservatori, perché è in esse che più direttamente si riesce a cogliere la questione della modernità, soprattutto economica, con la promessa di sviluppo del neoliberalismo e la critica ai suoi fallimenti. I molti aspetti del conflitto fra tradizione e modernità, visti nel vissuto e nella costruzione dell'identità anche dei singoli, vengono analizzati attraverso lo specchio delle narrazioni su Delhi dello scrittore Uday Prakash, in cui si osserva particolarmente bene il rapporto tra dimensione reale e simbolica anche degli oggetti più concreti della vita quotidiana.

La città di Delhi è al centro anche del contributo di Veronica Ghirardi. Delhi è stata scelta da molti autori di lingua hindi come luogo centrale delle loro narrazioni, si direbbe come New York, non solo per l'importanza oggettiva della città nel contesto indiano ma anche per la sua peculiare capacità di rappresentare le contraddizioni della modernità, il peso e la traccia della storia, la spinta verso lo sviluppo, e la crescita disordinata, difficile da governare ma a modo suo vitale. Vengono analizzati alcuni aspetti del romanzo *Basantī* di Bhisham Sahni. Il microcosmo di una piccola baraccopoli, sorta ai margini dei quartieri ricchi e distrutta dagli interventi di riqualificazione urbana condotti dal governo Gandhi nel periodo dell'Emergenza, viene portato in primo piano facendo diventare questa piccola realtà immagine e simbolo di problemi più complessi. A differenza di quanto avviene nella letteratura anglo-indiana, questo è uno dei pochi romanzi in lingua hindi che tratta dell'Emergenza, un'altra delle ferite nella storia indiana. Sono qui in luce le persone che si muovono sullo

sfondo della grande città, molte di loro migranti, che cercano di costruire e conservare i propri spazi in questo nuovo contesto, vivendo una situazione necessariamente fragile, nella quale riescono a vivere accettando il senso di transitorietà e lavorando attivamente per cucire le rotture e costruire una continuità con il proprio passato.

Un filo conduttore che unisce tutti i contributi è quello della interazione e ibridazione di culture, della varietà delle manifestazioni di questo fenomeno e, in definitiva, della pluralità che nasce dalla combinazione originale di molti elementi aventi origine diversa. La moltiplicazione delle forme avviene attraverso la stratificazione tipica delle città, che non è però fissa perché le città sono oggetto di miti, narrazioni e riscritture simboliche, e, come per gli individui, sono importanti sia la comprensione degli altri, di chi si trova all'esterno, che l'auto-comprensione.

A questo tema si ricollega strettamente un altro tema ricorrente in tutti i contributi, vale a dire quello dell'identità, religiosa o più ampiamente culturale e sociale, che si costruisce dinamicamente attraverso i vincoli che organizzano la complessità preesistente e nuovi elementi, senza che sia necessariamente trovata in ogni momento una coerenza. In ogni costruzione di identità vi sono resistenze, adattamenti e conflitti. Questi possono essere consapevoli ma anche inconsapevoli e non per questo meno forti. È la stessa natura delle città, il loro essere entità estremamente complesse, che rende difficile prevedere e governare la loro evoluzione. La capacità di assorbire le differenze e farle proprie fa pensare a una resistenza quasi organica nella trasformazione delle città, che è fatta anche di tentativi e di insuccessi e in cui, oltre alla razionalità della programmazione, può giocare un ruolo importante il caso.

Infine, un tema che attraversa tutti i contributi del volume è quello della definizione dello spazio, dell'identificazione di un centro e di una periferia, della rete, dei collegamenti con altri luoghi, e delle comunicazioni che avvengono sulle vie che uniscono questi centri, con una proiezione anche nella dimensione globale. Questa circolazione delle persone e delle idee, con le identità e ibridazioni che ne derivano, genera immagini che possono essere osservate da diverse distanze e punti di vista. Il volume nel suo complesso vuole restituire alcune di queste immagini delle città asiatiche, idealmente collocandole nel mosaico più comprensivo e vastissimo delle immagini che continuamente vengono costruite da individui e società.

Domenico Francavilla

RUBETTINO

Il mito di fondazione di Mecca. Un'analisi narrativa e strutturale

1. Introduzione

Il mito di fondazione di una città rappresenta un elemento centrale dell'immaginario mitologico, in virtù della sua pregnanza simbolica e identitaria: esso racchiude non solo le origini di un popolo, ma può anche preconizzarne la carica civilizzatrice¹.

Non sorprende dunque che il mito di fondazione e, latamente, il mito delle origini sia stato oggetto di particolare attenzione negli studi di mitologia².

Questo filone di studi può essere esteso in principio alla civiltà arabo-musulmana, poiché un mito di fondazione è associato al suo cuore storico-religioso, la città della Mecca.

Il presente contributo esamina il mito di fondazione della Mecca con un approccio principalmente testuale, che si prefigge di descrivere come oggetto di studio autonomo i materiali narrativi di tale mito, i quali sono in parte già noti e discussi in ambito islamologico³.

¹ Agli occhi dei moderni, il mito di fondazione può apparire anacronistico, se non addirittura frutto di ideologia, laddove preconizza la grandezza di un popolo. Ne è esempio il ben noto mito della fondazione di Roma.

² Si vedano M. ELIADE, *Mito e realtà*, Borla, Torino 1966 e C.G. JUNG, K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

³ Si vedano M. HAMIDULLAH, *Le pèlerinage à La Mecque*, in *Les pèlerinages: Égypte ancienne, Israël, Islam, Perse, Inde, Tibet, Indonésie, Madagascar, Chine, Japon*, Éditions du Seuil, Paris 1960, pp. 89-138, e AL-AZRAQĪ, *Aḥbār Makkah (el-Azraḳī's Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka)*, a cura di Ferdinand Wüstenfeld, Brockhaus, Leipzig 1858; trad. it. R. Tottoli, *La Ka'bah: tempio al centro del mondo*, Società Italiana Testi Islamici, Trieste 1992. La traduzione italiana di *Aḥbār Makkah* è parziale.

2. Caratteri generali e distintivi

L'autonomia dei materiali narrativi relativi alla fondazione della Mecca rispetto a una trattazione di natura prettamente islamologica è comprovata dal loro riferimento temporale a un'epoca indubbiamente preislamica, perché caratterizzata dall'inesistenza dell'edificio della Ka'bah.

Questo tipo di riferimento temporale che, preme sottolineare, è prima di tutto narrativo e solo vagamente storico, si riscontra in una narrazione di ampio respiro relativa al popolo degli 'Ād, nell'opera *Aḥbār al-Yaman*⁴, di attribuzione incerta⁵ ma probabilmente risalente all'epoca omayyade⁶:

'Abīd replied: Mu'āwīya, at the time when the people, bedouins and other polytheists, were struck by a calamity, or a misfortune afflicted them or a drought or something else exhausted them, they took refuge in God. They would come to the Sacred Territory to ask relief from God and to present their requests, learning God's answer at His Sacred House. Many men of different religions would gather at Mecca and ask God for their needs. All of them were familiar with Mecca and its *ḥaram*. They did not depart until the petitioner was granted his request. Mu'āwīya said: Was its location known at that time? Yes, Mu'āwīya. Its

⁴ IBN IṢHĀQ(?), *Aḥbār al-Yaman wa-aṣ'āru-hā wa-ansābu-hā*, a cura di Zayn al-'Ābidīn al-Mūsāwī, Dā'irat al-Ma'ārif, Hyderabad 1928; trad. ingl. E.W. Crosby, *The History, Poetry and Genealogy of the Yemen*, Gorgias Press, Piscataway, NJ 2013, p. 90. Si tratta di una traduzione inglese parziale di *Aḥbār al-Yaman*. La dubbia attribuzione di quest'opera è trattata nella nota seguente.

⁵ Quest'opera ha una complessa storia filologico-testuale. In questa sede sarà sufficiente ricordare che il manoscritto archetipo non è al momento reperibile, e che l'autore è incerto. Nell'incipit di *Aḥbār al-Yaman*, al-Barqī (m. 249/863) figura come l'ultimo anello di una catena di trasmissione che inizia con dei non meglio identificati «amanuensi» (*kuttāb*) alla corte del califfo Mu'āwīyah (*regnavit* 661-680). Questo riferimento testuale costituisce pertanto un primo ipotetico elemento di datazione anche se non necessariamente di attribuzione dell'opera. Un'ipotesi alternativa insiste sulle relazioni di discepolato tra al-Barqī e Ibn Hišām (m. 218/833) da un lato, e tra Ibn Hišām e Ibn Iṣḥāq (m. 150/767) dall'altro, attribuendo a quest'ultimo la paternità di *Aḥbār al-Yaman*. Secondo la tradizione, autore di *Aḥbār al-Yaman* sarebbe stato 'Abīd b. Šaryah al-Ġurhumī, un vecchio saggio vissuto prodigiosamente tanto all'epoca dei remoti avvenimenti preislamici di cui egli narra, quanto all'epoca del califfo Mu'āwīyah, al cui cospetto egli avrebbe narrato di persona tali avvenimenti, che gli amanuensi del califfo avrebbero contestualmente fissato in forma scritta. Il più che centenario arco di vita di 'Abīd ha tendenzialmente indotto gli studiosi moderni a dubitare della realtà storica di questa figura e quindi della sua paternità dell'opera. Vedasi E.W. Crosby, *op. cit.*, pp. 5-14.

⁶ Nel passo citato, le cifre tra parentesi tonde sono state inserite dalla Crosby per indicare a quale numero di pagina del testo arabo corrisponde la sua versione inglese.

location was known since God had made the place for Adam until Ibrahim built it [the house]. (332) There was no building in those days. When they agreed on traveling to Mecca to ask for rain, they equipped seventy important noblemen of distinguished descent among them.

Nel passo testuale appena citato, il riferimento temporale preislamico alla Mecca priva dell'edificio della Ka'bah (*lam yakun mabniyyan*) coesiste coerentemente con un riferimento socio-religioso, altrettanto preislamico, all'atto di magia propiziatoria generalmente nota come rito della pioggia⁷. Tuttavia, lo stesso riferimento coesiste, alquanto contraddittoriamente, con un riferimento temporale che pare essere islamico in quanto cita la sacra dimora (*bayti-hi l-ḥarām*), ossia l'edificio della Ka'bah. Tale contraddizione è probabilmente frutto di una stratificazione temporale del testo, che tende a cumulare, e non sempre a sostituire, un elemento narrativo di epoca arcaica con uno seriore. In questo e altri materiali narrativi relativi al popolo degli 'Ād si osserva dunque un fenomeno di stratificazione, che in letteratura è stato definito *snowball process*⁸.

La stratificazione narrativa svolge un ruolo fondamentale nel mito di fondazione della Mecca, poiché tale mito, pur possedendo dei propri tratti narrativi distintivi (ovvero, non riconducibili né al monoteismo islamico né a quello ebraico), si innesta comunque su materiali narrativi preesistenti – nella fattispecie, sulla narrazione dell'abbandono di Agar e Ismaele riportata dalla Bibbia ebraica. È dunque opportuno riprodurre integralmente il passo biblico cui si riallaccia in parte il mito di fondazione della Mecca⁹:

¹⁴ Abramo si alzò di buon mattino, prese il pane e un otre d'acqua e li diede ad Agar, caricandoli sulle sue spalle; le consegnò il fanciullo e la mandò via. Essa se ne andò e si smarrì per il deserto di Bersabea. ¹⁵ Tutta l'acqua dell'otre era venuta a mancare. Allora essa depose il fanciullo sotto un cespuglio ¹⁶ e andò a sedersi

⁷ Noto in ambito arabo preislamico con il nome di *istisqā'*. Per una spiegazione antropologica di questo tipo di rito si rimanda a E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, pp. 134-136. Quest'opera contiene a sua volta rimandi a lavori precedenti come il fondamentale ma datato *Ramo d'Oro* di Frazer. Per una discussione dello stesso rito nello specifico contesto dell'Arabia preislamica, vedasi T. FAHD, *Istisqā'*, in P. BEARMAN *et al.* (a cura di), *EP*, Brill, Leiden 1997, vol. 4, pp. 269-270.

⁸ H.T. NORRIS, *Fables and Legends in pre-Islamic and Early Islamic Times*, in A.F.L. BEESTON *et al.* (a cura di), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 385.

⁹ *Gen* 21,14-21, versione CEI 1974.

di fronte, alla distanza di un tiro d'arco, perché diceva: “Non voglio veder morire il fanciullo!”. Quando gli si fu seduta di fronte, egli alzò la voce e pianse.¹⁷ Ma Dio udì la voce del fanciullo e un angelo di Dio chiamò Agar dal cielo e le disse: “Che hai, Agar? Non temere, perché Dio ha udito la voce del fanciullo là dove si trova.¹⁸ Alzati, prendi il fanciullo e tienilo per mano, perché io ne farò una grande nazione”.¹⁹ Dio le aprì gli occhi ed essa vide un pozzo d'acqua. Allora andò a riempire l'otre e fece bere il fanciullo.²⁰ E Dio fu con il fanciullo, che crebbe e abitò nel deserto e divenne un tiratore d'arco.²¹ Egli abitò nel deserto di Paran e sua madre gli prese una moglie del paese d'Egitto.

Come si avrà modo di constatare a breve, il mito di fondazione della Mecca di fatto coincide, nel suo inizio, con la narrazione del passo della Genesi appena citato, salvo che per la collocazione geografica dell'area desertica. Infatti, il passo della Genesi menziona il toponimo tradizionale Bersabea, che plausibilmente designa un antico insediamento umano ubicato nel deserto del Negev¹⁰; mentre il mito di fondazione della Mecca descrive un deserto sito nei pressi di al-Hiğr, uno spazio sacro adiacente al (futuro) edificio della Ka'bah, come sarà illustrato in dettaglio all'inizio della Sez. 6.

Ad eccezione di questo particolare, il *leitmotiv* dell'abbandono di Agar e Ismaele da parte di Abramo si ritrova pressoché immutato all'inizio del mito di fondazione della Mecca. In questo senso è ragionevole affermare che l'inizio di tale mito di fondazione coincide con uno strato narrativo biblico, che corrisponde *grosso modo* a quanto è tradizionalmente denominato *Isrā'iliyyāt*¹¹.

Tuttavia, a giudicare dal passo di *Ahbār al-Yaman* appena citato, il mito di fondazione della Mecca include anche materiali narrativi riconducibili al già accennato *leitmotiv* distintivo di una Mecca preislamica, che merita di essere studiato in modo autonomo, oltre che, come già riscontrabile in letteratura, in una prospettiva islamologica o religioso-comparativa.

¹⁰ Non si può affermare con certezza che questo antico insediamento umano coincida con l'attuale Bersabea: vedasi M. AVI-YONAH, *Beersheba*, in F. SKOLNIK, M. BERENBAUM (a cura di), *Encyclopaedia Judaica*, MacMillan Reference USA, Detroit 2007², vol. 3, pp. 256-257.

¹¹ Su questo termine, vedasi R. TOTTOLI, *Origin and Use of the Term Isrā'iliyyāt in Muslim Literature*, in «Arabica», n. 46, 1996, pp. 193-210.

3. *Le fonti*

Una fonte fondamentale del mito di fondazione della Mecca è il trattato *Aḥbār Makkah*¹², ove il termine *aḥbār* è da intendersi in senso molto ampio, fino ad abbracciare materiali narrativi, tra cui figura il mito in questione¹³. Come si evince dal titolo, questa fonte è caratterizzata da uno spiccato interesse antiquario oltre che religioso per Mecca. L'opera è tradizionalmente attribuita ad Abū l-Walīd al-Azraqī (m. 250/865), il quale tuttavia avrebbe riportato per iscritto notizie relative alla Mecca provenienti dalla tradizione orale, raccolte e tramandategli in certa misura dal nonno Muḥammad b. Aḥmad al-Azraqī (m. 222/837)¹⁴.

Senza alcuna pretesa di esaustività, altre fonti che riportano il mito di fondazione della Mecca, pur senza essere incentrate su di esso, sono la già citata *Aḥbār al-Yaman*¹⁵, probabilmente di età omayyade e dunque cronologicamente precedente ad *Aḥbār Makkah*¹⁶, e l'opera storiografica *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*¹⁷ di al-Ṭabarī (m. 310/923), cronologicamente successiva. Dal momento che le tre fonti sono state tradotte del tutto o in parte, numerosi materiali narrativi concernenti il mito di fondazione della Mecca sono accessibili in versione italiana, inglese, etc¹⁸; in questa sede, tuttavia, si tenderà a privilegiare l'opera *Aḥbār Makkah*, data la ricchezza di particolari con cui essa ha trasmesso il mito di fondazione della Mecca. In parte, una simile ricchezza di particolari deriva dall'accumulo di numerose sequenze narrative, costituenti la trama, o struttura narrativa orizzontale, di questo mito. D'altra parte, però, preme sottolineare che la ricchezza di particolari deriva anche dall'accumulo di più varianti

¹² AL-AZRAQĪ, *op. cit.*

¹³ Nell'uso corrente il termine designa invece, più specificamente, le notizie.

¹⁴ J.W. FÜCK, *al-Azraqī*, in P. BEARMAN *et al.* (a cura di), *EP*, Brill, Leiden 1986, vol. 1, pp. 826-827.

¹⁵ Si rimanda alla Sez. 2 e alle relative note per l'edizione critica e la traduzione di quest'opera.

¹⁶ Si rimanda all'ultima nota della Sez. 1 per l'edizione critica e la traduzione di quest'opera.

¹⁷ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk (Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari)*, a cura di Michael Jan de Goeje *et al.*, Brill, Leiden 1879-1901; trad. ingl. E. Yarshater (a cura di), *The History of al-Ṭabarī*, State University of New York Press, Albany, NY 1989-2007.

¹⁸ Si vedano le due note precedenti. Rielaborazioni e adattamenti in lingua francese e italiana del mito di fondazione della Mecca sono inoltre reperibili in A.P. CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme*, Firmin Didot, Paris 1847 e I. GUIDI, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto*, Sansoni, Firenze 1951.

dello stesso mito, che l'opera di al-Azraqī registra scrupolosamente. A tali varianti nel complesso ci si riferirà come variazione testuale, o struttura narrativa verticale, del mito di fondazione della Mecca¹⁹.

Nella tradizione scritta e letteraria in genere, anche al di là della civiltà arabo-musulmana classica, di ogni mito o parte di mito si tramanda una sola variante, con conseguente eliminazione della variazione testuale, così che il lettore tende a percepire la sola trama. Ad esempio, nella celebre tragedia *Edipo Re*, Sofocle spiega il nome del protagonista («colui dai piedi gonfi») tramite un mito eziologico che imputa questa caratteristica fisica a una fasciatura troppo stretta. In questo modo seleziona in realtà solo una delle varianti di questo mito e, per così dire, occulta al lettore tutte le altre, le quali narrano invece che i piedi di Edipo sarebbero stati trafitti immediatamente dopo la sua nascita, divenendo perciò gonfi in età adulta, e così via²⁰.

Tuttavia, opere come quella di al-Azraqī e di al-Ṭabarī si contraddistinguono, in certa controtendenza, per l'accuratezza con cui riportano più varianti di un dato mito, rendendone così accessibile anche la variazione testuale.

Questo contributo illustra il mito di fondazione della Mecca da un punto di vista testuale globale, illustrandone prima la trama, o struttura orizzontale (per come plasmata dalla narrazione di al-Azraqī) e quindi la variazione testuale, o struttura verticale; infine ne presenta un'analisi e una discussione che, pur tenendo in debita considerazione il suo strato biblico, si concentrano sui materiali narrativi di natura più prettamente e distintivamente preislamica introdotti nella Sez. 2.

4. *Sequenze e varianti*

Prima di procedere alla presentazione del mito fondativo vero e proprio, si rende necessaria una precisazione di carattere testuale rispetto ai concetti di sequenza e variante. Una sequenza narrativa è in genere

¹⁹ In letteratura si tende a ritenere Propp uno dei più noti esponenti dello studio della trama e Lévi-Strauss il massimo rappresentante dello studio della variazione testuale narrativa. La schematizzazione sembra però eccessiva. Per un'agevole discussione della questione, vedasi R. BARTHES, *Sul racconto*, Marietti 1820, Bologna 2019. Si vedano anche V.J. PROPP, *Morfologija skazki*, Academia, Leningrad 1928; trad. it. G.L. Bravo, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1966 e C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958; trad. it. P. Caruso, *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966, pp. 231-261.

²⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, pp. 242-243.

un sottotesto definito «dall'interno», poiché corrisponde a un elemento provvisto di un suo intrinseco senso compiuto: *grosso modo*, una proposizione²¹. Per contro, la variante è in genere un sottotesto definito «dall'esterno», cioè un sottotesto il cui contenuto è in parte simile a un altro sottotesto²². Sequenza e variante possono ma non devono necessariamente coincidere. Coincideranno idealmente quando a variare è un sottotesto quasi corrispondente a una sequenza, mentre non coincideranno quando a variare è un sottotesto di gran lunga minore di una sequenza (es., un nome). Si può dare infine il caso di una variante maggiore di una sequenza. Il Diagramma 1 illustra questo stato di cose²³.

Diagramma 1

Variante < Sequenza	
L'aquila lo porta in un altro regno.	→ Variante 1: nome: aquila
Il cavallo lo porta in un altro regno.	→ Variante 2: nome: cavallo
La barchetta lo porta in un altro regno.	→ Variante 3: nome: barchetta
Variante ~ Sequenza	
Il re dà ad un suo prode un'aquila.	→ Variante 1 ~ Sequenza 1 (intera proposizione tranne «dare»)
Il nonno dà a Sučenko un cavallo.	→ Variante 2 ~ Sequenza 2 (intera proposizione tranne «dare»)
Lo stregone dà a Ivan una barchetta.	→ Variante 3 ~ Sequenza 3 (intera proposizione tranne «dare»)
Variante > Sequenza	
Il re dà ad un suo prode un'aquila. L'aquila lo porta in un altro regno.	
Il nonno dà a Sučenko un cavallo. Il cavallo lo porta in un altro regno.	
Lo stregone dà a Ivan una barchetta. La barchetta lo porta in un altro regno.	

5. La trama

In *Aḥbār Makkah* il mito di fondazione della Mecca figura in due capitoli iniziali, in stretta successione, intitolati *Dove Abramo fece accampare Ismaele e Agar* (*Bāb mā ġā'a fī iskān Ibrāhīm bna-hu Ismā'il wa-umma-*

²¹ *Ivi*, p. 236.

²² *Ivi*, p. 243.

²³ Gli esempi sono tratti da V.J. PROPP, *Morfologia*, cit., p. 25. Per Propp essi tuttavia illustrano aspetti narrativi che non sono necessariamente riconducibili alla definizione di sequenza e variante qui in esame.

hu Hāḡar)²⁴ e *I Ġurhum si stabiliscono con Agar nel territorio sacro (Mā dukira min nuzūl Ġurhum ma'a umm Ismā'il fi l-ḡaram)*²⁵ così come in un capitolo che si presenta testualmente a parte, nella fattispecie *La sovranità degli Ismaeliti e la storia dei Ġurhum (dikr wilāyat Banī Ismā'il bin Ibrāhīm ba'da-hu wa-amr Ġurhum)*²⁶. In questi capitoli il mito di fondazione della Mecca può essere individuato come un'unità narrativa a sé stante sulla base di tre elementi definitivi, il cui contenuto teorico intende essere il più descrittivo possibile.

Il primo elemento è un atto fondativo specifico, che consiste nell'insediamento presso una sorgente d'acqua nel territorio della futura Mecca.

Il secondo elemento è la figura dei Ġurhum, costantemente presente, prima, durante e dopo tale atto fondativo.

Il terzo elemento è il tempo narrativo: un legame di successione cronologica (e genealogica) unisce tutti gli eventi narrativi in cui si racconta dell'insediamento presso una sorgente d'acqua nel territorio della futura Mecca, per quanto disparati tali eventi possano sembrare di primo acchito. Alla luce di questi tre elementi, il mito di fondazione della Mecca corrisponde al testo presentato di seguito in versione italiana. Questo testo è stato segmentato in tre sottotesti indicati come A1, B1, C1. Ogni sottotesto corrisponde a una variante maggiore di una sequenza (vedasi il Diagramma 1), le cui varianti alternative saranno illustrate poco oltre, nella Sez. 6. Nella versione italiana, le porzioni di testo racchiuse tra asterischi riproducono la traduzione di R. Tottoli²⁷, altrimenti la traduzione è dell'autore di questo contributo:

A1:

Riporta Ibn 'Abbās: Quando accadde ciò che accadde tra la madre di Ismaele, figlio di Abramo e Sara, moglie di Abramo, Abramo si avviò con Agar e Ismaele, ancora lattante, fino a raggiungere la Mecca. La madre di Ismaele aveva con sé un otre di acqua a cui attingeva ricavandone il latte per il figlio ma era senza provviste. Abramo si diresse con loro verso un albero, al di là di Zamzam, verso la parte più elevata della [futura] moschea (secondo noi indica [l'area] tra la sorgente e [la collina di] Şafā) e li fece sedere sotto di esso *andandosene poi sulla sua cavalcatura. Agar seguì le sue tracce finché Abramo giunse a Kudā. Lo incalzò chiedendogli a chi affidasse lei e suo figlio. Abramo rispose: "A Dio Onnipotente". Ribatté Agar:

²⁴ AL-AZRAQĪ, *op. cit.*, pp. 22-23; trad. it. R. Tottoli, *op. cit.*, pp. 19-21.

²⁵ AL-AZRAQĪ, *op. cit.*, p. 24; trad. it. R. Tottoli, *op. cit.*, p. 22.

²⁶ AL-AZRAQĪ, *op. cit.*, pp. 44-45; trad. it. R. Tottoli, *op. cit.*, p. 39.

²⁷ Si rimanda all'ultima nota della Sez. 1 per questa traduzione di *Aḡbār Makkah*.

“Con Dio sono al sicuro”, ritornò indietro con suo figlio e si sedette sotto l’albero con a fianco il piccolo. Appese l’otre da cui lei stessa beveva e dava in gran quantità acqua al bambino finché questa finì ed il piccolo cominciò ad essere affamato. La sua fame divenne tanto acuta che sua madre, vedendolo rotolare a terra, credette sarebbe morto. [...] Udì allora una voce, si guardò attorno, ma non c’era nessuno oltre a lei. Esclamò: “Ho sentito la tua voce! Fammi avere dell’acqua se puoi aiutarmi!”. Ecco apparire Gabriele ed Agar lo seguì finché egli percosse col piede il luogo del pozzo, vale a dire Zamzam, e l’acqua sgorgò sulla terra proprio dove Gabriele aveva battuto.*

B1:

Quando Dio fece scaturire l’acqua di Zamzam per la madre di Ismaele, ed ella si trovava in queste circostanze, passò una carovana di Ğurhum che tornavano dalla Siria per la via inferiore. Gli uomini della carovana videro degli uccelli sopra al luogo in cui c’era l’acqua e si chiesero che acqua ci fosse in quella vallata di cui non erano a conoscenza. Allora inviarono due dei loro che andarono dalla madre di Ismaele a parlarle. Tornati alla carovana, informarono gli altri sul luogo dove stava Agar e tutta la carovana andò a porgerle il saluto che lei ricambiò. Chiesero di chi fosse quell’acqua e la madre di Ismaele rispose: “è mia”. Domandarono: “Ci permetti di stabilirci con te presso di essa?”. Rispose: “Sì!”. Riporta Ibn ‘Abbās [...]: Agar accettò poiché amava il genere umano: così quelli si stabilirono lì e mandarono a chiamare le proprie famiglie che li raggiunsero, così che tutti si insediarono sotto gli alberi e costruirono su di essi pergole in legno. Agar e suo figlio vissero insieme a loro finché Ismaele crebbe, quelli gli divennero sempre più cari (così come lui suscitava in loro affetto) e sua madre morì. Il loro nutrimento era la cacciagione, cosa per cui essi uscivano dal *ḥaram*, e lo stesso Ismaele usciva con loro per cacciare, e quando raggiunse l’età adulta gli diedero in moglie una giovane donna.

C1²⁸:

*Racconta Ibn Iṣḥāq: Nacquero ad Ismaele, figlio di Abramo, dodici figli. Loro madre fu Sayyidah figlia di Muḍāḍ ibn ‘Amr al-Ğurhumī che diede alla luce dodici maschi tra cui: Nābit, Qaydar, Wāṣil, Mayyās, Āzir, Ṭimā, Yaṭūr, Nabiš e Qaydumā. Si dice che Ismaele arrivasse all’età di centotrent’anni. Da Nābit e Qaydar Dio generò gli arabi. Per quanto riguarda la storia dei Ğurhum e dei discendenti di Ismaele, quando Ismaele morì, fu sepolto vicino a sua madre nello

²⁸ Questo sottotesto è caratterizzato da un’onomastica che in varia misura riecheggia nomi biblici, es., Nābit/Nebaioth, Qaydar/Qeder, Āzir/Ezer, Qaṭūrā/Ketura. Esula dagli obiettivi di questo contributo stabilire una dettagliata corrispondenza tra onomastica araba e nomi biblici in questione.

Ḥiğr, dove infatti si racconta che era stata sepolta alla sua morte. Fu quindi Nābit a governare la Casa finché volle Iddio e, quando morì, gli successe nella sovranità Muḏāḏ ibn ‘Amr al-Ġurhumī, suo nonno materno. I figli di Nābit e gli ismaeliti si allearono con lui e rimasero uniti al loro nonno materno Muḏāḏ ibn ‘Amr ed agli zii appartenenti ai Ġurhum. I Ġurhum ed i Qaṭūrā a quel tempo erano gli abitanti della Mecca e Muḏāḏ ibn ‘Amr era il re dei Ġurhum mentre al-Samayda’ regnava sui Qaṭūrā*.

Quando abbandonarono lo Yemen in cerca di un’altra terra entrambe [le popolazioni] si misero in viaggio in un unico gruppo, così quando uscirono dallo Yemen lo fecero sotto la guida di un unico re, e quando raggiunsero Mecca videro che era un territorio prospero con acqua e arbusti, e ciò piacque a entrambe [le popolazioni]. Così vi si stabilirono entrambe: Muḏāḏ ibn ‘Amr e i Ġurhum che si trovavano con lui nella parte superiore di Mecca e presso Qu’ayqī’an, prendendone possesso; al-Samayda’ presso Aġyādayn²⁹ e nella parte inferiore di Mecca, prendendone possesso.

La trama del mito di fondazione della Mecca così narrato da al-Azraqī si articola come un intreccio piuttosto che come una *fabula*, poiché la narrazione degli eventi non corrisponde alla loro successione lungo la linea del tempo (mitico o, almeno in linea di principio, storico), ricorrendo invece all’analessi. Quest’ultima narra le vicissitudini dei Ġurhum che si sono svolte prima del loro incontro con Ismaele e Agar.

6. *La variazione testuale*

La variante rubricata nel testo del mito di fondazione della Mecca come A1 identifica il sito della futura Mecca con una sorgente d’acqua (nella fattispecie, Zamzam) e con un arbusto ubicato nei suoi pressi, in stretta analogia con *Gen* 21,14-21 citato nella Sez. 2.

Una variante alternativa ad A1, anch’essa tramandata in *Aḥbār Makkah* ma attribuita a una differente catena di trasmissione, precisa invece che l’intero sito è ricoperto di arbusti, che esso si colloca tra Zamzam e Ḥiğr e che in luogo dell’edificio della Ka’bah vi è «una collinetta rossa, cumulo di argilla» (*rabwa ḥamrā’ madara*). Questa variante, qui indicata come A2,

²⁹ Questo toponimo è tradizionalmente interpretato come un duale, che si riferirebbe alle due località di Aġyād maggiore (*Aġyād al-kabīr*) e Aġyād minore (*Aġyād al-ṣaġīr*): vedasi AL-AZRAQĪ, *op. cit.*, p. 498.

narra inoltre della presenza di una popolazione preesistente, identificata con gli Amaleciti della Bibbia ebraica³⁰:

A2:

Tramanda Ibn Iṣḥāq: [...] Gabriele gli rispose di continuare finché non fosse giunto alla Mecca che a quel tempo era un groviglio di arbusti spinosi. Vi risiedeva una popolazione chiamata Amaleciti che viveva nel territorio circostante. La Casa allora era una collinetta di argilla rossa. Chiese ancora Abramo a Gabriele: “Mi ordini di lasciare qui Ismaele ed Agar?”. Gabriele rispose affermativamente e quindi Abramo si diresse con loro due verso il luogo dello Ḥiḡr della Ka‘bah dove li fece accampare ordinando ad Agar, la madre di Ismaele, di prendervi dimora. Disse il nostro Signore: “Ho stabilito parte della mia progenie in una valle deserta”³¹. Poi Abramo si volse verso la Siria e li lasciò presso la Casa Sacra.

Nella variante C1 riportata poco sopra, la narrazione è imperniata su una migrazione forzata dei Ġurhum e dei Qaṭūrā dallo Yemen, che porterà le due popolazioni a insediarsi alla Mecca. Una variante alternativa a C1 menziona, *ceteris paribus*, la popolazione yemenita dei Qayṭūn, dal nome solo in parte simile ai Qaṭūrā, e aggiunge un riferimento alla popolazione preesistente degli Amaleciti. Questa variante, qui denominata C2, non menziona invece alcuna sorgente d’acqua nel territorio della futura Mecca, a differenza di C1.

La variante C2 inoltre precisa che gli arbusti sono ubicati all’interno del ḥaram che è interdetto all’insediamento (*kāna mawḍi‘ al-ḥaram kaṭīr al-šaḡar mumṭani‘an an yunzal fī-hi*). Questo enunciato, così come l’enunciato in certa misura scusatorio «non videro nulla di male nel taglio degli arbusti» (*qaṭa‘ū ašḡāra-hu [...] lam yaraw bi-ḡalika ba‘san*), sembrano alludere a una qualche sorta di proibizione aleggiante sugli arbusti, che i Ġurhum violano. La variante C2 è riportata nell’opera *Aḥbār al-Yaman*³²:

C2:

I Ḥimyar erano più numerosi e meglio armati, così cacciarono i Ġurhum e i Banū Qayṭūn dal paese. Quando i Ġurhum e chi era con loro videro ciò che era capitato loro inaspettatamente e che non potevano sopraffare i Ḥimyar, si misero in viaggio uscendo dal paese. I Ġurhum scelsero come loro re Muḏād [...] figlio di Qaḥṭān, mentre i Banū Qayṭūn scelsero come loro re al-Samayda‘ [...]

³⁰ *Ivi*, pp. 21-22; trad. it. R. Tottoli, *op. cit.*, p. 20.

³¹ *Cor.* 14,37.

³² *IBN IṢḤĀQ(?)*, *op. cit.*, p. 398. La traduzione italiana è dell’autore del presente contributo.

figlio di Ḥaydān. Così viaggiarono finché non occuparono l'area del ḥaram, i cui abitanti all'epoca erano gli Amaleciti, i quali tuttavia si erano insediati intorno a esso: il sito del ḥaram era ricco di arbusti, interdetto all'insediamento a causa dell'abbondanza dei suoi arbusti. Ordinarono perciò di abbattere gli arbusti, e i Ġurhum si stabilirono nella parte superiore di Mecca, mentre i Banū Qayṭūn si stabilirono nella sua parte inferiore, presso Qu'ayqī'an e Aġyād. Mu'āwiyah chiese: Sapevano che quello era il ḥaram? 'Abīd rispose: Sì, principe dei credenti. Mu'āwiyah chiese: come mai ne tagliarono gli arbusti? 'Abīd rispose: non videro in ciò nulla di male quando vollero insediarsi e stabilirvisi.

Complessivamente, la variante A1 è un sottotesto maggiore di una sequenza che, a un'analisi più accurata, può essere descritta come la somma di *più* sequenze, e in questo senso sarà definita in questa sede come una variante di ordine maggiore. La stessa definizione si applica a ogni restante variante maggiore di una sequenza: A2, B1, C1, C2³³. La variante A1 è infatti formata da *più* sequenze narrative, ognuna delle quali è provvista di senso compiuto e coincide *grosso modo* con una proposizione³⁴: es., il litigio tra Sara e Agar; il viaggio di Agar e Ismaele guidati da Abramo verso la (futura) Mecca, la scoperta di Zamzam da parte di Gabriele e così via.

Tuttavia, nel mito di fondazione della Mecca è possibile individuare anche un altro tipo di variante, la quale tende a coincidere con una sola sequenza narrativa e trova dunque un senso compiuto in una singola proposizione³⁵. Si tratta in tal caso di una variante di ordine minore. A titolo esemplificativo, all'interno delle varianti di ordine maggiore C1, C2 si possono osservare delle singole sequenze narrative simili ad alcune sequenze presenti all'interno delle varianti di ordine maggiore A1, A2. Ne è esempio il viaggio di Agar e Ismaele guidati da Abramo, se posto a confronto con il viaggio dei Ġurhum guidati da Muḏāḏ.

³³ In questo contributo non sono oggetto di studio varianti di ordine maggiore alternative a B1, imperniata sull'incontro tra i Ġurhum, da un lato, e Agar e Ismaele, dall'altro. Per scrupolo di completezza, al-Ṭabarī tramanda due varianti del genere, di cui qui si riferiscono in breve, *ceteris paribus*, unicamente le differenze rispetto a B1. In una, i Ġurhum scorgono Agar da un'altura e si recano direttamente da lei e Ismaele senza mandare in avanscoperta due dei loro contribuli; nell'altra, i Ġurhum si trovano in un *wādī* presso la (futura) Mecca senza provenire dalla Siria e si recano da Agar e Ismaele senza mandare in avanscoperta due dei loro contribuli. Tali varianti di ordine maggiore possono essere indicate come B2 e B3. Vedasi AL-ṬABARĪ, *op. cit.*, vol. 1, pp. 281, 283; trad. ingl. E. Yarshater (a cura di), *op. cit.*, vol. 2, pp. 75, 77.

³⁴ Sulla definizione di sequenza, vedasi la Sez. 4.

³⁵ Sulla variante che tende a coincidere con una sequenza, vedasi il Diagramma 1.

Non mancano infine varianti di ordine minore che corrispondono a unità linguistiche minori della sequenza³⁶ quali:

- la coesistenza dei Ğurhum con un gruppo etnico corrispondente ai Qatūrā oppure agli ismaeliti, cioè i discendenti di Ismaele e Agar;
- gli arbusti della Mecca siti nel *haram* o meno;
- una sorgente d’acqua sita nella futura Mecca, identificata con Zamzam o meno;
- il Ḥiġr associato a Ismaele e Agar in quanto meta del loro viaggio oppure luogo della loro sepoltura³⁷.

Il Diagramma 2 illustra le sequenze e varianti del mito di fondazione della Mecca, in modo più specifico e contestualizzato rispetto alla rappresentazione preliminare fornita nel Diagramma 1³⁸.

Variante di ordine minore < sequenza	
il Ḥiġr è meta del viaggio di Agar e Ismaele	→ Variante 1: nome Ḥiġr: meta del viaggio
il Ḥiġr è luogo di sepoltura di Agar e Ismaele	→ Variante 2: nome Ḥiġr: luogo di sepoltura
Variante di ordine minore ~ Sequenza	
Gabriele scopre Zamzam	→ Variante 1 ~ Sequenza 1 (intera proposizione tranne «scopre»)
i Ğurhum scoprono l’acqua	→ Variante 2 ~ Sequenza 2 (intera proposizione tranne «scopre»)
Variante di ordine minore ~ Sequenza	
Agar, Ismaele guidati da Abramo viaggiano	→ Variante 1 ~ Seq. 1 (intera prop. tranne «viaggiano»)
i Ğurhum guidati da Muḏāḏ viaggiano	→ Variante 2 ~ Seq. 2 (intera prop. tranne «viaggiano»)
Variante di ordine maggiore ~ Più sequenze/varianti	
Agar e Ismaele guidati da Abramo viaggiano + Gabriele scopre Zamzam etc.	

Questi esempi mostrano che nel mito di fondazione della Mecca la variazione testuale può articolarsi in variazione intratestuale ed extratestuale. La sequenza degli arbusti della Mecca, laddove osservabile nelle due

³⁶ Sulla variante minore di una sequenza, vedasi il Diagramma 1.

³⁷ A ulteriore esemplificazione, se si pone a confronto la variante C2 con la variante C1, sono i Ğurhum, non i Banū Qayṭūn, a stabilirsi presso Qu’ayqī’an; inoltre il toponimo Aġyād è menzionato nella forma parzialmente differente Aġyādayn, tradizionalmente ritenuta un duale.

³⁸ Gli esempi del Diagramma 2 saranno presentati e discussi in modo più accurato nella Sez. 7.

varianti di ordine maggiore A1, C1 entrambe riportate in *Aḥbār Makkah*, è un esempio di variazione intratestuale; mentre la medesima sequenza, laddove osservabile nelle varianti di ordine maggiore C1, C2, che provengono da due testi differenti (rispettivamente *Aḥbār Makkah* e *Aḥbār al-Yaman*), è invece un esempio di variazione extratestuale.

Un ulteriore esempio di variazione extratestuale è la sequenza della scoperta della sorgente di Zamzam: la variante di ordine maggiore A1, attestata in *Aḥbār Makkah*, la attribuisce all'angelo Gabriele, mentre una variante di ordine maggiore trasmessa da al-Ṭabarī, la attribuisce, più concretamente, a Ismaele stesso³⁹. Questa variante è qui indicata come A3:

A3:

When Ishmael grew thirsty, he began to scuff at the ground with his heel. [...] The spring Zamzam had begun to flow.

Nel resto di questo contributo si procede a una disamina incentrata sulle unità narrative minime (o «atomi» narrativi) alla base tanto della trama quanto della variazione testuale del mito di fondazione della Mecca. Queste unità narrative sono le sequenze che corrispondono a delle varianti di ordine minore, come le appena citate «i Ġurhum guidati da Muḏāḏ viaggiano», «Gabriele scopre Zamzam», e così via.

Una simile disamina è principalmente un'operazione di analisi dei materiali narrativi del mito di fondazione della Mecca. Tuttavia, dato che le unità narrative così enucleate possono essere distinte in bibliche e preislamiche, come accennato nella Sez. 2, tale disamina è anche un'operazione di classificazione dei materiali narrativi del mito di fondazione della Mecca. La disamina considera le sequenze per poi considerarne le rispettive varianti di ordine minore.

7. *Analisi delle sequenze*

Questa analisi porta a suddividere le varianti di ordine maggiore di cui è costituito il mito di fondazione della Mecca in numerose sequenze, illustrate di seguito:

³⁹ AL-ṬABARĪ, *op. cit.*, vol. 1, p. 283; trad. ingl. E. Yarshater (a cura di), *op. cit.*, vol. 2, p. 76.

Sequenze all'interno della Variante di ordine maggiore A1

Agar e Sara litigano

Agar e Ismaele migrano forzatamente guidati da Abramo

Agar e Ismaele raggiungono la (futura) Mecca guidati da Abramo

Agar nutre a stento Ismaele

Abramo abbandona Agar e Ismaele presso un albero tra Zamzam e Şafā

Agar interroga Abramo sull'abbandono

Abramo abbandona Agar e Ismaele presso un albero tra Zamzam e Şafā

Agar nutre a stento Ismaele

Gabriele scopre la sorgente di Zamzam battendo il piede per terra

Sequenze all'interno della Variante di ordine maggiore A2

Agar e Ismaele migrano forzatamente dalla Siria⁴⁰ guidati da Abramo e Gabriele

Agar e Ismaele raggiungono la (futura) Mecca guidati da Abramo e Gabriele

Mecca ha una natura arborea

Gli Amaleciti si sono insediati da tempo in un'area desertica al di fuori della Mecca⁴¹

La Ka'bah è una collinetta di argilla rossa

Gabriele ordina ad Abramo di abbandonare Agar e Ismaele nella (futura) Mecca

Abramo abbandona Agar e Ismaele presso Hıġr

Abramo torna in Siria

Sequenze all'interno della Variante di ordine maggiore A3

Ismaele scopre la sorgente di Zamzam battendo il piede per terra

Sequenze all'interno della Variante di ordine maggiore B1⁴².

I Ğurhum tornano dalla Siria

I Ğurhum osservano il volo degli uccelli

I Ğurhum raggiungono la (futura) Mecca guidati dagli uccelli

⁴⁰ Il luogo d'origine non è esplicitamente indicato nel testo, ma è desumibile dall'ultima sequenza narrativa di questa variante di ordine maggiore («Abramo torna in Siria»).

⁴¹ In particolare, il *locus probans* relativo all'ambientazione desertica di questa sequenza narrativa è la citazione coranica (*Cor.* 14,37) presente nella variante di ordine maggiore in esame: «Ho stabilito parte della mia progenie in una valle deserta» (*bi-wādin ġayri dī zar'in*).

⁴² Per le varianti di ordine maggiore relative a B1, cioè B2 e B3, si rimanda alla nota 33.

I Ğurhum incontrano Ismaele e Agar
 I Ğurhum si insediano con Ismaele e Agar alla Mecca
 Mecca ha una natura arborea
 I Ğurhum e Ismaele con Agar disboscano la Mecca⁴³
 I Ğurhum e Ismaele con Agar edificano nella Mecca delle pergole in legno
 Agar muore
 I Ğurhum praticano la caccia al di fuori del ḥaram boscoso
 Ismaele pratica la caccia al di fuori del ḥaram boscoso
 Ismaele contrae matrimonio con una donna dei Ğurhum

Sequenze all'interno della Variante di ordine maggiore C1
 Da Ismaele e dalla donna dei Ğurhum nascono dodici figli
 La donna dei Ğurhum si chiama Sayyidah ed è figlia di Muḏāḏ
 Ismaele muore ed è sepolto presso Ḥiġr vicino ad Agar
Muḏāḏ (con Nābit) regna sui Ğurhum
al-Samayda' regna sui Qaṭūrā
 I Ğurhum e i Qaṭūrā sono migrati forzatamente dallo Yemen
 I Ğurhum e i Qaṭūrā hanno raggiunto la (futura) Mecca guidati da un re
 I Ğurhum e i Qaṭūrā hanno trovato acqua nella (futura) Mecca
 I Ğurhum e i Qaṭūrā hanno trovato arbusti nella (futura) Mecca
 I Ğurhum si sono insediati con i Qaṭūrā alla Mecca
Muḏāḏ regnava sui Ğurhum insediatisi nella parte alta della Mecca
al-Samayda' regnava sui Qaṭūrā insediatisi nella parte bassa della Mecca

Sequenze all'interno della Variante di ordine maggiore C2
 I Ğurhum e i Qayṭūn migrano forzatamente dallo Yemen capeggiati rispettivamente dai re Muḏāḏ e al-Samayda'
 I Ğurhum e i Qayṭūn raggiungono la (futura) Mecca capeggiati rispettivamente dai re Muḏāḏ e al-Samayda'
 I Ğurhum e i Qayṭūn incontrano gli Amaleciti
 Gli Amaleciti si sono insediati da tempo al di fuori del ḥaram della Mecca
 I Ğurhum si insediano con i Qayṭūn nel ḥaram della Mecca
 Il ḥaram della Mecca ha una natura arborea
 Nel ḥaram della Mecca il disboscamento è proibito (?)⁴⁴

⁴³ Questa sequenza non è esplicitamente indicata nel testo ma è desumibile dalla sequenza precedente (che descrive la natura arborea della Mecca) e successiva (in cui si narra di rudimentali dimore in legno).

⁴⁴ Questa sequenza è incerta. Nella narrazione vera e propria l'inaccessibilità del ḥaram meccano è imputata a cause naturali (l'eccessiva vegetazione, lett. *li-kiṭrat šaġari-*

Da questa analisi emerge che una data sequenza narrativa può apparire più volte in forma fondamentale immutata all'interno di una stessa narrazione (più precisamente, di una stessa variante di ordine maggiore). La natura fondamentale immutata di tale sequenza rende possibile analizzare le sue varie manifestazioni in termini di ripetizione di una stessa sequenza, piuttosto che come varianti (le quali presenterebbero invece delle differenze reciproche oltre che delle somiglianze). La ripetizione di sequenza si può osservare all'interno delle varianti di ordine maggiore A1 e C1, in cui questo fenomeno è indicato in carattere corsivo. In particolare, la ripetizione di sequenza è osservabile tanto nello strato biblico (in A1) quanto in materiali narrativi più specificamente arabi preislamici (in C1).

Dall'analisi emerge però anche che la ripetizione di sequenza è un fenomeno alquanto raro. Piuttosto, nel mito di fondazione della Mecca una sequenza tende a manifestarsi come variante di ordine minore di un'altra. Si rende perciò necessaria un'analisi delle unità narrative del mito di fondazione della Mecca anche in termini di varianti di ordine minore.

8. *Analisi delle varianti (di ordine minore)*

Per sua stessa natura, l'analisi delle varianti di ordine minore esclude due tipi di sequenze narrative: la sequenza circoscritta a una sola narrazione e quella soggetta a ripetizione. Da tale analisi risultano fondamentalemente dieci classi, ognuna delle quali corrisponde a un fascio di sequenze che si presentano come varianti di ordine minore l'una dell'altra o, secondo una formulazione più astratta, si presentano come una sequenza soggetta a variazione.

Un'analisi delle varianti di ordine minore formulata in modo più flessibile può portare ad aggiungere un'undicesima classe, costituita da un tipo alquanto peculiare di sequenza: quella soggetta in parte a ripetizione e in parte a variazione. In altre parole, l'undicesima classe è costituita da un tipo di sequenza che contiene al suo interno una variante, perché quest'ultima è un elemento minore di una sequenza, come illustrato nel Diagramma 2.

hi), non a una qualche sorta di proibizione magica o religiosa. Tuttavia, quest'ultima è forse desumibile dai due enunciati discussi all'inizio della Sez. 6.

La variazione osservabile nelle dieci classi è tanto intratestuale quanto extratestuale. A fine di completezza, l'analisi delle varianti di ordine minore registra per ogni variante del genere la variante di ordine maggiore a cui essa appartiene. Le classi risultanti da questa analisi sono illustrate di seguito e accompagnate, laddove rilevante, da alcune considerazioni:

Varianti di ordine minore I, II

– all'interno della Variante di ordine maggiore A1:

Agar e Ismaele migrano forzatamente guidati da Abramo

Agar e Ismaele raggiungono la (futura) Mecca guidati da Abramo

– all'interno della Variante di ordine maggiore A2

Agar e Ismaele migrano forzatamente dalla Siria guidati da Abramo e Gabriele

Agar e Ismaele raggiungono la (futura) Mecca guidati da Abramo e Gabriele

– all'interno della Variante di ordine maggiore B1

I Ğurhum tornano dalla Siria

I Ğurhum raggiungono la (futura) Mecca guidati dagli uccelli

– all'interno della Variante di ordine maggiore C1

I Ğurhum e i Qaṭūrā sono migrati forzatamente dallo Yemen

I Ğurhum e i Qaṭūrā hanno raggiunto la (futura) Mecca guidati da un re

– all'interno della Variante di ordine maggiore C2

I Ğurhum e i Qayṭūn migrano forzatamente dallo Yemen capeggiati rispettivamente dai re Muḏāḏ e al-Samayda'

I Ğurhum e i Qayṭūn raggiungono la (futura) Mecca capeggiati rispettivamente dai re Muḏāḏ e al-Samayda'

La variante di ordine minore I è caratterizzata dal motivo della migrazione forzata. Le sue sequenze variano rispetto a personaggi, luogo di origine e figure guida. La variazione consiste in un personaggio, luogo di origine o figura guida che, da una sequenza all'altra, può essere differente (es., Yemen, Siria) o assente (es., il luogo di origine non è necessariamente esplicitato).

La variante di ordine minore II è caratterizzata dal motivo dell'arrivo alla (futura) Mecca. Le sue sequenze variano rispetto a personaggi e figure guida. Entrambi i motivi sono azioni funzionali alla narrazione, indipendentemente dal personaggio che le compie: la migrazione forzata per sua natura implica un arrivo risolutorio, e analogamente un arrivo per sua natura implica uno spostamento precedente. In questo senso, tali azioni possono essere intese come funzioni proppiane: «Per funzione si intende

l'azione del personaggio determinata dal punto di vista del suo significato per l'andamento della narrazione»⁴⁵. Secondo questa analisi, non è perciò rilevante *chi* è il personaggio, ma *che cosa fa*.

Specificamente per il mito di fondazione della Mecca, le medesime funzioni di migrazione forzata e arrivo alla (futura) Mecca sono svolte da:

- la coppia Agar e Ismaele
- i Ğurhum
- i Qaṭūrā
- i Qayṭūn

In altre parole, la coppia Agar e Ismaele, i Ğurhum, i Qaṭūrā e i Qayṭūn risultano elementi differenti (variabili) a un'analisi narrativa tradizionale incentrata sui personaggi; ma sono elementi identici (costanti) nella loro funzione narrativa. Anche il motivo della figura guida, in quanto necessario all'arrivo, si qualifica come una funzione, la quale può essere svolta indifferentemente da:

- Abramo, solo o in compagnia di Gabriele, rispetto alla coppia Agar e Ismaele
- gli uccelli o un re, non meglio identificato oppure denominato Muḏāḏ, rispetto ai Ğurhum
- un re non meglio identificato, rispetto ai Qaṭūrā
- il re al-Samayda', rispetto ai Qayṭūn

Di conseguenza, Abramo, Gabriele, gli uccelli, un re (non meglio identificato, oppure denominato Muḏāḏ o al-Samayda'), per quanto di primo acchito differenti, sono funzionalmente identici.

Variante di ordine minore III

- all'interno della Variante di ordine maggiore A1:

Abramo abbandona Agar e Ismaele presso un albero tra Zamzam e Şafā

- all'interno della Variante di ordine maggiore A2:

Abramo abbandona Agar e Ismaele presso Ḥiğr

- all'interno della Variante di ordine maggiore C1:

Ismaele muore ed è sepolto presso Ḥiğr vicino ad Agar

⁴⁵ V.J. PROPP, *Morfologia*, cit., p. 215. In quest'opera Propp identifica 31 funzioni narrative sulla base dello studio di un corpus di fiabe russe. Se le funzioni narrative che emergono dalla presente analisi delle varianti siano riconducibili o meno a quelle originariamente identificate da Propp è una questione che non può essere affrontata in questa sede.

Il motivo narrativo che informa la variante di ordine minore III non è del tutto chiaro. Può essere approssimativamente descritto come un insediamento negativo dei personaggi Agar e Ismaele, nella misura in cui si tratta di una forma di insediamento non decisa da loro o comunque decisa da un fattore esterno identificabile con Abramo o con la morte. Un'analisi strettamente proppiana ipotizzerebbe una comune origine per gli elementi narrativi dell'abbandono in un dato luogo e della morte, la quale corrisponde a un rito di iniziazione⁴⁶ (cfr. Sez. 10.2).

Variante di ordine minore IV

– all'interno della Variante di ordine maggiore A1:

Gabriele scopre la sorgente di Zamzam battendo il piede per terra

– all'interno della Variante di ordine maggiore A3:

Ismaele scopre la sorgente di Zamzam battendo il piede per terra

– all'interno della Variante di ordine maggiore C1:

I Ğurhum e i Qaṭūrā hanno trovato acqua nella (futura) Mecca

Il motivo di questa variante è la scoperta dell'acqua, identificata o meno con la sorgente Zamzam. Si tratta di un'azione che, coincidendo con l'atto fondativo della Mecca al cuore del mito, si qualifica come una funzione, svolta da differenti personaggi: Gabriele, Ismaele, Ğurhum, Qaṭūrā.

Variante di ordine minore V

– all'interno della Variante di ordine maggiore A2:

Mecca ha una natura arborea

– all'interno della Variante di ordine maggiore B1:

Mecca ha una natura arborea

– all'interno della Variante di ordine maggiore C1:

I Ğurhum e i Qaṭūrā hanno trovato arbusti nella (futura) Mecca

– all'interno della Variante di ordine maggiore C2:

Il ḥaram della Mecca ha una natura arborea

Il motivo di questa variante è la natura arborea della (futura) Mecca, descritta variamente dall'iperonimo *šaġar* («arbusti, alberi») o dagli iponimi *'iḏāh* («arbusti spinosi»), *dawḥ* («grandi alberi»). La natura arborea esclude

⁴⁶ Id., *Istoričeskie korni volšebnoi skazki*, Leningradskij Universitet, Leningrad 1946; trad. it. C. Coisson, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Einaudi, Torino 1949, p. 51. Si noti che «racconto di fate» è un traduttore italiano, oggi ritenuto parziale e sostituito da «fiaba», per il termine russo *skazki*.

la presenza dell'edificio della Ka'bah, caratterizzando questo motivo come preislamico (vedasi la Sez. 2). Una possibile obiezione è che questo motivo sia invece biblico, in quanto derivante dal riferimento a un arbusto presente in *Gen* 21,14-21 citato nella Sez. 2. L'obiezione appare però poco sensata se si considera che la presenza di arbusti di vario genere alla Mecca è documentata dai giuristi musulmani ancora in epoca storica nel IX secolo⁴⁷.

Variante di ordine minore VI

– all'interno della Variante di ordine maggiore A2:

Gli Amaleciti si sono insediati da tempo in un'area desertica al di fuori della Mecca

– all'interno della Variante di ordine maggiore C2:

Gli Amaleciti si sono insediati da tempo al di fuori del ḥaram della Mecca

Nella variante in esame è evidente il motivo dell'insediamento al di fuori della Mecca (che in questo caso può essere intesa *stricto sensu* con il ḥaram, oppure *lato sensu*). Questo tipo di insediamento è identificato, variabilmente, con un'area desertica o meno. Sotto questo aspetto, il motivo in esame probabilmente riecheggia la caratterizzazione degli Amaleciti nella Bibbia ebraica, che li descrive come abitanti dell'area desertica del Negev (*Nu* 13,29). Se così fosse, questo motivo appartenerrebbe allo strato biblico del mito di fondazione della Mecca (per il quale si rimanda alla Sez. 2).

Variante di ordine minore VII

– all'interno della Variante di ordine maggiore B1:

I Ğurhum incontrano Ismaele e Agar

– all'interno della Variante di ordine maggiore C2:

I Ğurhum e i Qayṭūn incontrano gli Amaleciti

Il motivo narrativo che informa questa variante è un incontro tra i Ğurhum (eventualmente accompagnati dai Qayṭūn) e un altro personaggio di natura variabile: la coppia Ismaele e Agar, oppure gli Amaleciti. Si tratta di un'azione che in ogni caso prelude a un insediamento comune nella (futura) Mecca e in tal senso costituisce una funzione.

⁴⁷ B. WHEELER, *Mecca and Eden: Ritual, Relics, and Territory in Islam*, The University of Chicago Press, Chicago 2006, pp. 65-67.

Variante di ordine minore VIII

- all'interno della Variante di ordine maggiore B1:
I Ğurhum si insediano con Ismaele e Agar alla Mecca
- all'interno della Variante di ordine maggiore C1:
I Ğurhum si sono insediati con i Qatūrā alla Mecca
- all'interno della Variante di ordine maggiore C2:
I Ğurhum si insediano con i Qayṭūn nel ḥaram della Mecca

Il motivo di questa variante, l'insediamento comune, è simile al precedente (Variante di ordine minore VII), e per le stesse ragioni può essere anch'esso definito come una funzione. Si osserva però una differenza cruciale tra i due motivi: nel motivo precedente l'incontro è un'interazione non voluta e transitoria, mentre nel motivo in esame l'insediamento è un'interazione duratura e voluta.

Variante di ordine minore IX

- all'interno della Variante di ordine maggiore B1:
I Ğurhum e Ismaele con Agar disboscano la Mecca
- all'interno della Variante di ordine maggiore C2:
I Ğurhum e i Qayṭūn disboscano la Mecca

Nella variante di ordine minore IX il motivo del disboscamento è evidente. Essendo un'azione che, nonostante il variare dei personaggi, è funzionale all'insediamento nella Mecca, questo motivo è una vera e propria funzione. Il motivo è inoltre preislamico, implicando la natura arborea del sito della (futura) Mecca, narrata nella Variante di ordine minore V illustrata poco sopra. I personaggi variabili di questo motivo sono la coppia Ismaele e Agar o, alternativamente, i Qayṭūn, mentre i Ğurhum costituiscono un personaggio costante.

Variante di ordine minore X

- all'interno della Variante di ordine maggiore B1:
I Ğurhum praticano la caccia al di fuori del ḥaram boscoso
Ismaele pratica la caccia al di fuori del ḥaram boscoso

In questa variante il motivo della caccia è evidente. Valgono per esso le stesse considerazioni formulate per il motivo precedente. Il motivo della caccia non è di origine biblica, nonostante il riferimento a Ismaele «tiratore d'arco» in *Gen* 21,20 citato nella Sez. 2, poiché l'attività di caccia

alla Mecca è documentata dai giuristi musulmani ancora in epoca storica nel IX secolo⁴⁸.

Variante di ordine minore XI

– all'interno della Variante di ordine maggiore C1:

Muḍāḍ (con Nābit) regna sui Ğurhum

al-Samayda' regna sui Qaṭūrā

Muḍāḍ regnava sui Ğurhum insediatisi nella parte alta della Mecca

al-Samayda' regnava sui Qaṭūrā insediatisi nella parte bassa della Mecca

Il motivo di questa variante è l'atto del regnare. Tuttavia, questa azione introduce anche (tramite analessi: vedasi la fine della Sez. 5) alcuni personaggi coinvolti nel motivo dell'incontro e, in tal senso, è anche una funzione. È fondamentale precisare che la variante di ordine minore XI è formata dalle quattro sequenze narrative in esame poiché esse mostrano una certa variabilità di personaggi e di ambientazione relativi alla funzione del regnare. Di questa funzione variano infatti, per così dire, gli agenti, cioè i regnanti (Muḍāḍ eventualmente associato a Nābit oppure ad al-Samayda') e i pazienti, cioè i sudditi (i Ğurhum oppure i Qaṭūrā); così come la rappresentazione spaziale, del tutto assente o circostanziata in due modi (parte alta oppure bassa della Mecca).

Per contro, a causa della sostanziale identità dei personaggi citati, nella fattispecie Muḍāḍ in abbinamento ai Ğurhum, le due singole sequenze:

Muḍāḍ (con Nābit) regna sui Ğurhum

Muḍāḍ regnava sui Ğurhum (insediatisi nella parte alta della Mecca)

non possono essere considerate parte della variazione bensì una medesima sequenza soggetta a ripetizione (vedasi la fine della Sez. 7). La stessa considerazione vale per altre due singole sequenze, in cui l'identità dei personaggi è rappresentata da al-Samayda' in abbinamento ai Qaṭūrā:

al-Samayda' regna sui Qaṭūrā

al-Samayda' regnava sui Qaṭūrā (insediatisi nella parte bassa della Mecca)

⁴⁸ *Ibidem.*

9. *Classificazione delle unità narrative*

Nel corso dell'analisi delle varianti di ordine minore è stato possibile enucleare, *inter alia*, quelle rubricate come VI e VII, le quali contengono un riferimento all'insediamento degli Amaleciti in un'area desertica: un particolare narrativo presente anche in *Nu* 13,29 (sebbene il passo biblico non specifichi che l'area desertica sia quella della Mecca, a differenza di quanto avviene nelle due varianti di ordine minore VI e VII). Di conseguenza, le due varianti di ordine minore VI e VII appartengono allo strato biblico del mito di fondazione della Mecca, introdotto nella Sez. 2. Al medesimo strato biblico appartiene anche la variante di ordine minore III, relativa all'abbandono di Agar e Ismaele da parte di Abramo, cui si è accennato nella Sez. 2 con particolare riferimento a *Gen* 21,14-21.

La stessa analisi inoltre ha fatto emergere alcune varianti di ordine minore che esprimono contenuti narrativamente distinti, eppure accomunati dall'appartenenza a uno strato preislamico.

Si tratta delle varianti di ordine minore V, IX, X, che esprimono i motivi interconnessi della natura arborea della (futura) Mecca, del suo disboscamento e della caccia al di fuori della sua area arborea. Al di là delle varianti di ordine minore, allo strato preislamico appartiene anche, come accennato nella Sez. 2, il riferimento narrativo all'inesistenza dell'edificio della Ka'bah. Più accuratamente, questo riferimento si presenta all'interno dei materiali narrativi di *Aḥbār Makkah* esaminati come una proposizione di senso compiuto, il che rende possibile analizzarlo come una vera e propria sequenza (vedasi la Sez. 4):

Sequenza all'interno della Variante di ordine maggiore A2
La Ka'bah è una collinetta di argilla rossa

All'interno degli stessi materiali, è invece incerta l'appartenenza allo strato preislamico della seguente sequenza, che potrebbe ricadere in questo strato nella misura in cui parrebbe alludere a una qualche sorta di tabù relativo all'area arborea della Mecca (vedasi la Sez. 7):

Sequenza all'interno della Variante di ordine maggiore C2
Nel ḥaram della Mecca il disboscamento è proibito (?)

Infine i materiali narrativi di *Aḥbār Makkah* comprendono due ulteriori sequenze appartenenti allo strato preislamico:

Sequenze all'interno della Variante di ordine maggiore B1
I Ġurhum osservano il volo degli uccelli
I Ġurhum e Ismaele con Agar edificano nella Mecca delle pergole in legno

La prima di queste due sequenze narra della costruzione delle pergole di legno (*i'tarašū 'alay-hā l-'uruš*⁴⁹) e in questo senso contiene un chiaro riferimento all'area arborea della Mecca, rivelando così il suo carattere preislamico.

La seconda di queste sequenze, che narra dell'osservazione degli uccelli da parte dei Ġurhum, appartiene allo strato preislamico nella misura in cui verosimilmente riecheggia la pratica dell'ornitomanzia diffusa in epoca preislamica⁵⁰. All'epoca il volo degli uccelli era ritenuto un segno soprannaturale, e la sua osservazione era ritenuta un modo di interpretare tale segno per conoscere il futuro, se propizio o avverso (divinazione). La connotazione soprannaturale della pratica ornitomantica, così come una certa formularità di espressioni e gesti⁵¹ rendono plausibile intenderla come una sorta di rituale.

Il fatto che la sequenza «I Ġurhum osservano il volo degli uccelli» e l'ornitomanzia preislamica comprendano entrambe un referente così specifico come l'atto di osservazione degli uccelli portano a vedere in quel tipo di rituale il fondamento socio-storico della sequenza in questione e dunque l'appartenenza di quest'ultima a uno strato preislamico.

Un ulteriore indizio a favore della lettura «ornitomantica», per così dire, della sequenza che narra dell'osservazione degli uccelli da parte dei Ġurhum è la sua ambientazione spaziale. In questa sequenza i Ġurhum sono descritti come appena giunti nei pressi della futura Mecca, dunque in Hijaz, e di ritorno dalla Siria, un territorio che nella geografia preislamica è posizionato a sinistra, come mostra il chiaro nesso etimologico, dovuto

⁴⁹ AL-AZRAQĪ, *op. cit.*, p. 24. Nell'edizione critica è presente il solo *ductus* consonantico *l-'rš* del termine *l-'uruš*. Per il significato di *l-'uruš* adottato in traduzione si rimanda, oltre che al contesto narrativo in cui il termine occorre, a W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, Williams & Norgate, London 1863, vol. 5, p. 2000. Una vocalizzazione più frequente del *ductus* consonantico *l-'rš* è *l-'arš*. Anche per quest'ultima vocalizzazione è attestata, a fianco della ben nota accezione coranica di «trono», la stessa accezione di *l-'uruš*, al singolare. A favore della vocalizzazione *l-'uruš* adottata in questa sede depone la toponomastica, essendo *l-'uruš* un antico nome della Mecca, attestato anche nelle varianti *l-'urš* e *l-'urūš*. Questi termini, inoltre, sono percepiti ancora in età classica, dai lessicografi arabi, come nomi comuni indicanti antiche e modeste abitazioni della Mecca: *Ibidem*.

⁵⁰ T. FAHD, *La divination arabe*, Brill, Leiden 1966, pp. 440-442.

⁵¹ *Ibidem*.

alla comune radice Š'M, tra il toponimo arabo classico per Siria, *al-ša'm*, e il nome *šu'm*, nell'accezione di «sinistra»⁵².

Ne risulta un'ambientazione spaziale della sequenza narrativa in esame in cui il volo degli uccelli possiede una direzione ben precisa, da sinistra a destra, in Hijaz (rispetto al punto di osservazione dei Ğurhum). La sequenza in esame contiene quindi un riferimento narrativo che in realtà non è circoscritto alla sola osservazione del volo degli uccelli. È piuttosto un riferimento estremamente circostanziato all'osservazione di una direzione di volo degli uccelli, da sinistra a destra, in Hijaz. Poiché questo tipo specifico di osservazione direzionale era un rituale ben noto con il nome di *bāriḥ* nell'ornitomanzia preislamica, che lo interpretava come un presagio propizio, soprattutto in Hijaz⁵³, il riferimento narrativo in questione è un indizio di ornitomanzia più forte di quanto ipotizzato in precedenza.

Nel *bāriḥ* la natura propizia del presagio risiedeva fundamentalmente nell'osservare lo spostamento verso un lato destro, ritenuto appunto propizio, a partire da un lato sinistro, ritenuto invece nefasto, come mostra la polisemia del già citato nome *šu'm*, in cui l'accezione di «sinistra» coesiste nella lessicografia araba tradizionale con quella di «sventura, male»⁵⁴. Dato che gli uccelli osservati dai Ğurhum si dirigono alla sorgente d'acqua, che è un elemento narrativo di indubbia caratterizzazione positiva, questo riferimento narrativo rispecchia fedelmente il rituale del *bāriḥ* anche per l'aspetto della connotazione propizia.

Nel complesso, dunque, le due sequenze all'interno della Variante di ordine maggiore B1 appartengono allo strato preislamico per i loro riferimenti, rispettivamente, ad antichi tipi di insediamento (*'uruš*) e all'ornitomanzia (*bāriḥ*).

Da un punto di vista metodologico, queste due sequenze si differenziano da altre sequenze o varianti di ordine minore dal momento che la natura preislamica di entrambe non è risultata perspicua alla semplice analisi testuale, e ha richiesto invece uno studio più ampio di fattori socio-storici.

⁵² J. CHELHOD, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve, Paris 1964, pp. 221-222. Vedasi anche W. LANE, *op. cit.*, vol. 4, p. 1490. Degno di nota è anche il termine coranico *mašamah* «sinistra».

⁵³ T. FAHD, *La divination arabe*, cit. p. 442.

⁵⁴ J. CHELHOD, *Les structures du sacré*, cit. pp. 221-222. Vedasi anche W. LANE, *op. cit.*, vol. 4, p. 1490. Tanto la connotazione negativa del lato sinistro quanto la collocazione geografica della Siria a sinistra dipendono da un sistema di orientamento spaziale basato sul sorgere del sole, in cui la sinistra coincide con il lato settentrionale, dunque freddo e buio (oppure in ombra) e perciò percepito come privo di vita e nefasto: *Ivi*, p. 220.

Pur nei limiti del dominio di indagine narrativo e strutturale di questo contributo, una discussione globale dei materiali narrativi analizzati finora terrà dunque conto di tali fattori.

10. *Discussione*

All'analisi del mito di fondazione della Mecca può seguire un'operazione di sintesi. In linea di principio, è possibile guardare nell'insieme a questo mito di fondazione da un punto di vista sincronico oppure diacronico. In termini proppiani, la veduta d'insieme sincronica è lo studio della morfologia⁵⁵ di un mito⁵⁶, mentre la veduta d'insieme diacronica è lo studio delle sue radici storiche⁵⁷. I materiali narrativi analizzati finora consentono, se non di illustrare appieno, quantomeno di abbozzare entrambe le vedute d'insieme per il mito di fondazione della Mecca.

10.1 *La morfologia del mito*

È possibile guardare nell'insieme al mito di fondazione della Mecca da un punto di vista sincronico, studiandone la struttura narrativa tanto a livello di variazione testuale quanto a livello di trama, come illustrato alla fine della Sez. 3.

10.1.1 *Variazione testuale*

In termini di variazione testuale, lo studio della morfologia del mito di fondazione della Mecca plausibilmente rivela la presenza di un nucleo narrativo, che si colloca testualmente nelle quattro varianti di ordine minore I, II, IV, V, caratterizzate dai seguenti motivi (vedasi la Sez. 8):

Nucleo narrativo

- a. migrazione forzata
- b. figura guida

⁵⁵ V.J. PROPP, *Morfologia*, cit.

⁵⁶ Per Propp il mito è sostanzialmente identico alla fiaba (o racconto di fate) oggetto della sua ricerca. La differenza è sociale, non narrativa. Vedasi ID., *Istoričeskie korni volšebnoi skazki*, cit.; trad. it. C. Coisson, *op. cit.*, p. 43: «Il mito e il racconto di fate si differenziano non già per la loro forma, ma per tutta la loro funzione sociale. [...] Formalmente il mito non può essere distinto dal racconto di fate».

⁵⁷ *Ibidem*.

- c. arrivo alla (futura) Mecca, dalla natura arborea
- d. scoperta dell'acqua nella (futura) Mecca

Il tratto saliente di tale nucleo narrativo è una sostituzione di natura ben precisa. Nelle quattro varianti di ordine minore I, II, IV, V si osserva una sostituzione *reciproca* (intercambiabilità), i cui termini sono due gruppi di personaggi: quando svolgono determinate azioni (funzioni), quali migrazione, arrivo e scoperta, la coppia Agar e Ismaele guidata da Abramo (o da Gabriele) si può sostituire costantemente ai Ġurhum guidati da Muḏād (o dagli uccelli), e *viceversa*. Nessun altro personaggio è intercambiabile altrettanto costantemente nel mito di fondazione della Mecca (inteso come l'insieme dei materiali narrativi esaminati in questa sede).

10.1.2 *Trama*

Per come si manifesta in *Aḥbār Makkah* (vedasi la Sez. 5), la trama del mito di fondazione della Mecca consiste delle sequenze A1, B1, C1. Lo studio morfologico vertente sulla trama così definita rivela in essa la presenza di una sostituzione *univoca* piuttosto che di un'intercambiabilità, a differenza di quanto emerso nello studio morfologico della variazione testuale. Le sequenze A1, B1, C1 si pongono infatti sulla linea di un tempo narrativo, in cui la coppia Agar e Ismaele guidata da Abramo (o da Gabriele) si sostituisce ai Ġurhum guidati da Muḏād (o dagli uccelli) nello svolgere le azioni (funzioni) di migrazione, arrivo e scoperta, *ma non viceversa*. Effettivamente, il tempo della narrazione caratterizza i Ġurhum guidati da Muḏād (o dagli uccelli) come cronologicamente *precedenti* alla coppia Agar e Ismaele guidata da Abramo (o da Gabriele), cosicché i Ġurhum capeggiati da Muḏād non possono succedere ad Agar, Ismaele e Abramo nel migrare, arrivare alla (futura) Mecca, scoprire l'acqua e così via.

10.2 *Le radici storiche del mito*

Lo studio sincronico del mito di fondazione della Mecca così delineato a sommi capi non è privo di implicazioni diacroniche. La *costanza strutturale* con cui si presenta, nonostante le differenti versioni, il nucleo narrativo costituito dai motivi e relative funzioni riassunte in (a-d) induce a ritenere che esso sia un elemento *storicamente originario* del mito di fondazione della Mecca – una sorta di tratto conservativo. Finora non è stato possibile attribuire a questo nucleo narrativo originario dei personaggi ben precisi, poiché essi al suo interno si contraddistinguono per la loro variabilità, che

deriva dalla possibilità di sostituire alcuni personaggi con altri in minore o maggiore misura a livello di trama e di variazione testuale.

Per determinare i personaggi del nucleo narrativo originario occorre condurre uno studio delle radici storiche del mito di fondazione della Mecca, vertente non solo sulla sua genesi ma anche sul suo sviluppo⁵⁸. Tuttavia questi due aspetti diacronici, a differenza dell'aspetto sincronico della morfologia, non possono assumere come oggetto di studio il solo testo del mito di fondazione della Mecca: secondo Propp, a livello di metodo lo studio della genesi e dello sviluppo del mito esigono un'accurata disamina della sua dimensione socio-storica, se non addirittura psichica⁵⁹. Effettivamente, alcuni materiali narrativi di *Aḥbār Makkah* sembrano sollevare tale questione di metodo anche per il mito di fondazione della Mecca, come è emerso alla fine della Sez. 9 (antichi tipi di insediamento, ornitomanzia).

In quanto segue si avanzano alcune ipotesi rispetto alla genesi e allo sviluppo del mito di fondazione della Mecca che, in assenza di un'approfondita disamina socio-storica, la quale esula dall'ambito di indagine del presente contributo, sono da intendersi a livello di metodo come provvisorie e suscettibili di ulteriore validazione empirica.

10.2.1 *Sviluppo*

Un embrionale studio delle radici storiche del mito di fondazione della Mecca si concentra su un elemento di spicco del suo contesto socio-storico: la religione islamica. Come illustrato nella Sez. 10.1.1, all'interno del nucleo narrativo di motivi e relative funzioni (a-d) si osserva una sostituzione che opera su due gruppi di personaggi, uno dei quali può essere definito islamico oltre che (come già rilevato in precedenza) biblico.

Uno dei due termini della sostituzione, infatti, è costituito complessivamente dalla coppia Agar e Ismaele guidata da Abramo o Gabriele, e perciò comprende ben tre figure bibliche incorporate nella dottrina musulmana già a partire dal Corano, sotto forma di figure coinvolte a vario titolo nella rivelazione dell'Islām: Abramo, Ismaele e Gabriele. In questo senso, il termine della sostituzione in questione è islamico e cronologicamente più recente dell'altro termine, costituito dai Ġurhum guidati dagli uccelli o da Muḏāḏ, i cui referenti non sono affatto islamici (nel senso che gli uccelli o Muḏāḏ non svolgono ruolo alcuno nella dottrina musulmana).

⁵⁸ *Ivi*, pp. 31-33.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 48-50.

Ne discende che, allo stato attuale delle conoscenze, se il nucleo narrativo consiste dei motivi e relative funzioni riassunte in (a-d), il nucleo narrativo *originario* consiste dei medesimi motivi/funzioni *specificamente svolte da due tipi di personaggi - i protagonisti Ġurhum e la loro figura guida, da identificarsi negli uccelli o in Muḏāḏ*:

Nucleo narrativo originario

- i. migrazione forzata dei protagonisti Ġurhum
- ii. figura guida identificabile negli uccelli o in Muḏāḏ
- iii. arrivo dei protagonisti Ġurhum alla (futura) Mecca, dalla natura arborea
- iv. scoperta dell'acqua nella (futura) Mecca da parte dei protagonisti Ġurhum

All'interno del nucleo narrativo originario, il personaggio di Muḏāḏ merita qualche ulteriore considerazione. Il suo nome, secondo la prima lessicografia araba (nono secolo d.C.), deriva dall'omonimo nome comune *muḏāḏ* «acqua salmastra»⁶⁰:

[Secondo] Ibn al-Arābī [m. 231/845] si dice *maḏḏaḏa* quando uno beve della *muḏāḏ*, che è l'acqua difficile da bere perché provoca arsura, e da essa origina il nome di persona *Muḏāḏ*.

Se l'etimologia tradizionale fosse corretta, il nome proprio Muḏāḏ sarebbe il risultato di un'evoluzione semantica che consiste nell'antropomorfizzazione di un elemento naturale. Inoltre, poiché le fonti storiografiche descrivono la sorgente di Zamzam come salmastra⁶¹, lo stesso referente presente appunto nel nome comune *muḏāḏ*, non si può escludere la possibilità che il nome proprio Muḏāḏ sia una personificazione della sorgente di Zamzam risalente all'epoca preislamica.

Tornando dai livelli linguistico e storico a quello narrativo, l'elemento naturale antropomorfizzato in Muḏāḏ agisce come una figura guida nei motivi/funzioni originari riassunti in (i-iii), quando «trasferisce» i prota-

⁶⁰ IBN MANZŪR, *Lisān al-Arab*, a cura di ʿAmir Aḥmad Ḥaydar, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Bayrūt 2009, vol. 7, p. 264. Nell'originale: *Ibn al-Arābī maḏḏaḏa idā šariba l-muḏāḏa wa-huwa l-māʿu llaḏī lā yuṭāqu mulawwiḥatan wa-bi-hi summiya l-raḡulu Muḏāḏ*. Vedasi anche W. LANE, *op. cit.*, vol. 7, p. 2720.

⁶¹ Vedasi H. LAMMENS, *Le berceau de l'Islam. L'Arabie Occidentale à la veille de l'hégire*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1914, pp. 37-38.

gonisti Ğurhum alla Mecca facendo superare loro una situazione difficile, il che porta a definirlo un *aiutante* in termini proppiani⁶².

Nel mito di fondazione della Mecca si ritrova così uno specifico tipo di aiutante, corrispondente a un elemento naturale antropomorfizzato, il quale è ben presente anche nei materiali narrativi russi studiati da Propp⁶³:

tratteremo brevemente di alcuni aiutanti antropomorfi. [...] Tra questi aiutanti la figura più spiccata [*sic*] è quella di Moròz-Treskún o di Studenez (Gelo-Scricchiolone o Freddo) [...] Il carattere di questa figura è abbastanza chiaro. Si tratta del padrone del tempo, del signore dell'inverno e del gelo. [...] quali signori degli elementi [...] Essi si assoggettano all'eroe in séguito ad atti rituali o d'altro genere da lui compiuti, ma la fiaba ha conservato soltanto i rudimenti di questo momento.

Da questa citazione di Propp emerge anche che per lo studioso russo una qualche sorta di atto rituale è il fondamento socio-storico della relazione tra protagonista ed elemento naturale antropomorfizzato in aiutante. L'uno si procura l'aiuto dell'altro a livello narrativo tramite un rituale secondo Propp realmente esistito, ad esempio un sacrificio propiziatore⁶⁴.

Applicando questa linea interpretativa al mito di fondazione della Mecca, si potrebbe congetturare che i protagonisti Ğurhum, per poter trovare un buon insediamento (ossia la futura Mecca), si procurino l'aiuto di un elemento naturale, cioè una sorgente d'acqua, tramite il rituale del *bāriḥ*, cioè dell'osservazione direzionale del volo degli uccelli discussa alla fine della Sez. 9. Tale aiuto sarebbe stato poi personificato a livello narrativo come l'aiutante Muḏāḏ. Questa congettura presuppone una qualche sorta di credenza che vede nella sorgente d'acqua una forza soprannaturale da invocare o di cui riconoscere i segni, il che è effettivamente attestato in ambito arabo preislamico, dove la sorgente d'acqua può essere concepita come una forza ctonia quale *ġinn* o *tinnīn* «serpente», e più generalmente in ambito semitico, in forma di divinità⁶⁵.

⁶² Propp fornisce una definizione strutturale di personaggi come l'aiutante, il protagonista, l'antagonista etc., secondo cui ciascuno di essi corrisponde a un fascio di funzioni, definito *sfera di azione*: vedasi V.J. PROPP, *Morfologia*, cit., p. 85. Nella fattispecie, le funzioni dell'aiutante comprendono il trasferimento del protagonista e il superamento di una difficoltà, che sono appunto le funzioni svolte da Muḏāḏ.

⁶³ *Id.*, *Istoričeskie korni volšebnoi skazki*, cit.; trad. it. C. Coisson, *op. cit.*, pp. 289-290, 294-295.

⁶⁴ *Ivi*, p. 291.

⁶⁵ W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions*, Black, Edinburgh 1889, pp. 153-154, 161.

Muovendo di nuovo al quadro narrativo generale, il nucleo originario riassunto in (i-iv) comprende non solo il trinomio appena discusso, e forse legato da una comune origine rituale, Muḏāḏ - Ğurhum - uccelli; ma anche una specifica ambientazione spaziale e temporale, la quale colloca questi tre elementi narrativi in un'area arborea della (futura) Mecca, in prossimità di una risorsa idrica, in una non meglio precisabile epoca preislamica. Non si può invece stabilire con certezza se anche i Qayṭūn capeggiati da al-Samayda' appartengano al nucleo narrativo originario o meno, anche se una possibile etimologia di al-Samayda', che riconduce questo nome al nome biblico Shemiada, farebbe propendere per la seconda ipotesi⁶⁶.

Preme tuttavia sottolineare la natura provvisoria del nucleo narrativo originario così definito, in quanto frutto di uno studio diacronico di portata ridotta. Questo studio si è basato infatti esclusivamente sull'osservazione di un tipo di sostituzione narrativa che comprende un termine recente di carattere religioso. Si tratta di uno strumento interpretativo mutuato da Propp, il quale lo aveva desunto dallo studio diacronico dei materiali narrativi della fiaba russa e che in questa sede è stato esteso per analogia allo studio del mito di fondazione della Mecca. Propp denomina questo tipo di sostituzione narrativa «sostituzione confessionale» e lo definisce così⁶⁷:

Anche la religione moderna può soppiantare forme antiche sostituendone ad esse di nuove.

Se questo scenario interpretativo è corretto, *la sostituzione confessionale (e dunque in ultima analisi il contesto socio-storico musulmano) è la causa principale dello sviluppo del mito di fondazione della Mecca dal suo nucleo narrativo originario a una narrazione più articolata comprendente lo strato biblico.*

A questo fattore evolutivo si può aggiungere come concausa l'analogia di contenuti. Personaggi biblici come Ismaele etc. potrebbero aver sostituito i Ğurhum anche sulla base di un comune riferimento agli arbusti, presente tanto nell'ambientazione di *Gen 21,15* quanto nel nucleo narrativo originario. Lo stesso vale per il comune riferimento alla caccia,

⁶⁶ J.A. MONTGOMERY, *Arabia and the Bible*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1934, p. 150.

⁶⁷ V.J. PROPP, *Transformacija volšebnyx skazok*, in «Poëtika», n. 4, 1928, pp. 70-89; trad. it. G.L. Bravo, *La trasformazione delle favole di magia*, in Tz. TODOROV (a cura di) *Théorie de la littérature*, Éditions du Seuil, Paris 1965; trad. it. G.L. Bravo et al., *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico*, Einaudi, Torino 1968, p. 293.

presente tanto nel nucleo narrativo originario quanto in *Gen* 21,20⁶⁸. Inoltre, limitatamente al solo strato biblico, gli Amaleciti potrebbero essere stati introdotti nella narrazione per analogia di ambientazione rispetto alla coppia Agar e Ismaele guidata da Abramo (e Gabriele), poiché i primi personaggi nella Bibbia ebraica (*Nu* 13,29) sono collocati in area desertica come i secondi.

In questo scenario interpretativo, merita infine sottolineare che i Ġurhum guidati da Muḏād o dagli uccelli sono i personaggi più antichi non solo dal punto di vista *esterno* della storia testuale del mito, ma anche dal punto di vista *interno* della storia da esso narrata.

10.3 *Genesi*

Riguardo alla genesi del mito di fondazione della Mecca, e in particolar modo del suo nucleo narrativo originario, si possono avanzare tre ipotesi, in parte interconnesse. Tutte e tre le ipotesi non pretendono di essere esplicative e sono piuttosto di carattere euristico. Ciò vale *a fortiori* se si considera che esse si sviluppano a partire da indizi di natura esclusivamente testuale, che rimangono alquanto scarni in assenza di altri tipi di evidenza materiale (es., archeologica ed epigrafica).

Una prima ipotesi, essenzialmente storicista, si basa sui riferimenti preislamici alla natura arborea della Mecca e alla caccia ivi praticata, i quali inducono a ritenere che il mito di fondazione della Mecca abbia avuto origine in un contesto socio-storico remoto di cacciatori-raccoglitori. Questa ipotesi spiegherebbe però la sola ambientazione del mito: *dove* e *quando*, ma non *perché* esso sia nato.

Una seconda ipotesi, che si potrebbe definire mito-ritualista, deriva dalla prima e si prefigge di superarne i limiti esplicativi, seppur con risultati incerti. Secondo Propp, la causa ultima da cui origina il mito in una comunità di cacciatori-raccoglitori è il rito di iniziazione, che in questo tipo di comunità assicura il passaggio dalla pubertà all'età adulta tramite un'esperienza di morte «simulata», sotto forma di abbandono, tenebre e simili⁶⁹.

⁶⁸ È verosimilmente da escludersi, in quanto storicamente infondata, l'interpretazione che deriva dalla narrazione biblica dell'abbandono di Ismaele i riferimenti agli arbusti o alla caccia presenti nel nucleo narrativo originario: si vedano i commenti alle varianti di ordine minore V, X nella Sez. 8.

⁶⁹ V.J. PROPP, *Istoričeskie korni volšebnoi skazki*, cit.; trad. it. C. Coisson, *op. cit.*, pp. 566-567: «il ciclo di iniziazione è la base più antica del racconto di fate. [...] Un altro

Il mito sarebbe dunque (così come la fiaba e la leggenda) la narrazione di un rito, la quale però si è crucialmente deformata nel corso del tempo soprattutto in termini valoriali, a causa della notevole transizione della società umana da un'economia di caccia e raccolta a una basata sull'agricoltura⁷⁰. Si tratta di una spiegazione sostanzialmente mito-ritualista, che Propp recepisce da Frazer (nonostante le critiche rivolte a quest'ultimo dallo studioso russo)⁷¹.

Specificamente per il mito di fondazione della Mecca, un'ipotesi del genere ne spiegherebbe la genesi in una qualche sorta di rito di iniziazione di cui dovrebbero essere rimaste tracce nei materiali narrativi di *Aḥbār Makkah* e così via. È tuttavia opportuno rimarcare che simili tracce sono molto deboli. Nel mito di fondazione della Mecca, infatti, la Variante di ordine minore III contiene dei riferimenti narrativi all'abbandono e alla morte esperiti dai due personaggi biblici, narrativamente più recenti, di Agar e Ismaele, ma non ambienta specificamente il loro abbandono o la loro morte nel contesto di un rito di iniziazione preislamico. Rimane comunque un dato di fatto testuale: la *medesima* ambientazione spaziale *tanto per l'abbandono quanto per la morte* di Agar e Ismaele, poiché entrambi i particolari narrativi hanno luogo presso il sito di Ḥiḡr.

Una terza ipotesi, di carattere etnologico, si basa sul concetto di società dualista (*dualist organization*) che, come indica il termine stesso, è un tipo di società fondato sull'interazione di due comunità dette perciò «metà» (ingl. *moiety*). Le due metà sono tendenzialmente accomunate da esogamia, ma si differenziano l'una dall'altra per determinate caratteristiche⁷²:

Exogamous moieties require special attention. They are widely distributed, occurring in most of Australia and part of Melanesia; in India and neighboring parts of Asia; and in several parts of both Americas [...]. The dual organization of primitive tribes exhibits distinctive features: complementary moieties owe each other specified services, compete in games, use contrasted decorative paint, occupy separate parts of the camp or the village, and may be associated in native

ciclo che rivela la sua rispondenza col racconto di fate è quello delle rappresentazioni della morte; [...] Fra essi non è possibile tracciare un limite esatto. Sappiamo che l'intero rito dell'iniziazione era sentito come soggiorno nel paese della morte e, che, viceversa, il morto sperimentava tutto ciò che sperimentava l'iniziando [...]. Quel che oggi si racconta, un tempo lo si faceva, si rappresentava, e quello che non si faceva, lo si immaginava».

⁷⁰ Ivi, p. 183: «Con l'apparire dell'agricoltura e della religione agricola tutta la religione "silvestre" si trasforma in una autentica diavoleria».

⁷¹ Ivi, p. 86.

⁷² R.H. LOWIE, *Social Organization*, Rinehart & Co., New York 1948, pp. 241-242.

consciousness with antithetical aspects of nature [...] one moiety with the east, the sun, day, the dry season, fire, earth and red; the other with the west, the moon, night, the wet season, firewood, water and black.

Nel mito di fondazione della Mecca, dei tratti distintivi della società dualista si riscontra con una certa chiarezza solo l'insediamento di due comunità in due parti separate del villaggio⁷³. In particolare, l'insediamento in una parte alta e in una parte bassa del villaggio narrate nel mito di fondazione della Mecca trova alcuni paralleli nella moderna Giordania⁷⁴ e, al di là dell'ambito arabo e semitico, numerosi paralleli ben documentati nella letteratura etnologica⁷⁵.

Tracce di altri tratti tipici delle società dualiste sono molto più deboli: come illustra il passo tratto da *Aḥbār al-Yaman* citato all'inizio della Sez. 2, nel mito di fondazione della Mecca è infatti presente un riferimento alla coppia antitetica e complementare stagione delle piogge/stagione secca, ma essa non è attribuita a due comunità distinte della Mecca⁷⁶.

Ugualmente scarso è il riferimento all'esogamia dei Ġurhum: come illustra il passo tratto da *Aḥbār Makkah* citato alla fine della Sez. 5, esso è una stringatissima menzione del matrimonio della loro contribula Sayyidah con Ismaele⁷⁷.

Complessivamente, dunque, non sembrano dirimenti gli elementi a favore dell'ipotesi che riconduce al fondamento socio-storico di una so-

⁷³ J. CHELHOD, *Les structures dualistes de la société bédouine*, in «L'Homme», n. 9, 1969, pp. 103-104. Chelhod giunge però a questa interpretazione sulla base di materiali testuali storiografici che egli non esplicita («chroniqueurs»). Comunque questi materiali non sembrano includere i materiali narrativi di *Aḥbār Makkah* relativi al mito di fondazione della Mecca.

⁷⁴ *Ivi*, p. 109.

⁷⁵ C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, pp. 153-185.

⁷⁶ Per un'interpretazione alternativa, vedasi J. CHELHOD, *Les structures dualistes*, cit., p. 104. Egli ritiene che in modo indiretto la stagione delle piogge sia associata alla parte bassa della Mecca, nella misura in cui in essa si raccolgono le acque di Zamzam, e che la stagione secca sia associata al contrario alla parte alta della Mecca, «celle qui reçoit la pluie sans la retenir».

⁷⁷ Per quanto presente a livello narrativo nel mito di fondazione della Mecca, l'esogamia non sarebbe invece riscontrabile nei casi di società dualiste documentati in Giordania. Afferma infatti J. CHELHOD, *Les structures dualistes*, cit., p. 112: «on se trouverait peut-être devant un genre particulier de dualisme puisque les deux parties en présence, loin d'échanger entre elles leurs femmes, observent une stricte endogamie». La questione non è di poco conto, dal momento che l'esogamia costituisce un importante tratto distintivo delle società dualiste, come emerge anche dalla descrizione di Lowie citata poco sopra.

cietà dualista il particolare narrativo dei Ġurhum e dei Qaṭūrā insediatisi rispettivamente nella parte alta e bassa della Mecca.

11. Conclusioni e prospettive

Il mito di fondazione della Mecca svolge un importante ruolo nel pensiero arabo-musulmano, come dimostra la presenza, in alcune sue versioni, di elementi narrativi quali la scoperta di Zamzam e l'edificazione della Ka'bah da parte di figure bibliche ritenute fondamentali nella rivelazione islamica, prima fra tutte Abramo.

In questa sede si è però posto l'accento su un aspetto differente. Il mito di fondazione della Mecca, nelle varie versioni in cui è stato tramandato nelle fonti, apporta un contributo altrettanto significativo alla conoscenza della mitologia preislamica: esso conserva verosimilmente tracce di un nucleo narrativo originario incentrato su una forza ctonia soprannaturale legata all'acqua, quale Muḍāq, e sull'ancestrale popolo dei Ġurhum. Lo stesso mito contiene riferimenti narrativi che consentono in certa misura di ricostruirne le basi socio-storica e spirituale, esemplificate rispettivamente da riferimenti alla natura arborea della Mecca (che sopravvive peraltro in età classica nella sua denominazione alternativa di *l-'urus*) e all'ornitomanzia, soprattutto al cosiddetto *bāriḥ*.

Non è stato invece possibile stabilire con certezza se le basi socio-storica e spirituale del mito includano anche una qualche forma di rito di iniziazione all'interno di una società di raccoglitori-cacciatori, eventualmente di stampo dualista.

Di primo acchito, il mito di fondazione della Mecca non è perspicuo, nella misura in cui non è reperibile in forma del tutto autonoma e dettagliata in un unico testo e, sotto questo aspetto, risulta particolarmente sensata l'affermazione di Ḥusayn al-Ḥāḡḡ Ḥasan⁷⁸, secondo cui «non possediamo testi preislamici di mitologia araba, tanto che non siamo in grado di ricavarne una valutazione [globale] (*lā namlik nuṣūṣan ḡāhiliyyah 'an asāṭir al-'arab ḥattā nastaṭī' istiḥrāḡ ḥukm min-hā*)».

Questo mito, tuttavia, solleva due questioni di metodo che in parte inducono a riconsiderare la percezione diffusa di frammentarietà, se non

⁷⁸ Ḥ. AL-ḤĀĠĠ ḤASAN, *al-Uṣṭūrah 'inda l-'arab fi l-ḡāhiliyyah*, al-Mu'assasah al-ḡāmi'iyyah li-l-Dirāsāt wa-l-Naṣr wa-l-Tawzī', Bayrūt 1998, p. 12.

addirittura di inesistenza, della mitologia araba preislamica, esemplificata nell'appena citata affermazione di al-Hāğğ Ḥasan⁷⁹.

In primo luogo, per come si manifesta nel mito di fondazione della Mecca, la mitologia araba preislamica risulta essere frammentaria solo dal punto di vista tradizionale della trama, e delle fonti *letterarie* che privilegiano questa modalità di narrazione. Per contro, le fonti letterarie che non perseguono unicamente quella modalità di narrazione, come al-Azraqī e al-Ṭabarī, narrano il mito di fondazione della Mecca con ricchezza di varianti e sembrano perciò mostrare un'attestazione della mitologia araba preislamica tutt'altro che frammentaria.

In secondo luogo, il mito di fondazione della Mecca rende possibile riconcettualizzare la presunta inesistenza della mitologia araba preislamica come una sostituzione confessionale. In altre parole, tale mitologia potrebbe non essere scomparsa ma esser stata parzialmente riscritta e assimilata alle *Isrā'īliyyāt*. Così, nel mito di fondazione della Mecca lo strato preislamico, rappresentato dai Ğurhum guidati dagli uccelli e/o da Muḏād, è stato sostituito, cioè parzialmente riscritto, in forma di strato biblico, rappresentato dalla coppia Agar e Ismaele guidati da Abramo o da Gabriele. In termini proppiani, la «parte» sostituita consiste dei personaggi, mentre la «parte» preservata genuinamente preislamica consiste della funzione (es., scoperta dell'acqua).

Il mito di fondazione della Mecca porta dunque a considerare la possibilità che la frammentarietà o, secondo una concezione ancora più drastica, l'inesistenza della mitologia araba preislamica risieda più nella prospettiva da cui la si osserva che nell'oggetto osservato vero e proprio.

Riferimenti bibliografici

- AL-AZRAQĪ, *Aḥbār Makkah (el-Azraqi's Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka)*, a cura di Ferdinand Wüstenfeld, Brockhaus, Leipzig 1858; trad. it. R. Tottoli, *La Ka'bah: tempio al centro del mondo*, Società Italiana Testi Islamici, Trieste 1992.
- AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk (Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari)*, a cura di Michael Jan de Goeje *et al.*, Brill, Leiden 1879-1901; trad.

⁷⁹ Così si pronuncia anche N. GRANDIN, *Note sur le sacrifice chez les Arabes musulmans*, in «Systèmes de pensée en Afrique noire», n. 3, 1978, p. 94. Esaminando le ragioni di questa diffusa percezione, si dichiara però di avviso contrario J. CHELHOD, *Le mythe chez les Arabes*, in «L'Homme», n. 2, 1962, p. 66.

- ingl. E. Yarshater (a cura di), *The History of al-Ṭabarī*, State University of New York Press, Albany, NY 1989-2007.
- AVI-YONAH, M., *Beersheba*, in F. SKOLNIK, M. BERENBAUM (a cura di), *Encyclopaedia Judaica*, MacMillan Reference USA, Detroit 2007³, vol. 3.
- BARTHES, R., *Sul racconto*, Marietti 1820, Bologna 2019.
- CAUSSIN DE PERCEVAL, A.P., *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme*, Firmin Didot, Paris 1847.
- CHELHOD, J., *Le mythe chez les Arabes*, in «L'Homme», n. 2, 1962.
- CHELHOD, J., *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve, Paris 1964.
- CHELHOD, J., *Les structures dualistes de la société bédouine*, in «L'Homme», n. 9, 1969.
- DE MARTINO, E., *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino 1973.
- ELIADE, M., *Mito e realtà*, Borla, Torino 1966.
- FAHD, T., *La divination arabe*, Brill, Leiden 1966.
- FAHD, T., *Istiskā'*, in P. BEARMAN *et al.* (a cura di), *EP*, Brill, Leiden 1997, vol. 4.
- FÜCK, J.W., *al-Azraqī*, in P. BEARMAN *et al.* (a cura di) *EP*, Brill, Leiden 1986, vol. 1.
- GRANDIN, N., *Note sur le sacrifice chez les Arabes musulmans*, in «Systèmes de pensée en Afrique noire», n. 3, 1978.
- GUIDI, I., *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto*, Sansoni, Firenze 1951.
- H. AL-HĀĠĠ ḤASAN, *al-Uṣṭūrah 'inda l-'arab fi l-ġāhiliyyah*, al-Mu'assasah al-ġāmi'iyyah li-l-Dirāsāt wa-l-Naṣr wa-l-Tawzī', Bayrūt 1998.
- HAMIDULLAH, M., *Le pèlerinage à La Mecque*, in *Les pèlerinages: Égypte ancienne, Israël, Islam, Perse, Inde, Tibet, Indonésie, Madagascar, Chine, Japon*, Éditions du Seuil, Paris 1960.
- IBN IṢḤĀQ(?), *Aḥbār al-Yaman wa-aṣ'āru-hā wa-ansābu-hā*, a cura di Zayn al-Ābidīn al-Mūsāwī, Dā'irat al-Ma'ārif, Hyderabad 1928; trad. ingl. E.W. Crosby, *The History, Poetry and Genealogy of the Yemen*, Gorgias Press, Piscataway, NJ 2013.
- IBN MANZŪR, *Lisān al-'Arab*, a cura di 'Āmir Aḥmad Ḥaydar, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Bayrūt 2009.
- JUNG, C.G., KERÉNYI, K., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.
- LAMMENS, H., *Le berceau de l'Islam. L'Arabie Occidentale à la veille de l'hégire*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1914.
- LANE, W., *An Arabic-English Lexicon*, Williams & Norgate, London 1863.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958; trad. it. P. Caruso, *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966.
- LOWIE, R.H., *Social Organization*, Rinehart & Co., New York 1948.
- MONTGOMERY, J.A., *Arabia and the Bible*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1934.
- NORRIS, H.T., *Fables and Legends in pre-Islamic and Early Islamic Times*, in A.F.L. BEESTON *et al.* (a cura di), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

- PROPP, V.J., *Morfologija skazki*, Academia, Leningrad 1928; trad. it. G.L. Bravo, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1966.
- PROPP, V.J., *Transformacija volšebnyx skazok*, in «Poëtika», n. 4, 1928; trad. it. G.L. Bravo, *La trasformazione delle favole di magia*, in Tz. TODOROV (a cura di) *Théorie de la littérature*, Éditions du Seuil, Paris 1965; trad. it. G.L. Bravo et al., *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico*, Einaudi, Torino 1968.
- PROPP, V.J., *Istoričeskie korni volšebnoi skazki*, Leningradskij Universitet, Leningrad 1946; trad. it. C. Coisson, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Einaudi, Torino 1949.
- ROBERTSON SMITH, W., *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions*, Black, Edinburgh 1889.
- TOTTOLI, R., *Origin and Use of the Term Isrā'iliyyāt in Muslim Literature*, in «Arabica», n. 46, 1996.
- WHEELER, B., *Mecca and Eden: Ritual, Relics, and Territory in Islam*, The University of Chicago Press, Chicago 2006.

RUBETTINO

RUBETTINO

La strumentalizzazione politica dell'architettura e degli spazi urbani nell'India del BJP

1. Introduzione

Non si è probabilmente lontani dal vero nell'affermare che la trasformazione delle città indiane in questo primo quarto di secolo ha assunto una valenza politica e che questa è strettamente correlata all'ascesa del *Bharatiya Janata Party* (BJP), il partito della destra fondamentalista indù che governa l'India dal 2014. I fattori politici sono una delle componenti delle trasformazioni urbane in India, le quali, come nella gran parte del mondo, continuano a essere correlate anche alle grandi migrazioni interne e al fatto che le grandi città rappresentano i principali poli di attrazione.

Se a partire almeno dalla fine degli anni '90 le aree rurali e i piccoli centri urbani dell'India hanno acquistato peso politico, testimoniato dalla crescita dei partiti a base locale, regionale e rurale¹, nello stesso periodo le grandi aree urbane dell'India sono diventate il fulcro dell'elaborazione

¹ Per una ricostruzione storica dei fattori che hanno portato all'affermazione dei partiti a base locale che fotografa il fenomeno al suo esordio, S. PAI, *Regional Parties and the Emerging Pattern of Politics in India*, in «The Indian Journal of Political Science», n. 3, luglio-settembre 1990, pp. 393-415.

Il tema dell'emergere e del rafforzarsi dei partiti a base locale, così come diversi altri temi salienti di questo saggio, sono stati trattati da una vastissima pubblicistica, che è impossibile elencare nella sua totalità. Per questo argomento, come per altri a seguire, si riporterà quindi una selezione di quelle che si possono considerare le pubblicazioni più significative, in alcuni casi di carattere accademico, in altri di carattere giornalistico. Sul tema specifico, R. DIWAKAR, *Party Aggregation in India: A State Level Analysis*, in «Party Politics», 4 febbraio 2010, pp. 477-496; ID., *Party System in India*, Oxford University Press, New Delhi 2017; K.K. KAILASH, *State Level Coalition Governments and Federal Calculations: Is State Politics and Autonomous Domain?*, in Occasional Paper, Center for Advanced Studies, Department of Politics & Public Administration, University of Pune, marzo 2010; ID., *Regional Parties in the 16th Lok Sabha Elections: Who Survived and Why?*, in «Economic and Political Weekly», vol. 49, n. 39, 27 settembre 2014, pp. 64-71; L. TILLIN, *Remapping India. New States and Their Political Origins*, Oxford University Press, Oxford,

politica, in particolare per quanto riguarda l'espansione del BJP. Questo per varie ragioni: la prima è senz'altro rappresentata dal fatto che le metropoli hanno rappresentato i principali bacini di voti, oltre a essere, per ovvie ragioni, centri di potere storici e consolidati. Accanto alla capitale politica e a quella economica (Mumbai) e alle principali città indiane, sono parte di questi processi le capitali degli Stati dell'Unione, così come i principali centri distrettuali e tutte le città che, per diversi fattori, da quelli economici, a quelli storico-culturali o geopolitici, rivestono una qualche importanza. La seconda ragione è che, nonostante il crescente peso politico assunto dalle classi e dalle caste subalterne, la classe media urbana continua a rappresentare il principale obiettivo della creazione del consenso e delle politiche elettorali.

Non solo, ma le grandi città, in India, negli ultimi venti o trent'anni sono diventate centri di sperimentazione, dei veri e propri laboratori politici. E siccome questo arco di tempo coincide anche con il periodo di massima espansione del BJP e della destra indù, la sperimentazione si identifica pressoché totalmente con i progetti politici del *Sang Parivar*, l'insieme delle organizzazioni che compongono la destra fondamentalista indù.

Quella che possiamo definire come la politicizzazione della città indiana riflette le dinamiche egemoniche messe in atto dalla maggioranza indù nei confronti delle minoranze, in particolare dell'estesa minoranza musulmana. La contrapposizione maggioranza/minoranza si esprime sia sul piano intercomunitario, sia su quello politico, nei termini di una contrapposizione tra la componente politica maggioritaria, dal carattere fortemente confessionale da un lato e, dall'altro, le minoranze e il tradizionale laicismo della democrazia indiana, oggi reso minoritario dalla sempre più profonda crisi politica del partito che ne è stato fautore e portatore, il partito del Congresso. Siccome le città rappresentano luoghi di commistione, in cui persone di fede diversa e con retaggi culturali diversi sono costrette a condividere gli stessi spazi, è soprattutto nelle città che si manifestano conflitti e scontri.

Interessante inoltre notare come l'affermazione del BJP e in generale della destra indù nei suoi lati più antidemocratici si esprima anche attraverso un uso politico dell'urbanistica e dell'architettura, simile a quello messo in atto dai regimi autoritari e totalitari, in particolare dal nazifascismo.

New York 2013; A. WYATT, *Small parties and the federal structure of the Indian state*, in «Contemporary South Asia», vol. 27, n. 1, 2019, pp. 66-72.

Quando si tratta quindi l'argomento della trasformazione delle città in India non si può prescindere dalla questione musulmana, che percorre trasversalmente, anche se con diversa intensità, pressoché ogni ambito della vita del Paese, non solo quello politico. Non è possibile comprendere l'evoluzione urbana dell'India senza tenere conto dell'apporto della comunità musulmana e dei regnanti musulmani, fossero essi sovrani locali o imperiali, nell'influenzare la nascita della città moderna in questo Paese.

È proprio quella parte dell'identità musulmana che trova la sua espressione nell'architettura a essere attualmente sotto attacco: questo saggio si focalizza su tre casi emblematici, Ayodhya, Varanasi e Mathura e le rispettive importanti moschee, ma il problema riguarda molte altre città, grandi e piccole, e la stessa capitale.

2. *L'influenza musulmana e l'urbanizzazione dell'India precoloniale*

Secondo Laurent Gayer e Christophe Jaffrelot, la città occupa una posizione centrale nella storia dei musulmani indiani e, al tempo stesso, questi hanno influenzato le forme di urbanizzazione in India². Fin dalle prime fasi della formazione e del consolidamento dei centri di potere indo-islamici, intorno al XII secolo, i musulmani si sono trovati a vivere a stretto contatto con una componente maggioritaria indù, in un contesto di continua interazione, che ha dato vita a una «cultura composita»: la città è diventata per secoli il punto di contatto tra le due comunità³.

Contrariamente alla convinzione a lungo prevalente, secondo la quale la modernizzazione urbana in India sarebbe frutto della colonizzazione, la fioritura delle città sarebbe piuttosto da ricondurre al processo di espansione dei potentati musulmani, tra il sultanato di Delhi (1206-1526) e l'impero moghul (1526-1857), passando attraverso principati musulmani di minori dimensioni e più localizzati, come i sultanati del Deccan. Le città, che erano al tempo stesso centri politici e poli culturali ed economici, dovevano riflettere nella loro bellezza, vitalità sociale e culturale e nella perfezione organizzativa degli spazi, la grandiosità del potere politico. Durante il periodo moghul le città indiane non solo rivaleggiavano con i grandi centri urbani dei luoghi da cui gli imperatori traevano le loro ori-

² L. GAYER, C. JAFFRELOT, *Introduction: Muslims of the Indian City. From Centrality to Marginality*, in Id. (a cura di), *Muslims in Indian Cities. Trajectories of Marginalisation*, Columbia University Press, New York 2012, p. 13.

³ *Ibidem*.

gini o da cui derivavano i loro influssi culturali, in Asia centrale e in Iran, ma divennero anche luoghi di sperimentazione urbanistica. Alle esigenze funzionali si aggiungeva la necessità di creare luoghi dal forte impatto simbolico, che trovava espressione nella realizzazione di città ideali, che potevano essere parti di centri più estesi, come nel caso di Shahjahanabad, oppure a sé stanti, come nel caso di Fatehpur Sikri o di Mandu, solo per citare le più favolose: luoghi in cui la funzione politica e amministrativa della città si affievolisce fino a scomparire quasi del tutto, per lasciare spazio a simboli e armonie volti a creare una perfetta sintesi tra terreno e ultraterreno, attraverso l'utilizzo di elementi stilistici di entrambe le tradizioni architettoniche, indù e musulmana.

Oltre alla commistione di stili, quello che possiamo definire sincretismo architettonico si basava sull'utilizzo combinato anche delle tecniche di entrambe le tradizioni, per cui le residenze, le fortezze e le moschee erano costruite secondo i principi del *vastu shastra*, gli antichi trattati dell'architettura indù, fondata su simmetrie, proporzioni e orientamenti astrologici⁴, a cui si associava l'utilizzo rigoroso del calcolo e la ricerca di proporzioni e simmetrie, tipici della tradizione architettonica musulmana.

Il fatto che i regnanti musulmani, si trattasse di imperatori, oppure nobili di rango inferiore, come *nawab* o *nizam*, abbiano dedicato grandi risorse all'urbanizzazione dell'India è dimostrato dall'apparente paradosso per cui oggi, da nord a sud, le testimonianze delle antiche città sono rappresentate soprattutto da ciò che resta del patrimonio architettonico e monumentale musulmano. Basti pensare al potere evocativo del Taj Mahal, divenuto l'emblema dell'India quasi per definizione, o a quello dei fastosi palazzi dei maharaja del Rajasthan, che restano come vestigia isolate in città dall'impianto molto diverso da quello originario. Ma se prendiamo invece ad esempio la capitale, qui l'impronta urbanistica che ha portato alla realizzazione delle sette città che restano tuttora inglobate nell'impianto urbanistico di Delhi rappresenta una delle massime espressioni della pianificazione edilizia musulmana in India, e probabilmente non solo.

La commistione estetico-artistica tra tradizioni architettoniche e relative maestranze è un aspetto di un sincretismo diffuso su più livelli, che andavano dalla condivisione di esperienze religiose e mistiche tra indù e musulmani, alla collaborazione in campo militare e amministrativo, per cui si trovavano militari musulmani negli eserciti *rajput* o amministratori indù nelle corti musulmane e viceversa. È importante sottolineare che nel periodo precoloniale i principi indiani, che fossero indù o musulmani,

⁴ Sull'utilizzo del *vastu shastra* nell'architettura islamica dell'India, *ivi*, p. 17.

erano soliti patrocinarne con laute donazioni indifferentemente templi o moschee, perché ciò che contava, al di là della religione praticata dal sovrano, erano i rapporti politici con le comunità che si identificavano in quella religione, sul cui favore dipendeva l'esistenza del regno. Le differenze religiose dei sovrani non rappresentavano un elemento di conflitto, in quanto prevalevano le affinità negli stili di vita, nell'estetica, in elementi culturali comuni.

Al mecenatismo dei ricchi regnanti musulmani che, per mantenere la pace sociale nei loro territori e talvolta in quelli limitrofi, finanziavano la costruzione di templi ed edifici religiosi indù, faceva da contraltare quello di facoltose famiglie *rajput*, come i Sindia o gli Hoilkar, che effettuavano donazioni a importanti confraternite *sufi*. Potremmo andare avanti citando decine di esempi di quella che Christopher Bayly definisce «simbiosi» fra indù e musulmani, pressoché in tutti gli ambiti della vita religiosa, culturale, economica e sociale dell'India a cavallo tra il XVII e la prima metà del XIX secolo⁵. Secondo Gayer e Jaffrelot, questo equilibrio avrebbe cominciato a infrangersi all'inizio del XX secolo, mentre a mio avviso la convivenza tra indù e musulmani ha cominciato a deteriorarsi, nei contesti urbani, in una fase molto antecedente, almeno intorno alla metà dell'Ottocento anche, ma non solo, a causa delle politiche divisive messe in atto dai colonizzatori britannici⁶. La questione di Ayodhya, le cui origini risalgono alla prima metà dell'Ottocento, ci fornisce una conferma rispetto a questa datazione dei primi conflitti intercomunitari.

3. *Le origini del comunitarismo*

L'equilibrio tra indù e musulmani è stato progressivamente compromesso a causa dell'evoluzione di due fenomeni: il graduale decentramento del potere moghul e la crisi di quella che Bayly definisce «warrior society», ovvero la società (e la cultura) guerresca che è andata formandosi a seguito della nascita e del radicamento degli Stati principeschi, indù e musulmani. Bayly non nega l'esistenza di frizioni e persino di scontri tra indù e musulmani nel periodo precoloniale o nelle prime fasi della colonizzazione, ma ricollega questi fenomeni a fattori economici e sociali

⁵ C.A. BAYLY, *The Pre-History of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860*, in «Modern Asian Studies», vol. 19, n. 2, 1985, pp. 177-203.

⁶ G. PANDEY, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Oxford University Press, Delhi 1990.

determinati, per esempio, da cambiamenti nella distribuzione delle terre, o dal trasferimento di funzioni amministrative o economiche da alcuni gruppi ad altri, ovvero da processi che hanno determinato il trasferimento di interessi e privilegi da alcune componenti sociali (classi, caste, maestranze) ad altre. Questa spiegazione sembra confermare il fatto che a monte dei conflitti intercomunitari sussistono sempre fattori di carattere economico e sociale⁷.

Parallelamente ai fattori economico-sociali, l'intensificazione e, soprattutto, la strutturazione dei conflitti intercomunitari come elemento caratterizzante della competizione e della contrapposizione politica in India derivano anche dalla progressiva identificazione di gruppi sociali con simboli religiosi. Dal momento in cui la coscienza di classe, in India, in passato ha stentato ad affermarsi, «i processi di identificazione e di aggregazione si basavano su altri elementi: la religione, la casta, il gruppo etnico, la setta, l'appartenenza a una certa regione o provincia, la lingua e così via»⁸. La comunità ha prevalso sulla classe. Esistono quindi forti elementi endogeni alla base del comunitarismo indiano. Secondo la visione di Bayly, non si può attribuire solamente alla colonizzazione la responsabilità dell'introduzione del comunitarismo in India, come invece tende a fare la maggior parte degli studiosi. I colonizzatori, attraverso la ben nota politica del *divide and rule*, hanno intenzionalmente favorito o provocato su vasta scala quel trasferimento di interessi e privilegi di cui sopra, sfruttando a loro vantaggio le fratture e le divisioni che ne scaturivano. Piuttosto che essere la causa scatenante dei conflitti intercomunitari, la colonizzazione ha facilitato e accelerato i processi che hanno favorito il comunitarismo.

A metà Ottocento i centri urbani dell'India sono stati investiti da importanti cambiamenti, indotti da molteplici fattori: *in primis*, il declino delle istituzioni cittadine indo-islamiche e del ruolo del sovrano come garante dell'equità sociale ha esasperato le tensioni tra interessi economici e gruppi sociali. È in questo periodo che le città indiane si sono caratterizzate come luoghi di scontro tra comunità e segmenti della società. A questo si aggiungono altri fattori, come l'importante incremento demografico del

⁷ M. CASOLARI, *La religione come pretesto. Le cause economiche, sociali e politiche delle guerre e dei conflitti nel subcontinente indiano*, in «Ricognizioni. Rivista di lingue, culture e letterature moderne», vol. VI, n. 12, 2019, pp. 143-165. Una lucida ricostruzione delle cause socio-economiche di uno dei più gravi scontri intercomunitari della storia recente, ovvero del grande pogrom antimusulmano avvenuto ad Ahmedabad nel 2002 è quella di H. SPODEK nell'articolo intitolato *In the Hidutva Laboratory: Pogroms and Politics in Gujarat, 2002*, in «Modern Asian Studies», vol. 44, n. 2, 2010, pp. 349-399.

⁸ M. CASOLARI, *La religione come pretesto*, cit., p. 145.

periodo, il declino di alcuni settori produttivi nei contesti urbani, come l'artigianato, e l'ascesa di altri, come quello della produzione di alcol o di olio e, su tutto, la sovrainposizione del sistema economico e del crescente controllo politico e sociale britannico, accompagnato da un sistema fiscale sempre più efficiente e oppressivo⁹.

I contesti urbani sono stati i luoghi in cui si sono concentrate le maggiori frizioni tra indù e musulmani, in relazione alla ripartizione degli spazi dei rispettivi luoghi di culto e dello svolgimento delle processioni in occasione delle festività religiose. Incidenti legati a queste dinamiche si sono registrati fin dal diciottesimo secolo, ma mentre nel primo periodo coloniale le controversie a sfondo religioso trovavano risposta in soluzioni di buon senso, suggerite o imposte dai funzionari amministrativi e giuridici, indù e musulmani, degli Stati nativi, a seguito della progressiva sostituzione di queste figure da parte di magistrati e tribunali europei, le dispute interreligiose sono state affrontate riducendo il potere degli amministratori nativi, in funzione di uno sbilanciamento nel riconoscimento dei diritti dell'una o dell'altra comunità, a seconda dei luoghi o delle circostanze. Assennatezza e tolleranza reciproca sono stati sostituiti da rigidi criteri di equità giuridica, che hanno finito per tradursi nell'istituzione di una sorta di legge del più forte, dove quest'ultimo era rappresentato dalla comunità numericamente preponderante, indù o musulmana, in relazione al contesto e al momento in cui si verificavano controversie o scontri¹⁰. Questo modo di amministrare la giustizia, inoltre, offriva ai funzionari britannici della Compagnia delle Indie il pretesto per spodestare gradualmente i regnanti locali, prima dalle loro funzioni giuridiche, poi da quelle politiche, con la scusa del mantenimento dell'ordine pubblico.

4. *Ayodhya, o la creazione del mito*

Tra la prima metà dell'Ottocento e il 1856 ad Ayodhya si è verificato proprio qualcosa di molto simile a quanto appena descritto. Non si può trattare l'argomento della trasformazione delle città indiane a fini politici senza fare almeno un breve riferimento alla vicenda di Ayodhya, poiché quanto accaduto in questa città è divenuto un paradigma utilizzato in

⁹ C.A. BAYLY, *Rulers, Townsmen and Bazaars. North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1880*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 303-345.

¹⁰ *Ivi*, pp. 335-342.

tempi più recenti dalle forze della destra indù che attualmente governano l'India.

Non è necessario entrare nei dettagli di fatti ampiamente risaputi, culminati nella demolizione della *Babri Masjid*¹¹, il 6 dicembre 1992 ad opera di una folla di militanti del *Sangh Parivar*. Per la ricostruzione dei fatti ci si può affidare alla vasta pubblicistica esistente¹², mentre è utile soffermarsi brevemente sulle premesse di quegli avvenimenti, risalendo agli albori della questione di Ayodhya.

In questa città a due anime, Ayodhya abitata in maggioranza da indù e Faizabad, da sempre abitata da una popolazione prevalentemente musulmana, le due comunità avevano vissuto sostanzialmente in pace fino al 1838, anno in cui Robert Montgomery Martin, «viaggiatore e scrittore irlandese, appassionato di naturalismo esotico, studioso di materie coloniali» e membro della East India Society, aveva pubblicato un libro intitolato *History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India*¹³, in cui scriveva che ad Ayodhya erano esistiti antichi templi fatti distruggere dall'imperatore

¹¹ La Babri Masjid è la moschea che Babur, capostipite della dinastia moghul, avrebbe fatto erigere nel 1528, probabilmente per celebrare la vittoria nella campagna che aveva portato alla conquista di Delhi nel 1526, ponendo così le basi per quello che sarebbe divenuto un grande impero.

¹² La letteratura sulla demolizione della moschea di Ayodhya è veramente vastissima, impossibile fornire un elenco al tempo stesso esaustivo e concentrato sulle pubblicazioni di alto livello. Si possono pertanto indicare due testi fondamentali per conoscere quei fatti e per comprendere gli aspetti ideologici e sociali che hanno contribuito a determinare i fatti. Il primo è un classico, T. BASU, P. DATTA, S. SARKAR, T. SARKAR, S. SEN, *Khaki Short and Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*, Orient Longman, Hyderabad 1993: un volumetto minuscolo ma molto concentrato e dettagliato, pubblicato all'indomani della demolizione della moschea da un gruppo di eminenti intellettuali indiani laici. L'altro testo, *Ayodhya 6 December 1992* (Penguin Books, London 2006), è opera dell'allora Primo ministro indiano Narasimha Rao, il quale aveva posto la condizione che il libro venisse pubblicato dopo la sua morte, avvenuta nel 2004. Questa volontà era molto probabilmente dovuta al carattere controverso del volume che, oltre a fornire una ricostruzione dettagliata dei fatti e dei retroscena, rappresenta un tentativo di sollevare il governo di Narasimha Rao dalle responsabilità per non essere riuscito a evitare la demolizione della moschea e i disordini che sono seguiti. Quello dell'inefficienza del governo centrale nel prevenire il peggio è un argomento che ha suscitato un acceso dibattito in India, nel corso del quale si è arrivati persino a ipotizzare una connivenza tra il Primo ministro e i fanatici indù responsabili degli accadimenti. La scelta di Narasimha Rao di pubblicare un volume postumo può essere motivata dalla volontà di non dover affrontare ulteriori polemiche.

¹³ M. CASOLARI, *La religione come pretesto*, cit., pp. 149-152. Le informazioni riportate provengono da P.A. LA VENA, *Ayodhya: origine, evoluzione e strumentalizzazione del mito del Janmasthan*, tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, AA 2016-2017, pp. 27-30.

Aurangzeb. Nessun autorevole testimone dell'epoca, però, ha fatto mai riferimento all'esistenza di templi all'interno dell'area su cui sorgeva la moschea. Secondo Montgomery Martin, inoltre, nel 775 a.C. un sovrano di nome Rama avrebbe regnato ad Ayodhya. In questo modo si dava corpo alla leggenda del *Rāmāyana*, secondo la quale il dio Rama aveva regnato su una città chiamata Ayodhya. Secondo l'autore, Rama sarebbe stato semplicemente il nome di un uomo, mentre secondo l'ortodossia indù sarebbe stato il dio in persona. Se fino a quel momento il rapporto tra il dio Rama e Ayodhya non aveva mai rappresentato una questione rilevante, la pubblicazione del testo di Montgomery Martin ha dato legittimità e veridicità al mito.

Pochi anni dopo, tra il 1853 e il 1855, ad Ayodhya si sono scatenati i primi scontri su vasta scala tra indù e musulmani. Ayodhya si trovava nello Stato dell'Awadh (o Oudh), uno dei più grandi e floridi stati principeschi dell'India, grazie alla produzione di cotone, un bene particolarmente ambito dalla produzione tessile della recente rivoluzione industriale inglese. I britannici avevano tentato con ogni mezzo di ottenere la sottomissione del *nawab* e la cessione dei suoi territori alla Compagnia delle Indie, fino ad arrivare a opprimere di tasse lo Stato e a confiscarne i territori ogni volta che il sovrano mancava di pagarle, erodendo quindi progressivamente l'estensione dello Stato¹⁴.

Il caso di Faizabad/Ayodhya è un esempio tipico di quanto descritto da Bayly in merito al progressivo passaggio dell'amministrazione della giustizia e delle dispute dai sovrani e dai loro funzionari ai tribunali e ai giudici. Nel caso specifico di Ayodhya, la Compagnia delle Indie operò attivamente per trasferire in modo crescente il potere politico e l'autorità giuridica dalle mani del *nawab*, Wajid Ali, a quelle del proprio residente, con la scusa che il sovrano non era in grado di mantenere l'ordine pubblico, cercando in tutti i modi il pretesto per anettere lo Stato, cosa che accadde proprio a seguito degli scontri del 1853-1855, causati proprio da una disputa tra indù e musulmani circa l'utilizzo degli spazi nell'area circostante la moschea. L'Awadh fu l'ultimo Stato nativo a essere annesso ai possedimenti della Compagnia, nel 1856, l'anno successivo esplose la Mutiny¹⁵: secondo Bayly l'annessione dello Stato dell'Awadh rappresentò proprio una delle cause scatenanti della grande rivolta¹⁶.

¹⁴ M. CASOLARI, *La religione come pretesto*, cit., pp. 149-152.

¹⁵ Per una ricostruzione dettagliata del ruolo rivestito dalla Compagnia delle Indie nello Stato dell'Awadh e delle radici storiche della questione di Ayodhya si veda P.A. LA VENA, *op. cit.*

¹⁶ C.A. BAYLY, *Rulers, Townsmen and Bazaars*, cit., p. 1.

Qualche anno dopo, nel 1860, fu Patrick Carnegy, un funzionario del Bengal Civil Service di stanza a Faizabad, nella sua opera *A Historical Sketch of Tahsil Fyzabad*¹⁷, ad aggiungere un elemento decisivo alla narrazione di Montgomery Martin, ovvero il mito secondo il quale il *Janmasthan* del dio Rama, il luogo esatto in cui la divinità sarebbe nata, si sarebbe trovato proprio nell'area in cui sorgeva la moschea. A comprovare questa teoria erano le colonne della moschea, le quali sarebbero appartenute a un preesistente tempio indù, distrutto per costruirvi sopra il nuovo edificio: Carnegy attribuiva senza esitazioni non solo a Babur, ma anche ad Aurangzeb e ad altri regnanti musulmani la costruzione di moschee sul sito del *Janmasthan* affermando che in questo modo si voleva imporre l'Islam ai non musulmani¹⁸. La controversia è proseguita, per sfociare negli scontri del 1934 e nei disordini del 1949 e per dare seguito a una diatriba durata decenni, per culminare nella demolizione del 1992.

Con la leggenda di Ayodhya e del *Ramjambhoomi* sono stati gettati i semi dei più incendiari e violenti conflitti politici dell'India contemporanea.

5. Oltre Ayodhya: Vishwanath, Krishna e i rispettivi Janmasthan

Il caso di Ayodhya ha rappresentato un paradigma, applicato ad altri importanti centri urbani in cui esistono o si presume che esistano rilevanti edifici religiosi indù. Questo processo è andato di pari passo con il progressivo rafforzamento politico della destra indù. Per descrivere entrambi i fenomeni, dobbiamo fare un salto temporale di oltre vent'anni, considerando il 1992, come uno spartiacque nell'avanzata del BJP e delle forze del *Sangh Parivar*. La demolizione della moschea di Ayodhya è stata preceduta da una campagna durata oltre un anno, che è culminata in un *rath yatra*, un'enorme marcia di oltre 10.000 chilometri organizzata dall'allora presidente del BJP, Lal Krishna Advani, e in cui ha preso parte attiva lo stesso Modi. Il percorso andava da Somnath, in Gujarat, ad Ayodhya, con l'obiettivo di ottenere un sostegno di massa contro lo «pseudo-laicismo» di tutti i partiti che non fossero il BJP e di raggiungere Ayodhya per demolire la *Babri Masjid* e iniziare la costruzione di un tempio indù sul sito. Si trattava di un'iniziativa dagli evidenti scopi elettorali,

¹⁷ P. CARNEGIE, *A Historical Sketch of Tehsil Fyzabad, including the former capitals, Ajúdhíá and Fyzabád, Allahabad*, 1870.

¹⁸ Non a caso questo testo è *particolarmente* apprezzato da parte del *Sangh Parivar*. P.A. LA VENA, *op. cit.*, pp. 30-32.

che effettivamente ha dato risultati notevoli nel breve e medio termine, visto che il BJP ha ottenuto la sua prima vittoria pochi anni dopo, nel 1998¹⁹. Da quel momento, si è assistito a una forte radicalizzazione nel linguaggio e nella politica del BJP e delle formazioni della destra fondamentalista indù, che ha cominciato a ritenere di poter applicare il «modello» Ayodhya ad altri contesti. Già dalla prima metà degli anni '90 il *Sangh Parivar* ha elaborato un discorso propagandistico fortemente incentrato su alcuni siti di particolare rilevanza simbolica come spazi di identificazione politica e di mobilitazione. Non poteva rimanere estranea a questo processo Varanasi, la città sacra dell'induismo, il luogo più carico di simboli, di significati, di storia, di tradizione, alla base dell'identità indù, proprio perché Varanasi non poteva rimanere estranea al discorso politico fortemente identitario della destra indù, che ha cominciato a coinvolgere questa città almeno dagli inizi degli anni 2000²⁰. In quel periodo cominciava a vacillare la convinzione diffusa secondo la quale Varanasi sarebbe stata un esempio di pacifica convivenza tra indù e musulmani. La città era invece interessata da ricorrenti scontri intercomunitari e percorsa da tensioni latenti tali da indurre le autorità cittadine a imporre il coprifuoco a scopo preventivo in occasione delle rispettive festività religiose. Inoltre Varanasi cominciava ad affermarsi come uno dei principali centri di elaborazione ideologica dell'*Hindutva*, non solo in nome della sua sacralità millenaria e del fatto di essere la culla della filosofia e della religione induista, ma anche per la presenza di un centro di elaborazione culturale come la Benares Hindu University (BHU), di primaria importanza per lo studio e la conservazione della tradizione induista e la diffusione dei valori a essa collegati, sia sul piano filosofico-religioso e culturale, sia sul piano politico. La BHU aveva infatti rivestito anche un importante ruolo nella fase di consolidamento del fondamentalismo indù. Nel 2000 la ricostruzione del tempio di Vishwanath era entrata a pieno titolo nell'agenda politica del *Sangh Parivar*, così come appare evidente dalle parole di un militante

In Kashi the Ganga is known as uttaravahini because it flows from south to north. Assi is in the south of the city. From here our movement will go north. It will finish in the reconstruction of the Kashi Vishwanath mandir²¹.

¹⁹ M. CASOLARI, *La religione come pretesto*, cit., pp. 151-152. Per quanto riguarda le fasi che hanno preceduto il *rathayatra*, P.A. LA VENA, *op. cit.*, pp. 8-9.

²⁰ M. CASOLARI, *Role of Benares in Constructing Hindu Political Identity*, in «Economic and Political Weekly», vol. 37, n. 15, 13 aprile 2002, pp. 1413-1420.

²¹ S. VARADARAJAN, *Voices from Banaras: From Water to Mandir Flows the Protest*, in «The Times of India», 23 febbraio 2000.

Come ad Ayodhya, anche a Varanasi la questione aveva radici antiche, che risalivano all'epoca coloniale ed era stata il frutto di una visione orientalistica che aveva trovato in India un terreno particolarmente fertile.

A metà Ottocento, il reverendo Matthew A. Sherring nel suo *The Sacred City of the Hindus*²² risvegliava una vecchia questione, ovvero quella dell'esistenza di un tempio dedicato a Shiva nell'area in cui sorge la moschea di Aurangzeb, che Sherring cita, secondo la denominazione in uso all'epoca, come *Alamgiri Masjid*, da 'Ālamgīr, il «conquistatore», pseudonimo dell'imperatore Aurangzeb. Sherring ci ha lasciato una dettagliata descrizione del patrimonio monumentale di Varanasi, dando ampio credito alla teoria, ancora da dimostrare nella sua esattezza, secondo la quale si debba attribuire ai conquistatori e ai regnanti musulmani la distruzione di edifici indù. Rispetto alla moschea di Aurangzeb, oggi conosciuta con la denominazione corretta di *Gyanvapi Masjid*, Sherring scrive che sarebbe stata costruita su un preesistente tempio indù dedicato a «*Kirrti Bisheswar*», fatto radere al suolo dall'imperatore per erigere la moschea. Sherring descrive anche in maniera particolareggiata quali parti del tempio sarebbero poi state incorporate nella *Gyanvapi Masjid*, affermando che questa sarebbe stata composta da frammenti di colonne, fregi e pilastri e parti di strutture del tempio. Quest'ultimo viene indicato da Sherring indifferentemente come dedicato a «*Kirrti Bisheswar*» o «*Ād- Bisheswar*», ovvero a Vishweshwar, una delle denominazioni del dio Shiva, e coincide con quello che oggi è noto come *Kashi Vishwanath Mandir*²³.

In realtà è noto che il tempio di *Vishwanath* è stato ricostruito varie volte, una nel 1575²⁴ o nel 1585²⁵, grazie a una donazione da parte dell'imperatore Akbar. Secondo la ricostruzione di Sherring, il tempio

²² M.A. SHERRING, *The Sacred City of the Hindus: An Account of Benares in Ancient and Modern Times*, Trübner & Co, London 1868, pp. 312-321. Sherring era un missionario protestante dislocato a Varanasi che, accanto al suo lavoro di evangelizzazione si dedicava a studiare la storia e il patrimonio artistico non solo della città, sulla quale ha pubblicato altri due testi e ha rilasciato una conferenza ma sullo Stato di Oudh e sull'India del nord. Si è occupato anche di Fyzabad in *Journal of Missionary Tours to Fyzabad in Oude, and Singrowlee in the Mirzapore District, North West Provinces, India, During the Winter 1861-1862*, Orphan School Press, Mirzapore 1862.

²³ Fra le tre denominazioni storiche della città, «Kashi», la luminosa, rispetto a Benares o alla stessa Varanasi, è la più antica, originaria, ed è quella più gradita agli indù tradizionalisti e osservanti e alla destra fondamentalista.

²⁴ L.P. VIDYARTI, M. JHA, B. SARASWATI, *The Sacred Complex of Kashi – A Microcosm of Indian Civilisation*, Concept Publishing Company, New Delhi 1979 (ristampato nel 2005).

²⁵ S.P. UDAYAKUMAR, *Presenting the Past: Anxious History and Ancient Future in Hindutva India*, Praeger Publishers, Westport 2005.

non sarebbe stato più antico di cinque o sei secoli, ma il luogo doveva possedere una grande sacralità, dal momento che continuava ad attirare molti pellegrini. Costoro veneravano una fonte che si trovava sul posto, in quanto soggetti che il missionario definisce genericamente come «*the Mohammedans*» non consentivano agli indù di esporre immagini votive e aggiunge che probabilmente quello era il luogo dove anticamente sorgeva il tempio²⁶. Forse Sherring si riferiva al pozzo denominato *Gyanvapi*, o fonte della saggezza, da cui la moschea ha tratto il proprio nome. Si dice che all'interno del pozzo fosse stato nascosto il *vyotirlingam*²⁷ in epoca moghul, per proteggerlo da eventuali distruzioni. Sherring ribadisce il fatto che Aurangzeb avrebbe fatto costruire la moschea su un tempio, ma esclude che si potesse trattare dell'originale antico tempio di «*Bisheswar*», in quanto quest'ultimo non era abbastanza antico²⁸. Pertanto neppure il resoconto di Sherring riporta la presenza di un tempio particolarmente antico nell'area.

Analogamente a quanto accaduto nel caso di Ayodhya, la testimonianza di Sherring ha dato vita a una questione che si può definire secolare e che è stata ripresa in maniera sempre più virulenta da quando il BJP è salito al potere nel 1998 e, soprattutto, da quando si è consolidato alla guida dell'India nel 2014. Più di altri, Narendra Modi ha fatto della ricostruzione del tempio di *Vishwanath* una sua missione. La cosa più interessante è che la narrativa politica del *Sangh Parivar* fa propria, senza alcuna esitazione o senso critico, la narrativa coloniale e orientalista.

Anche il tempio di Vishwanath, come quello di Rama ad Ayodhya, è legato a un mito delle origini: secondo la leggenda, nell'area dove avrebbe dovuto sorgere il tempio originario si sarebbe consumata una lotta tra Brahma e Vishnu per il predominio sul mondo. Non trovando un accordo, le due divinità chiesero a Shiva di fungere da arbitro: questi decise di scagliare il *vyotirlingam*, stabilendo che chi, fra i due contendenti, fosse riuscito a raggiungere la fine della colonna di luce sarebbe stato il vincitore. I due

²⁶ M.A. SHERRING, *The Sacred City of the Hindus*, cit., p. 313. Probabilmente l'autore ignorava il fatto che nei templi di Shiva spesso non appaiono le *murti*, le immagini sacre delle divinità, ma il semplice *lingam*, il fallo, simbolo del dio.

²⁷ Il termine *vyotirlingam* unisce le parole *vyotir*, luce e *lingam* e definisce la forma di Shiva come colonna di luce, rappresentazione della suprema forza creatrice del dio, completamente privo di forma. Shiva è la divinità aniconica per eccellenza. In India si contano 64 *vyotirlingam* associati ad altrettanti templi, dodici di questi sono considerati i più sacri e potenti: tra di essi, quello di Varanasi è uno dei più importanti. In questi templi, secondo la tradizione, Shiva apparirebbe in forma di colonna di luce.

²⁸ M.A. SHERRING, *The Sacred City of the Hindus*, cit., p. 316.

ignoravano il fatto che il *yyotirlingam* non ha inizio né fine. Mentre Vishnu ammise la sua sconfitta, Brahma mentì, sostenendo di avere raggiunto l'estremità della colonna di luce. Shiva allora lo punì, stabilendo che a Brahma dovesse spettare una devozione di importanza secondaria da parte dagli uomini²⁹, mentre il luogo della disputa sarebbe stato consacrato a Shiva.

La terza città il cui patrimonio è minacciato dall'*Hindutva* è Mathura, sempre in Uttar Pradesh, roccaforte della destra indù. Rispetto ad Ayodhya e Varanasi, Mathura ha avuto una posizione più defilata nella propaganda del *Sangh Parivar*, anche se la *Shahi Eidgah*, la moschea fatta erigere da Aurangzeb nel 1670, era nel mirino del fondamentalismo indù già all'indomani della demolizione della *Babri Masjid*. Appena sei mesi dopo i fatti di Ayodhya, esponenti di primo piano del BJP e del *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS), l'organizzazione paramilitare che rappresenta l'ala movimentista della destra indù, dichiararono che le prossime a cadere sarebbero state le famose moschee di Varanasi e di Mathura. In quella circostanza, a raffreddare gli animi fu Lal Krishna Advani, allora parlamentare e presidente del BJP, uno dei falchi del partito, il quale affermò che le demolizioni della *Gyanvapi Masjid* e della *Shahi Eidgah* non erano in agenda, ma che non si poteva escludere che un giorno o l'altro lo sarebbero state³⁰. Ciò non significa che da inizio anni '90 ad oggi il *Sangh Parivar* abbia dimenticato questi due monumenti. Probabilmente la posizione di Advani nel 1993 era motivata da una necessità di cautela: la risonanza anche internazionale della vicenda e la grande tensione politica scatenata dalla demolizione della moschea di Ayodhya e dagli incidenti che ne sono seguiti in tutto il Paese avevano compromesso per un certo periodo la popolarità del BJP e delle forze a esso collegate e il controllo da parte delle autorità governative si era fatto più severo. Il momento ideale per riprendere la questione è arrivato: con la seconda vittoria elettorale del BJP nel 2019, la pressione della destra sulle due moschee è diventata sempre più intensa³¹.

²⁹ In effetti, il numero di templi dedicati a Brahma, in India, è decisamente inferiore rispetto a quelli dedicati alle altre due divinità della *trimurti*, la triade composta dalle divinità principali del pantheon induista. Lo si deve forse alla natura più astratta di questa divinità, il cui nome deriva da *Brahman*, il principio universale da cui discende l'universo. Proprio per i suoi risvolti fortemente filosofici, il culto di Brahma si presta meno di altri alla devozione popolare.

³⁰ Y. GHIMIRE, *Shahi Idgah adjacent to Krishna Janmabhoomi Temple at Mathura to be VHP's next target*, in «India Today», 15 giugno 1993.

³¹ Non è possibile sintetizzare in qualche titolo significativo l'enorme quantità di articoli pubblicati sull'argomento a partire soprattutto dalla seconda metà del 2020: ba-

Mathura completa la serie dei tre *janmathan* con il luogo di nascita del dio Krishna, che la tradizione vuole essere in questa città e per l'esattezza proprio dove si trova la *Shahi Eidgah*. A suffragare la tesi dell'esistenza di antichi templi nell'area in cui sorge questa moschea non sono stati i colonizzatori britannici, bensì lo storico ufficiale di Mahmud di Ghazna, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al Jabbaru-l 'Utbi, meglio noto come al-Utbi, e il viaggiatore veneziano Niccolò Manucci, i quali descrivono un tempio magnificente nella città di Mathura³². Come nel caso di Ayodhya e Varanasi, la vulgata vuole che la moschea sia stata fatta erigere da Aurangzeb sulle rovine del tempio indù, distrutto intenzionalmente. Anche in questo caso, non sussistono prove dell'esistenza di edifici importanti preesistenti, sotto o in prossimità di queste moschee.

6. La ricostruzione

Fin dalla campagna elettorale che ha segnato la vittoria del BJP nel 2014, il partito aveva adottato un programma politico fortemente influenzato dal RSS, che si poneva una serie articolata di obiettivi in relazione alla comunità musulmana e ai rapporti tra maggioranza e minoranza: in particolare, nell'agenda politica del BJP, accanto alla volontà di tutelare il patrimonio culturale musulmano e di promuovere la lingua urdu, si metteva in evidenza l'intenzione di abrogare l'articolo 370 della Costituzione, che sanciva l'autonomia dello Stato del Kashmir, e di ricostruire il tempio di Rama ad Ayodhya, sulle rovine della *Babri Masjid*³³. Entrambi questi obiettivi sono stati raggiunti: i lavori di ricostruzione del tempio sono partiti, dopo anni di annunci non realizzati, mentre l'articolo 370 della Costituzione è stato effettivamente abrogato nell'agosto 2019, a seguito della seconda vittoria consecutiva del BJP, avvenuta a fine aprile di quello stesso anno³⁴. Una volta raggiunto il traguardo del consolidamento al potere, il

sta effettuare una ricognizione dei principali organi di stampa e di informazione indiani del periodo per una ricostruzione esaustiva della politica adottata dalla destra indù in relazione ai due monumenti.

³² Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al Jabbaru-l 'Utbi, *Tarikh-i Yamini*: la datazione del testo è incerta, ma dovrebbe collocarsi intorno al 1030; il testo di Manucci. *Storia do Mogor*, anch'esso di datazione incerta, può essere collocato tra il 1698 e il 1699.

³³ M. CASOLARI, *Shifting Balances in India's Foreign Policy: International and Domestic Factors at Stake*, in «Il Politico», n. 1, 2021, pp. 22-23.

³⁴ *Ivi*, pp. 22-25. Per quanto riguarda l'abolizione dell'articolo 370 e le sue ripercussioni non solo sul piano interno, ma anche su quello regionale, visto il suo impatto sui rappor-

partito e le forze che lo hanno sostenuto si sono sentiti sufficientemente sicuri per portare a compimento il progetto, abbozzato all'inizio degli anni '90, di ripetere a Varanasi e a Mathura un'esperienza simile a quella realizzata ad Ayodhya. In questi ultimi anni, si è dato seguito alle intenzioni dichiarate, andando a modificare radicalmente la fisionomia dei siti delle tre città, utilizzando, caso per caso, strategie diverse. Non torneremo sul caso di Ayodhya, di cui si è già accennato e sul quale è stato detto e scritto moltissimo. Gli sviluppi più recenti riguardano invece la realizzazione del cosiddetto *Kashi Vishwanath Corridor* e della *Shahi Eidgah* di Mathura.

Il primo è un progetto fortemente voluto da Narendra Modi, che aveva scelto proprio il collegio elettorale di Varanasi. Lo *yogi* Adityanath, popolare figura di maestro spirituale votato alla politica ed eletto Chief Minister dell'Uttar Pradesh per il BJP nel 2017, è stato uno dei principali sostenitori dell'intento di Modi di realizzare un viale pedonale che congiungesse il tempio di *Vishwanath* al Gange³⁵. L'idea era motivata dal fatto che l'area circostante il tempio, nel cuore di Varanasi, una delle zone più antiche della città, era molto densamente popolata e attraversata da stretti vicoli, che rendevano estremamente disagiata e talvolta persino pericoloso l'accesso al tempio in occasione dei pellegrinaggi, durante le festività in onore di Shiva, quando folle di fedeli si accalcavano in queste stradine anguste, sovraffollate e sporche. In prossimità delle elezioni che dovevano sancire il suo secondo mandato, il Primo ministro era ansioso di applicare alla città sacra la sua concezione di modernità, che consisteva nel cancellare un pezzo dell'antico centro fatto di vecchie case e tempietti consacrati ai culti familiari, alcuni dei quali risalenti al diciottesimo secolo, per rendere agevole il passaggio e l'accesso all'area sacra di pellegrini e visitatori, attraverso una ampia arteria comoda, funzionale e pulita. Fino alla realizzazione del «corridoio», infatti, il tempio era accessibile dal *Vishwanath gali*, un vicolo strettissimo e completamente occupato da negozi e negozietti di ogni sorta che arrivavano fin sulla soglia del tempio. Un luogo dell'importanza del tempio di *Vishwanath* non poteva essere raggiungibile da un simile passaggio.

I residenti, indu e musulmani, molti dei quali vivevano in quella parte di Varanasi da generazioni, in sostanziale armonia, sono stati espropriati

ti con il Pakistan, non è possibile sintetizzare in pochi titoli la vastissima pubblicistica sull'argomento: si rimanda quindi a una rassegna degli articoli pubblicati dai quotidiani indiani del periodo.

³⁵ K. AGARWAL, *In Modi's Varanasi, the Vishwanath Corridor Is Trampling Kashi's Soul*, in «The Wire», 8 marzo 2019.

di case e negozi e risarciti in maniera inadeguata. In totale sono state abbattute circa 300 case e trasferite circa 600 famiglie. L'operazione è stata avviata nel 2018 con la demolizione degli edifici e lo smantellamento di intere aree, mentre la prima pietra delle nuove strutture è stata posta in marzo 2019, in piena campagna elettorale³⁶. L'intervento è stato condotto con estremo efficientismo e si è concluso in poco più di tre anni, in dicembre 2021, ma ha avuto l'effetto inaspettato di provocare malumore anche fra la popolazione indù dell'area, che ha vissuto l'operazione come una violenza. Il cuore di Varanasi è stato sventrato per lasciare spazio a un ampio e moderno viale e a gradinate, il tutto lastricato e illuminato di notte. Le opere hanno riguardato un'area di circa 50.000 mq e hanno ricompreso anche il restauro del tempio e l'ampliamento delle strutture esterne, con la costruzione di un grande recinto con porticati e colonnati. Se prima di questa operazione il tempio di *Vishwanath* era quasi invisibile anche dalle foto aeree, sommerso com'era da altri edifici, ora che è inserito in un complesso che ricorda quello della moschea del sultano Ahmed di Istanbul, risalta notevolmente sul resto della città. La stessa moschea è stata resa molto più visibile anche se, nonostante si trovi esternamente al recinto del tempio, appare quasi circondata dalle strutture murarie di quest'ultimo. Da un lato, quindi la *Gyanvapi Masjid* risulta valorizzata dalla riqualificazione dell'area, ma dall'altro persistono i timori che la sovrastante struttura del tempio e le spinte da parte del *Sang Parivar* a destinare queste aree esclusivamente al culto induista possano causare in futuro un incidente analogo a quello avvenuto ad Ayodhya³⁷.

L'esperimento condotto a Varanasi ha suscitato grande sconcerto e molta indignazione da parte della popolazione, non solo di chi è stato espropriato dei propri immobili, ma in generale dei residenti, soprattutto della città vecchia, indifferentemente indù e musulmani, che si sono sentiti privati della loro identità. Il massiccio intervento di riqualificazione del tempio di *Vishwanath* e dell'area circostante non sembra avere turbato la sostanziale armonia in cui, soprattutto in tempi recenti, vive la popolazione indù della città con quella musulmana, che ammontava al 28,82 per cento del totale degli abitanti secondo il censimento del 2011 e che tuttora ha in città 1.388 luoghi di culto, rispetto ai circa 3.300 dedicati

³⁶ *Ibidem*; S. KUMAR, *How Modi's Kashi Vishwanath's corridor is laying the ground for another Babri incident*, in «The Caravan», 27 aprile 2019.

³⁷ *Ibidem*.

all'induismo³⁸. Varanasi è infatti la città con il più alto numero di abitanti musulmani di tutto il nord dell'India, a esclusione del Kashmir. In modo apparentemente paradossale, la città sacra dell'induismo ha un'anima e una profonda e antica identità musulmana: sarebbe un interessante esempio di convivenza interreligiosa, se questa realtà non fosse minacciata dalle crescenti rivendicazioni della destra militante, la quale sta mettendo in atto tentativi di aggirare il Places of Worship Act del 1991, una legge promulgata dopo la demolizione della moschea di Ayodhya per prevenire ulteriori simili incidenti in futuro: la legge infatti prevede che nessun luogo di culto risalente a prima del 1947 possa subire modifiche. L'obiettivo del *Sangh Parivar*, a Varanasi come ad Ayodhya e in altre città, è dimostrare che nell'area dove sorge la moschea si trovava in passato un antico tempio, per avere il pretesto di demolire anche la *Gyanvapi Masjid*: partendo da questo principio, ad agosto 2021 un gruppo di estremisti indù ha presentato una petizione al tribunale locale, chiedendo di poter costruire un tempio nel luogo dove ora si trova la moschea³⁹. Se da un lato Varanasi non è Ayodhya, soprattutto per la presenza della numerosa componente musulmana, molto preparata e combattiva, d'altra parte il rischio di ulteriori scontri violenti sembra essere sempre più alto.

L'aspetto più preoccupante è che una simile dinamica si sta riproducendo in diversi altri luoghi, primo fra tutti Mathura, dove esiste un *Krishna Janmasthan Temple Complex*, all'interno del quale spicca il *Keshavdeva Mandir*, dedicato a Krishna⁴⁰. Nel caso di Mathura è stata portata avanti un'opera meticolosa di costruzione del mito delle origini. Il sito dedicato al *Krishna janmasthan*, shrikrishnajanmasthan.net, si riferisce ai *Purāna* per far risalire alla notte dei tempi delle ere mitologiche, come il *Treta Yuga* e il *Dwapara Yuga*, la fondazione della città ad opera di Rama. Il sito ufficiale passa poi in rassegna ben quattro successive ricostruzioni di un tempio che viene definito magnificente sebbene, come negli altri casi, non vi siano prove oggettive e inconfutabili della sua esistenza, e viene considerato la pietra miliare che indicherebbe il luogo esatto in cui sarebbe nato il dio.

In realtà, rispetto ad Ayodhya e a Varanasi, dove i progetti di ricostruzione dei rispettivi templi sono recenti, a Mathura questa idea è stata contemplata e realizzata fin dal 1944, quando Madan Mohan Malaviya, esponente di primo piano della Hindu Mahasabha, riuscì a ottenere una

³⁸ Census 2011, <https://www.census2011.co.in/census/city/153-varanasi.html>; B. SINGH, *Kashi puts faith in unity in diversity*, «The Times of India», 24 febbraio 2012.

³⁹ *India: New temple-mosque conflict brewing in Varanasi*, in «DW», 9 agosto 2021.

⁴⁰ Keshavdeva o Keshav Dev è uno dei nomi di Krishna.

cospicua donazione dal magnate dell'industria Sheth Jugal Kishore Birla, cultore della filosofia induista e finanziatore sia del RSS e della Hindu Mahasabha, sia del Congresso. Birla divenne proprietario del terreno che aveva pagato, consentendo a Malaviya di coronare il suo sogno e riqualificare un'area che una tradizione leggendaria e storicamente non fondata considerava come il luogo su cui sorgeva un antico grande tempio non più esistente. Nel 1951 Birla fondò lo *Shri Krishna Janma Bhoomi Trust*, la cui guida, di lì a poco, sarebbe passata a un altro magnate dell'industria indiana, Jaidayal Dalmia, la cui famiglia continua a rivestire un ruolo di primaria importanza nello *Shri Krishna Janmasthan Seva Sansthan*, la società che si occupa della gestione del complesso. Nel 1953 fu avviata la costruzione di un grande e mastodontico tempio indù, terminato nel 1982. A rendere possibile questa opera è stato un accordo siglato il 9 ottobre 1968 da rappresentanti dello *Shahi Idgah Trust* e dello *Shri Krishna Janmasthan Seva Sangh*: l'accordo prevedeva una ripartizione tra le due comunità dei terreni circostanti la moschea e il tempio. Si sarebbe potuto pensare che a Mathura si fosse trovata una soluzione di buon senso, rispetto ad Ayodhya e a Varanasi, se non fosse accaduto che, sull'onda della demolizione della *Babri Masjid*, nel corso degli anni il BJP e le formazioni della destra indù avessero a più riprese avanzato nuove rivendicazioni, in particolare nel 1993 e nel 1995, sull'onda dei fatti di Ayodhya, fino a settembre 2020. Allora, il *Sangh Parivar* riapriva la questione, depositando una causa presso il tribunale di Mathura, nella quale disconosceva l'accordo del 1968, sostenendo che, all'epoca, la parte musulmana avrebbe prodotto documenti falsi, e chiedeva la restituzione dell'area, per poter procedere con la demolizione della moschea⁴¹. La questione si è protratta per tutto il 2020 e il 2021, con successivi appelli, pressioni sul tribunale, provocazioni ed esplicite richieste di abbattimento della moschea⁴². La diatriba è culminata all'inizio di dicembre 2021, con l'intenzione dichiarata da parte delle forze della destra indù di collocare un'immagine di Krishna all'interno della *Shahi Eidgah*, in occasione dell'anniversario della demolizione della *Babri Masjid*, il 6 dicembre. Il magistrato distrettuale è intervenuto prontamente, imponendo l'art. 144 del Codice di Procedura Penale, che vieta riunioni di più di quattro persone e assembramenti a sfondo sovversivo,

⁴¹ *Hindus have no right to claim the Mathura Eidgah*, in «The Milli Gazzette», 8 agosto 2020.

⁴² *Plea for removal of Mathura's Shahi Idgah mosque: Court issues notices*, in «Hindustan Times», 7 febbraio 2021.

mentre sono state rafforzate le misure di sicurezza in città⁴³. Si è trattato di un atteggiamento insolito per le istituzioni di uno Stato dominato dalla destra indù, come l'Uttar Pradesh, che in passato non ha fatto nulla per prevenire scontri sanguinosi, come ad Ayodhya nel 1992, analogamente a quanto avvenuto ad Ahmedabad, in Gujarat, nel 2002. Probabilmente questa scelta precauzionale è da ricondurre alle elezioni per le assemblee legislative degli Stati, programmate in Uttar Pradesh per febbraio-marzo 2022: una nuova Ayodhya avrebbe potuto provocare pesanti ripercussioni sui risultati del voto. Difficile stabilire, in questa fase, se la decisione della magistratura di Mathura rifletta un cambio di tendenza definitivo o se rappresenti una tregua momentanea e strumentale.

La progressiva radicalizzazione della politica antimusulmana del governo, del BJP e delle forze che li sostengono, a seguito del consolidamento al potere, si è manifestata in misure come l'eliminazione, ad agosto 2019, dell'art. 370 della Costituzione Indiana, che sanciva l'autonomia dello Stato del Kashmir, o l'introduzione, a dicembre dello stesso anno, del Citizenship Amendment Act (CAA), che limitava il diritto d'asilo per persone perseguitate per motivi religiosi nei Paesi confinanti solamente a indù, sikh, buddhisti e cristiani, escludendo in questo modo le minoranze musulmane dello Sri Lanka o del Myanmar⁴⁴. A tutto questo si aggiungono le continue violenze ai danni dei musulmani attuate da militanti e squadristi della destra indù, nell'indifferenza o con la complicità delle istituzioni. La minaccia a cui sono sottoposti alcune centinaia di monumenti musulmani, tra cui la *Jama Masjid* e il *Qutb Minar* a Delhi⁴⁵, oltre a quelli di cui si è trattato finora, è parte integrante di questa politica, volta a opprimere e perseguitare la componente musulmana, colpendola in particolar modo nella sua identità. D'altra parte il concetto stesso di *Hindutva*, così come elaborato nel 1920 dal principale ideologo della destra

⁴³ *Sec 144 imposed in Mathura after Hindu Mahasabha vows to install Krishna idol in Shahi Idgah*, in «The Print», 26 novembre 2021; A. JAISWAL, *Section 144 in Mathura over Krishna-Shahi Idgah row*, in «The Times of India», 28 novembre 2021.

⁴⁴ M. CASOLARI, *Shifting Balances*, cit., pp. 20, 23-26.

⁴⁵ *Ibidem*; S. YAMUNAN, *In Mathura, the Ayodhya playbook is being deployed again to claim Hindu rights over Idgah mosque*, in «Scroll», 30 settembre 2020. Tra i monumenti minori minacciati di distruzione appare la *Bhojshala-Kamal Maula Mosque*, costruita nel 1405 a Dhar, nel Madhya Pradesh, un raffinatissimo monumento i cui colonnati sono identici a quelli dei templi jaina, al punto da indurre gli esponenti del *Sangh Parivar* ad asserire che la moschea sia stata costruita con parti di un precedente tempio indù, abbattuto, nonostante l'Archaeological Survey of India non abbia mai trovato alcuna evidenza in tal senso.

indù, Vinayak Damodar Savarkar, si fonda su basi identitarie, piuttosto che religiose⁴⁶. Pertanto i musulmani vanno colpiti non tanto per la loro appartenenza religiosa, ma per il fatto che non si conformano ai valori e ai simboli della cultura indù.

Le trasformazioni delle città indiane che vedono la marginalizzazione della popolazione musulmana in aree urbane sempre più ghettizzate sono l'altra faccia di una politica persecutoria e segregazionista che contempla lo spossessamento di questa comunità dei luoghi e dei simboli sui quali si fondano la sua memoria e la sua identità, in particolare i monumenti⁴⁷.

Se la distruzione del patrimonio artistico-architettonico indo-islamico è un obiettivo pianificato con determinazione in tempi recenti, il fenomeno che ha portato alla situazione attuale è andato via via intensificandosi, come si è già sottolineato, a partire dalla demolizione della moschea di Ayodhya, per cui nell'arco dei successivi dieci anni era possibile prevedere che, se la politica indiana non avesse intrapreso una radicale inversione di tendenza, quella che nel 1992 appariva come una politica velleitaria, dai soli toni propagandistici, poteva diventare realtà⁴⁸.

7. Conclusioni

La chiave di quanto sta accadendo ora in India va ricercata in un processo di scrittura della storia antica che risale almeno al periodo immediatamente successivo all'indipendenza, ma che ha probabilmente origine nel periodo coloniale. Nel 1968 Romila Thapar descriveva il carattere comunitaristico della storiografia indiana, che tendeva a narrare i fatti senza troppo analizzarli, in un tentativo di ricostruzione di un passato ideale e idilliaco. Questa visione serviva alla causa sia degli orientalisti europei, tutti tesi a cercare nella storia antica dell'India le radici della «civiltà» europea, sia dei nazionalisti indiani, impegnati a ricostruire le origini storiche del glorioso passato di una «Hindu India»⁴⁹. La scrittura della storia portata avanti dai nazionalisti trovava così una legittimazione

⁴⁶ V.D. SAVARKAR, *Hindutva. Who is a Hindu?*, 4ª ed., Poona 1949, pp. 31 e ss.

⁴⁷ Sulla trasformazione delle città indiane in funzione antimusulmana, si veda L. GAYER, C. JAFFRELOT (a cura di), *op. cit.*

⁴⁸ M. CASOLARI, *Role of Benares in Constructing Hindu Political Identity*, cit.

⁴⁹ R. THAPAR, *Communalism and the Writing of Ancient Indian History*, in R. THAPAR, H. MUKHIA, B. CHANDRA, *Communalism and the Writing of Indian History*, People's Publishing House, New Delhi, 5ª ristampa, 1987.

nella narrazione orientalistica. Abbiamo visto un esempio emblematico di questo processo nel caso di Ayodhya.

Questa narrazione va avanti, ora più che mai: a una storia antica di un'India idealizzata come autenticamente indù, si contrappone il passato più recente delle dominazioni musulmane come un periodo di decadenza: le conquiste musulmane vengono descritte come la causa del declino dell'India e non l'effetto di una decadenza intrinseca alla società indù, che ha favorito la nascita e l'evoluzione dei potentati musulmani. Questa visione, nel periodo coloniale, creava i presupposti non solo per giustificare, ma addirittura per invocare la *partition* come soluzione definitiva alla crescente conflittualità tra le due comunità e, nel periodo postcoloniale, per stigmatizzare e vessare quel che restava in India della componente musulmana.

Romila Thapar mette anche in luce il modo in cui la riscrittura in chiave comunitaristica della storia e della politica indiana abbia tentato di manipolare e distorcere la stessa archeologia, almeno dagli anni '60 del '900, quando «in certi circoli» cominciò a farsi strada la teoria dell'origine ariana della civiltà dell'Indo e dell'origine indiana degli arii, che non trovava conferma in nessuna evidenza archeologica o documentale⁵⁰. Nel corso dei decenni, quella che Romila Thapar definisce «the Hindu interpretation of Indian history» ha proseguito la sua azione di insabbiamento di dati archeologici fondamentali, come per esempio il fatto che nell'antichità in India fosse diffuso l'uso di mangiare carne e bere alcool, oppure, al contrario, ha sostenuto l'esistenza di antichi edifici, utilizzando come prove quelli che non si possono considerare neppure degli indizi. Ayodhya rappresenta un caso da manuale anche da questo punto di vista: una diatriba in corso almeno dall'inizio del 1977 sull'esistenza o meno di importanti strutture murarie riconducibili a un tempio indù sotto la *Babri Masjid* ha visto letteralmente capovolgere il parere dell'Archaeological Survey of India (ASI), il quale in quegli anni aveva negato recisamente le tesi caldegiate dalla destra indù, per poi produrre una perizia diametralmente opposta nel 2003. Nel frattempo, nel 2001 il BJP aveva sostituito il direttore dell'ASI con un suo uomo, aggiungendo così un ulteriore tassello al processo di monopolizzazione delle istituzioni indiane, oggi ormai del tutto completato⁵¹.

Per contro, lo stereotipo secondo il quale i regnanti musulmani erano tutti potenzialmente o effettivamente distruttori di templi e soltanto loro

⁵⁰ *Ivi*, pp. 11-12.

⁵¹ P.A. LA VENA, *op. cit.*, Cap. 3.

potevano esserlo, in virtù del fatto che l'Islam combatte l'idolatria viene smentito dalle cronache, che riferiscono di sovrani indù con la medesima inclinazione, come il re Harsha, vissuto in Kashmir nell'undicesimo secolo⁵², o di regnanti musulmani, come Akbar, che hanno promosso la costruzione di templi indù. Il processo di depauperazione dello studio della storia, che non tiene conto della distinzione tra le convinzioni diffuse e le evidenze, e il rischio di politicizzazione della storia che Romila Thapar descriveva alla fine degli anni '60 oggi si è compiuto.

L'architettura è la testimonianza più durevole del passato, pertanto in un processo di riscrittura politica della storia volto se non a cancellare, quantomeno a ridurre ai minimi termini una parte dell'identità indiana, quella musulmana, è una delle prime forme di espressione visiva a risentirne.

L'architettura, inoltre, si presta a essere uno dei principali strumenti di propaganda: basti pensare all'uso che ne hanno fatto il nazifascismo o il regime sovietico⁵³. In maniera molto simile, la ricostruzione di monumenti così importanti come quelli sponsorizzati dal *Sangh Parivar* serve a riflettere visivamente la grandiosità del governo e del Primo ministro. Il *Keshavdeva Mandir*, per esempio, non ha l'eleganza degli antichi templi indù, dalle proporzioni armoniche e ornati da raffinate sculture, ma è una costruzione mastodontica e tozza, priva di aperture e molto disadorna, che assomiglia più a una fortezza che a un tempio. Il *Vishwanath Mandir* a Varanasi, invece, dopo la ristrutturazione, con i muri dipinti di un rosa brillante e le tre cupole dorate, due delle quali di recente, sembra più una struttura di un parco giochi alla Disneyland che un tempio. Analogamente al regime fascista che celebrava sé stesso attraverso l'utilizzo dei monumenti, dei simboli e dell'arte dell'antica Roma, il *Sangh Parivar* celebra la presunta grandezza di un passato ideale dell'India attraverso l'utilizzo degli antichi templi come simboli di un'identità nazionalista esclusivamente indù.

La propaganda politica dell'*Hindutva* mostra l'impellenza di istituire almeno tre città sacre, dedicate alle tre divinità rigorosamente maschili, oggetto della principale devozione popolare: Shiva, Rama e Krishna. Queste ultime due sono *avatāra* di Vishnu, il dio che si incarna in forme umanizzate, facilmente comprensibili da un popolo ancora in prevalenza scarsamente scolarizzato. Il consenso politico passa anche dal rafforza-

⁵² *Ivi*, pp. 15-16.

⁵³ G. CIMADOMO, R. LECARDANE, *Il potere dell'architettura. L'ideologia di regime all'Esposizione Internazionale di Parigi 1937*, in «Diacronie», n. 18, 2, 2014, pp. 1-20.

mento di questo tipo di senso religioso, sul quale, analogamente a quanto messo in atto in relazione alla riscrittura della storia, il *Sangh Parivar* lavora da decenni, almeno da fine anni '80-inizio anni '90, quando furono lanciate le versioni televisive del *Mahābhārata* e del *Rāmāyaṇa*, i poemi epici indiani⁵⁴.

La propaganda ideologica e la demolizione della memoria e dell'identità musulmana avanzano di pari passo con la progressiva ghettizzazione di questa parte della popolazione, come ampiamente documentato dal cosiddetto *Sachar Report*, il rapporto stilato nel 2006 dall'omonima commissione, incaricata l'anno precedente dal Primo ministro Manmohan Singh di fornire al governo indiano il quadro aggiornato delle condizioni economiche, sociali ed educative dei musulmani indiani⁵⁵. La grave situazione in cui versavano nel 2006, generalmente distribuiti nelle aree più disagiate delle città e del Paese, prive di servizi essenziali, come acqua, illuminazione pubblica, trasporti e sanità, o con servizi scadenti, ed esposti a un minore e più difficoltoso accesso alle scuole, spesso lontane dei luoghi di residenza, non sembrava essere cambiata nel 2012, anno di pubblicazione del volume di Gayer e Jaffrelot, che descriveva la marginalizzazione e la ghettizzazione dei musulmani in tutte le aree urbane dell'India caratterizzate da una loro significativa presenza⁵⁶.

I segnali forniti dall'amministrazione Modi dal suo primo mandato, nel 2014, ad oggi, non sembrano incoraggianti: le misure restrittive nei confronti del Kashmir determinate dall'eliminazione dell'art. 370 della Costituzione e il CAA, entrambi introdotti nel 2019, e la continua minaccia di cancellazione di importanti vestigia dell'Islam indiano non possono che peggiorare la situazione. Oltre alla costante violenza e deprivazione dei diritti a cui sono esposti i musulmani indiani, la continua erosione degli spazi urbani e dei luoghi collegati alla conservazione della memoria, della storia e dell'identità descrive una dinamica di persistente sopraffazione da parte delle istituzioni, che tutelano sempre meno le minoranze e impongono sempre più l'egemonia della maggioranza.

⁵⁴ T. BASU, P. DATTA, S. SARKAR, T. SARKAR, S. SEN, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁵⁵ *Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India. A Report*, Prime Minister's High Level Committee, Cabinet Secretariat, Government of India, 2006.

⁵⁶ L. GAYER, C. JAFFRELOT (a cura di), *op. cit.*

Riferimenti bibliografici

- AGARWAL, K., *In Modi's Varanasi, the Vishwanath Corridor Is Trampling Kashi's Soul*, in «The Wire», 8 marzo 2019.
- BASU, T., DATTA, P., SARKAR, S., SARKAR, T., SEN, S., *Khaki Short and Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*, Orient Longman, Hyderabad 1993.
- BAYLY, C.A., *Rulers, Townsmen and Bazaars. North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1880*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- BAYLY, C.A., *The Pre-History of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860*, in «Modern Asian Studies», vol. 19, n. 2, 1985.
- CARNEGIE, P., *A Historical Sketch of Tehsil Fyzabad, including the former capitals, Ajúdhia and Fyzabád*, Allahabad, 1870.
- CASOLARI, M., *Role of Benares in Constructing Hindu Political Identity*, in «Economic and Political Weekly», vol. 37, n. 15, 13 aprile 2002.
- CASOLARI, M., *La religione come pretesto. Le cause economiche, sociali e politiche delle guerre e dei conflitti nel subcontinente indiano*, in «Ricognizioni. Rivista di lingue, culture e letterature moderne», vol. VI, n. 12, 2019.
- CASOLARI, M., *Shifting Balances in India's Foreign Policy: International and Domestic Factors at Stake*, in «Il Politico», n. 1, 2021.
- CIMADOMO, G., LECARDANE, R., *Il potere dell'architettura. L'ideologia di regime all'Esposizione Internazionale di Parigi 1937*, in «Diacronie», n. 18, 2, 2014.
- DIWAKAR, R., *Party Aggregation in India: A State Level Analysis*, in «Party Politics», 4 febbraio 2010.
- DIWAKAR, R., *Party System in India*, Oxford University Press, New Delhi 2017.
- GAYER, L., JAFFRELOT, C., *Introduction: Muslims of the Indian City. From Centrality to Marginality*, in ID. (a cura di), *Muslims in Indian Cities. Trajectories of Marginalisation*, Columbia University Press, New York 2012.
- GHIMIRE, Y., *Shahi Idgah adjacent to Krishna Janmabhoomi Temple at Mathura to be VHP's next target*, in «India Today», 15 giugno 1993.
- Hindus have no right to claim the Mathura Eidgah*, in «The Milli Gazzette», 8 agosto 2020.
- India: New temple-mosque conflict brewing in Varanasi*, in «DW», 9 agosto 2021.
- JAISWAL, A., *Section 144 in Mathura over Krishna-Shahi Idgah row*, in «The Times of India», 28 novembre 2021.
- KAILASH, K.K., *State Level Coalition Governments and Federal Calculations: Is State Politics and Autonomous Domain?*, in Occasional Paper, Center for Advanced Studies, Department of Politics & Public Administration, University of Pune, marzo 2010.
- KAILASH, K.K., *Regional Parties in the 16th Lok Sabha Elections: Who Survived and Why?*, in «Economic and Political Weekly», vol. 49, n. 39, 27 settembre 2014.
- KUMAR, S., *How Modi's Kashi Vishwanath's corridor is laying the ground for another Babri incident*, in «The Caravan», 27 aprile 2019.

- LA VENA, P.A., *Ayodhya: origine, evoluzione e strumentalizzazione del mito del Janmasthan*, tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, AA 2016-2017.
- PAI, S., *Regional Parties and the Emerging Pattern of Politics in India*, in «The Indian Journal of Political Science», n. 3, luglio-settembre 1990.
- PANDEY, G., *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Oxford University Press, Delhi 1990.
- Plea for removal of Mathura's Shahi Idgah mosque: Court issues notices*, in «Hindustan Times», 7 febbraio 2021.
- RAO, N.P.V., *Ayodhya 6 December 1992*, Penguin Books, London 2006.
- SAVARKAR, V.D., *Hindutva. Who is a Hindu?*, 4^a ed., Poona 1949.
- Sec 144 imposed in Mathura after Hindu Mahasabha vows to install Krishna idol in Shahi Idgah*, in «The Print», 26 novembre 2021.
- SHERRING, M.A., *Journal of Missionary Tours to Fyzabad in Oude, and Singrowlee in the Mirzapore District, North West Provinces, India, During the Winter 1861-1862*, Orphan School Press, Mirzapore 1862.
- SHERRING, M.A., *The Sacred City of the Hindus: An Account of Benares in Ancient and Modern Times*, Trübner & Co, London 1868.
- SINGH, B., *Kashi puts faith in unity in diversity*, «The Times of India», 24 febbraio 2012.
- Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India. A Report*, Prime Minister's High Level Committee, Cabinet Secretariat, Government of India, 2006.
- SPODEK, H., *In the Hidutva Laboratory: Pogroms and Politics in Gujarat, 2002*, in «Modern Asian Studies», vol. 44, n. 2, 2010.
- THAPAR, R., *Communalism and the Writing of Ancient Indian History*, in R. THAPAR, H. MUKHIA, B. CHANDRA, *Communalism and the Writing of Indian History*, People's Publishing House, New Delhi, 5^a ristampa, 1987.
- TILLIN, L., *Remapping India. New States and Their Political Origins*, Oxford University Press, Oxford, New York 2013.
- UDAYAKUMAR, S.P., *Presenting the Past: Anxious History and Ancient Future in Hindutva India*, Praeger Publishers, Westport 2005.
- VARADARAJAN, S., *Voices from Banaras: From Water to Mandir Flows the Protest*, in «The Times of India», 23 febbraio 2000.
- VIDYARTI, L.P., JHA, M., SARASWATI, B., *The Sacred Complex of Kashi – A Microcosm of Indian Civilisation*, Concept Publishing Company, New Delhi 1979 (ristampato nel 2005).
- WYATT, A., *Small parties and the federal structure of the Indian state*, in «Contemporary South Asia», vol. 27, n. 1, 2019.
- YAMUNAN, S., *In Mathura, the Ayodhya playbook is being deployed again to claim Hindu rights over Idgah mosque*, in «Scroll», 30 settembre 2020.

Un intreccio di culture: ibridazioni nell'architettura della capitale indiana

1. Introduzione

«L'area urbana di Delhi manifesta, riguardo alla forma costruita e al modello urbano, tutte le principali caratteristiche del processo di incontro tra culture, riconoscibile in altre città indiane segnate dal colonialismo»¹.

Questo contributo si concentra sull'analisi della città di Delhi e sull'interessante impatto che hanno avuto gli scambi culturali nella sua evoluzione e nella costruzione della sua identità. La città, infatti, ha avuto vari e intensi momenti di scambio con l'altro durante la sua storia e questo ha comportato un adattamento della sua identità, il progressivo inglobamento di aspetti culturali che inizialmente non gli appartenevano e che invece sono diventati costitutivi.

Ogni realtà urbana, dal villaggio alla megalopoli, fa i conti in modo più o meno evidente con la materia degli scambi culturali, così è capitato anche alla capitale dell'India. Il modo in cui ogni città interagisce con tali scambi, li affronta, li respinge o li accetta, è del tutto unico per ciascuna realtà urbana. Questo contributo usa la città di Delhi, una delle più grandi megalopoli, per analizzare diversi tipi di ibridazione culturale e le sue manifestazioni. Delhi è *un caso esemplare di mescolanza e conflitto tra culture, da sempre condizionata da culture diverse e assoggettata a diversi regni e dinastie: capitale del Sultanato di Delhi, degli imperi Mughal e britannico, e oggi una delle maggiori città contemporanee*, investita dai processi

¹ «Delhi urban area manifest, in terms of its built form and urban pattern, all the major characteristics of the process of culture contact recognizable in other Indian cities affected by colonialism» in A.D. KING, *Cultural Pluralism and Urban Form: The Colonial City as Laboratory for Cross-Cultural Research in Man-Environment Interaction*, lezione fatta a The India Office Library, Mouton, The Hague 1976, p. 52.

della globalizzazione². Si dimostra quindi un terreno fertile per studiare il perenne e ricorrente processo di ibridazione tra culture, attraverso la prospettiva della sua architettura locale.

In questo contributo, tale processo di ibridazione, essenzialmente le negoziazioni e le rinegoziazioni tra le culture anche molto diverse tra di loro, è stato esaminato da una prospettiva trasversale dal passato al presente. In questo caso, è stato fatto uno sforzo cosciente per studiare la trasformazione della città di Delhi, concentrandosi sulla metamorfosi nell'architettura durante i periodi di maggiore scambio culturale con l'«altro», che vanno dall'influenza islamica fino ai più recenti processi di globalizzazione. Questi periodi di transizione sono stati particolarmente interessanti per l'impatto che hanno avuto nella costruzione dell'identità della città. Il contributo si divide in sezioni che evidenziano i quattro momenti di scambio più intenso con l'altro: il periodo indo-islamico, la fase indo-saracena, quella indo-americana, e quella indo-globale. In tutte queste fasi è presente una forte presenza locale che trasforma e adatta le influenze straniere, e le fa proprie. Le quattro fasi sono momenti in cui lo scambio con l'altro si fa più visibile, in particolare quello con la cultura islamica, quella inglese, americana e con i fenomeni di globalizzazione.

La ricerca condotta solleva questioni su aspetti più ampi, che non si applicano solo a Delhi, ma riguardano il contesto indiano nel suo complesso,

² «Post-independence, Delhi's population has grown at a remarkable rate (oscillating between 4% and 5% per year between 1951 and 2001) for an urban agglomeration of its size, reaching 12.8 million in 2001» in V.D.N. DUPONT, *The Dream of Delhi as a Global City*, in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 35, n. 3, May 2011, pp. 537-38. «Another aspect of Delhi's 'globalization' concerns the urban landscape and its rapid change, which is following an international model of modernization that tends to lead to a certain repetition and standardization of urban forms, for example, the proliferation of high rises, shopping malls and business centres, gated housing complexes and the multiplication of freeway flyovers, as observed in other aspiring global cities», *Ivi*, p. 541. Sulle città e la globalizzazione vedi: T. FIRMAN, *The restructuring of Jakarta metropolitan area: a 'global city' in Asia*, in «Cities», vol. 15, n. 4, 1998, pp. 229-244; J. GUGLER, *World cities beyond the West: globalization, development and inequality*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; C. LEMANSKI, *Global cities in the South: deepening social and spacial polarization in Cape Town*, in «Cities», vol. 24, n. 6, 2007, pp. 448-461; D. MAHADEVIA, *Globalization, urban reforms and metropolitan response India*, Manak, Delhi 2003; P. MARCUSE, R. VAN KEMPER, *Globalized cities: a new spacial order?*, Blackwell, Oxford 2000; R.S. SANDHU, J. SANDHU, *Globalizing cities: inequality and segregation in developing countries*, Rawat, Jaipur 2007; J. ROBINSON, *Global and world cities: a view from off the map*, in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 26, n. 3, 2002, pp. 531-554; S. SASSEN, *The global city: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton NJ 1991.

come il significato del termine *indian-ness*, tradizione o identità. Spesso il concetto di tradizione indiana è stato un'invenzione ideologica che serviva a scopi politici, altre volte non ci si è resi conto che sono proprio stati gli scambi a generare una nuova identità ibrida. Delhi conferma che ogni città dell'India ha sviluppato una storia e una tradizione distinta che non può essere assimilata a nessun'altra, proprio grazie a questi processi. Le città indiane devono essere studiate come entità autonome, l'identità di ogni città esiste, ma varia da luogo a luogo; è il risultato dell'opposizione e della resistenza che la cultura locale ha avuto verso l'influenza esterna.

2. Letteratura di riferimento

La letteratura sulla città di Delhi è incredibilmente vasta. Sono molti i libri che raccontano aspetti della sua storia urbana, e vista la complessità della sua realtà, nonostante le analisi esistenti non si esauriscono i temi di interesse e di studio.

Il tema dello scambio culturale e dell'impatto che diverse culture hanno avuto sulla sua evoluzione è stato trattato per varie epoche da alcuni scrittori di riferimento. Sicuramente per quanto riguarda il periodo Mughal il libro di Narayani Gupta, *Delhi between two empires 1803-1931: society, government and urban growth*³ del 1981 è di grande interesse per capire la transizione tra il periodo musulmano e quello britannico. Il libro di Anthony D. King, *Colonial Urban Development. Culture, social power and environment*⁴ del 1976 è fondativo per comprendere il periodo coloniale e l'impatto delle influenze inglesi.

Importante per l'analisi della città dopo l'indipendenza e l'indagine del modello americano è il libro di Ravi Sundaram, *Pirate Modernity*⁵ del 2010. I libri di Pilar M. Guerrieri, *Negotiating Cultures: Delhi Architecture and Planning from 1912 to 1962*⁶ del 2018 e *Maps of Delhi*⁷ del 2017 mettono in luce i rapporti tra culture che sono avvenuti nella capitale nel periodo di transizione prima e dopo il 1947. Tutti i volumi menzionati si sono concentrati su dei momenti di

³ N. GUPTA, *Delhi between two empires 1803-1931: society, government and urban growth*, Oxford University Press, Delhi 1981.

⁴ A.D. KING, *Colonial Urban Development. Culture, social power and environment*, Routledge & Kegan Paul, London-Henley-Boston 1976.

⁵ R. SUNDARAM, *Pirate Modernity*, Routledge, London-New York 2010.

⁶ P.M. GUERRIERI, *Negotiating Cultures: Delhi Architecture and Planning from 1912 to 1962*, Oxford University Press, Delhi 2018.

⁷ EAD., *Maps of Delhi*, Niyogi, Delhi 2017.

cambiamento nella città, cercando di osservare in maniera critica il tema della transizione culturale e gli effetti di quest'ultima nei passaggi cruciali della storia della città. L'approccio di studiare la città e la sua architettura con un apprezzamento per la rilevanza storica e un'acuta sensibilità verso gli scambi culturali non è stato sviluppato efficacemente nel mondo accademico; si tratta però di un tema imperativo per sviluppare un punto di vista critico sulle questioni urbane e architettoniche contemporanee.

3. *Metodologia di studio*

Il lavoro di ricerca qui presentato ha origine sia da fonti secondarie, sia direttamente dall'analisi di documenti primari raccolti da archivi pubblici e privati: Delhi State Archive (DSA), National Archives of India (NAI), Indian National Trust for Arts and Cultural Heritage (INTACH), Institute of Town and Country Planning Organization (TCPO), Municipal Corporation of Delhi, Centre for the Study of Developing Societies, Institute of Town Planners, Delhi Development Authority (DDA), School of Planning and Architecture, Central Public Works Archive (CPWD), Kanvinde Archive, Nehru Memorial Museum and Library (NMML), Lalit Kala Akademi, Alkazi Foundation for The Arts, Archeological Survey of India Library, Indian Council for Historical Research, National Museum. La ricerca è stata condotta inoltre a Londra presso: The Royal Institute of British Architects - V&A, Royal Institute of British Architects - Portland Place (RIBA), The British Library, The India Office Records and Private Papers (BL), The School of Oriental and African Studies. Questo materiale è stato usato per capire come i modelli e le influenze straniere sono stati adottati a Delhi, in che misura c'è stata resistenza all'importazione o quanto adattamento hanno richiesto le condizioni locali. Dai documenti ottenuti, la ricerca va a considerare le influenze che i modelli stranieri hanno avuto sulla costruzione dell'identità della capitale indiana e le diverse forme di ibridazione architettoniche e formali. Vista l'intenzione critica del lavoro sui diversi stili architettonici, lo studio presenta degli spunti di riflessione e non ha la pretesa di essere in alcun modo esaustivo dei periodi indicati.

4. *Periodo Indo-islamico*

L'inizio del sultanato di Delhi nel 1206 sotto Qutb al-Din Aibak introdusse un grande Stato islamico in India, utilizzando gli stili dell'Asia

centrale. La storia dell'architettura indo-islamica ha inizio indicativamente quando Muhammad di Ghor trasforma Delhi in una capitale musulmana nel 1193. L'architettura indo-islamica è lo stile di architettura che è stata prodotta dai regnanti islamici⁸. Lo sviluppo di questa architettura ha inizio con l'istituzione di Delhi come capitale della dinastia Ghuridi nel XII secolo. Il sultanato di Delhi costituito successivamente nel 1206 è stato il più importante Stato islamico sul suolo indiano fino al XVI secolo⁹. L'inizio dell'era islamica ha comportato un cambiamento radicale, le tradizioni buddhiste, indu e jainiste furono fortemente soppresse durante il dominio musulmano, e i più importanti templi indu, buddisti e giainisti con rappresentazioni figurative sono stati distrutti dai conquistatori. I tipi e le forme degli edifici musulmani erano molto diversi dall'architettura indu o da altri stili indigeni precedenti. Le tipologie commissionate dalle élite musulmane – come madrase, moschee e tombe – erano diversi da quelli precedentemente costruiti in India. Lo studio dell'architettura indo-islamica è convenzionalmente suddiviso in stile imperiale (Sultanato di Delhi), stile provinciale (Mandu, Gujarat, Bengala e Jaunpur), lo stile Mughal (Delhi, Agra e Lahore) e lo stile Deccani (Bijapur, Golconda)¹⁰. Le caratteristiche generali dell'architettura persiana-islamica sono ad esempio l'uso degli archi a cipolla, l'uso delle iscrizioni, i minareti, le cupole e le volte come chiusure di spazi o le facciate verticali esterne con decorazioni bi-dimensionali¹¹. I musulmani importano l'uso di grandi cupole e volte in mattoni, superando le cupole piene degli stupa e l'uso degli architravi tipicamente induisti. L'architettura indo-islamica è dominata da decorazioni a parete piatte spesso multicolore sotto forma di piastrelle e intarsi lavorati con la tecnica della pietra dura. Nonostante le forti repressioni, con l'insediamento dei musulmani in India, c'è stato un processo inevitabile di interazione tra l'Islam e gli indu¹². Quando si fa riferimento al

⁸ S. SAHAI, *Indian Architecture. Islamic Period 1192-1857*, Prakash Books India, New Delhi 2004.

⁹ R. NATH, *History of Sultanate Architecture*, Abhinav Publications, New Delhi, 1978; T. YAMAMOTO, M. ARA, T. SUKINOWA, *Delhi: Architectural Remains of the Delhi Sultanate Period*, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, Tokyo 1967-1970.

¹⁰ P. BROWN, *Indian Architecture. Islamic Period*, D.B. Taraporevala Sons & Co, Mumbai 1975.

¹¹ R. HILLENBRAND, *Islamic Architecture. Form, Function, and Meaning*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.

¹² A.R. MOMIN, *The Indo-Islamic Tradition*, in «Sociological Bulletin», vol. 26, no. 2, 1977, pp. 242-258.

periodo Islamico e Mughal¹³ nella città di Delhi, si fa riferimento a uno stile indo-islamico¹⁴ e non solamente islamico, questo è dovuto alle molte influenze che sono intercorse tra la cultura islamica e quella pre-esistente¹⁵. Un esempio di architettura indo-islamica è il Qutb a Delhi, iniziato sotto Muhammad di Ghor nel 1199 e proseguito sotto Qutb al-Din Aibak and e altri sultani. La moschea è stata costruita su un sito dove erano collocati dei templi induisti. Come altri edifici islamici presenta il riutilizzo di elementi come le colonne di templi indù e giainisti distrutti. L'impero Mughal, in particolare, è un impero islamico specifico che è durato dal 1526 fino al 1764, lasciando un'architettura ibrida di grande fascino, una combinazione di architettura persiana, turca, araba, centro asiatica e indigena. Altri esempi significativi di questo periodo sono la moschea di Jama Masjid o Qil'a-i-Kuhnā Masjid e la tomba di Humāyūn, Muḥammad Shāh Lōdī, Shīsh Gunbad, Ghiyāth al-Dīn Tughluq o Iletmish a Delhi¹⁶. Anche in questi casi, dettagli come l'uso della decorazione del fiore di loto o delle decorazioni floreali degli archi ci rimandano a chiare forme di ibridazione con la cultura induista¹⁷.

5. *Periodo Indo-saraceno*

Durante il periodo di colonizzazione britannica, oltre alle architetture d'importazione, si parla di uno stile ibrido chiamato indo-saraceno, che alle volte infatti prende il nome di indo-gotico, mogol-gotico o neo-mogol. L'architettura indo-saracena è un neo-stile impiegato dai colonialisti britannici in India nel tardo XIX secolo, specialmente per palazzi dei sovrani degli Stati principeschi o edifici di rappresentanza dell'impero. Si

¹³ E. KOCH, *Mughal Architecture. An Outline of Its History and Development (1526-1858)*, Oxford University Press, New Delhi 2002.

¹⁴ Z.A. DESAI, *Indo-Islamic Architecture*, Publications Di-D vision Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, New Delhi 1970.

¹⁵ T. CHAND, *Influence of Islam on Indian Culture*, The Indian Press Ltd., Allahabad 1946.

¹⁶ Per ulteriori esempi di architettura Islamica: B.M. ALFIERI, *Architettura islamica del subcontinente indiano: India, Pakistan e Bangladesh*, Edizioni Arte e Moneta, Lugano 1994 e J. MARSHALL, *Monuments of Muslim India*, in *Cambridge History of India*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 3, 1928, pp. 571-3.

¹⁷ J.J.R. BURMAN, *Hindu-Muslim Syncretic Shrines and Communities*, Mittal Publications, New Delhi 2002; vedi anche: C.B. ASHER, *Architecture of Mughal India*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; C.B. ASHER, C. TALBOT, *India Before Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

tratta di un'architettura che mette insieme le tradizioni stilistiche indiane precedenti all'arrivo dei colonizzatori, con alcuni elementi di tradizione occidentale e europea. Questo stile revivalista, in particolare, ha tratto elementi stilistici dall'architettura indo-islamica nativa, in particolare quella del periodo Mughal, meno da quella pre-indo-islamica e dei templi indù, e a questo venivano fuse versioni di revival gotico o neoclassiche. Gli elementi tipici che si ritrovano sono le cupole a cipolla, archi a sesto acuto o merlati, *chhajja*, archi a ferro di cavallo, chiostrini, pinnacoli, *chhatris*, piccoli padiglioni, *jalis*, *iwans*, tetti curvi in stile bengalese come *cher-chala*, finestre schermate in stile *mashrabiya* o *jharokha*. Anche se l'esterno è caratterizzato da una mescolanza di stili, sovente gli interni soddisfano le funzionalità occidentali. Uno degli aspetti più affascinanti del periodo coloniale è il rapporto che si instaura tra politica e architettura, questo stile misto diventa infatti un modo per legittimare la continuità degli inglesi, dopo l'impero Mughal, nel governare il Paese¹⁸. La città di New Delhi viene costruita per essere «an Imperial City», e la maggior parte degli edifici indo-saraceni che sono stati costruiti dal governo indiano del Raj Britannico tra il 1850 e il 1947 riflettevano l'aspirazione a uno «stile imperiale»¹⁹. Tutto il progetto della capitale ruota intorno agli edifici rappresentativi del potere collocati su Raisina Hill. Sebbene sia chiaro che la città durante il periodo coloniale avesse molto altro oltre a Raisina Hill, i britannici dedicano il cuore dei dibattiti al colle, perché considerata l'immagine della nuova capitale. Gli edifici più significativi di questa commistione culturale sono i Segretariati e la casa del Viceré, edifici realizzati rispettivamente da Herbert Baker ed Edwin Lutyens nel 1911-12, al culmine dell'asse del Rajpath nella nuova capitale di New Delhi. Un altro interessante esempio di revival indo-saraceno a Delhi è l'Hyderabad Palace costruito nel 1928 da Edward Lutyens per Osmar Ali Khan l'ultimo Nizam di Hyderabad.

L'insofferenza per la dominazione coloniale che il Congresso indiano manifesta intorno agli anni Venti del Novecento, condiziona molto le forme dell'architettura. Il viceré in carica Lord Hardinge spinge perché vi sia, nonostante le reticenze dell'architetto Lutyens, la ricerca di un com-

¹⁸ T.R. METCALF, *An Imperial Vision: Indian Architecture and the British Raj*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1989.

¹⁹ M. SINGH, M. RUDRANGSHU, *New Delhi: Making of a Capital*, Roli Books, New Delhi 2009.

promesso tra l'architettura di ispirazione europea e quella locale²⁰ nella realizzazione degli edifici del potere più rappresentativi. Interessante come il viceré fosse dell'idea che mitigando le forme dell'architettura sarebbe stato possibile smorzare le reazioni politiche dei locali. Si intendeva adattare a usi moderni la millenaria tradizione dell'artigianato e dei *mistri*, la nuova *raison d'être* dell'architetto moderno doveva essere quella di aggiornare l'archeologia dei *Great Mughals*. Con questo intento, E. Lutyens e H. Baker vengono mandati a studiare insediamenti storici come Mohenjo Daro o Fatehpur Sikri. A New Delhi²¹, colonne, archi a tutto sesto, obelischi e cupole si mescolano ad archi ogivali, pareti traforate, *chattris*, fiori di loto e *stupa* buddiste; mettendo chiaramente in evidenza il processo di ibridazione tra la cultura occidentale e l'antica architettura precoloniale²². Alla luce dei fatti, però, il risultato della mescolanza, se guardato con attenzione, spesso è molto parziale, tra disegno e invenzione si traduce in uno stile indo-saraceno di facciata che difficilmente comprende degli elementi tradizionali tipologici e sociali più profondi. Nella realtà, la ricerca di una linea per avvicinarsi alla tradizione indiana si risolve in un formalismo, benché sapiente. Questo esempio apre degli interrogativi su come sia stata utilizzata la tradizione di un Paese ai fini della progettazione architettonica e come alle volte possa anche essere stata strumentalizzata dalla politica, fino a che punto le importazioni culturali britanniche siano solo un «esotismo asiatico» o siano poi diventate parte del patrimonio culturale indiano²³.

6. Periodo Indo-moderno

Jawaharlal Nehru è il protagonista dell'India indipendente ed è estremamente sensibile all'architettura e alla pianificazione urbana. Il periodo post 1947 è il momento in cui la città di Delhi diventa protagonista. La

²⁰ H. BAKER, *New Delhi: Eastern and Western Architecture: A Problem of Style*, in «The Times», London, 3 Oct. 1912; vedi anche: *Seminar on Architecture*, Lalit Kala Akademi, Jaipur House, New Delhi, March 1959.

²¹ R. BYRON, *New Delhi*, in «Architectural Review», vol. LXIX, no. 410, Gennaio-Giugno 1931, pp. 1- 31.

²² È importante ricordare che dalla critica lo stile adottato nella capitale indiana viene spesso, nonostante le assonanze, differenziato dal puro indo-saraceno e definito: *Lutyens style*; uno stile, seppur ibrido, unico nel suo genere.

²³ J. SHEEBA, J.T. DHAS, *A Study on Indo-Saracenic Architectural Heritage*, in «International Journal of Pure and Applied Mathematics», n. 118, 2020, pp. 1737-1742.

nazione un tempo tenuta insieme dal potere britannico adesso si trova spezzettata in Stati federati che vogliono ciascuno una propria capitale. È in questa occasione che viene promosso un programma di oltre venti *New Towns* nel subcontinente, tra le prime Bhubaneswar, Gandhinagar e Chandigarh, e vengono chiamati a lavorare architetti stranieri come Maxwell Fry, Jane Drew, Otto Koenigsberger, Pierre Jeanneret, Le Corbusier e molti altri. L'impatto di Chandigarh è poderoso, e ad esso è legato l'ideale di una nazione moderna e indipendente. È con questo ideale di modernità che viene proposta la progettazione della capitale della nuova nazione liberata. All'indipendenza segue la separazione dal Pakistan, e Nehru si trova a dover organizzare l'alloggio di migliaia di rifugiati²⁴. Se in un primo momento la città cresce senza un piano ben preciso, già nel 1955 si comincia a pensare a un progetto più strutturato per la capitale: *Ninth Delhi*. Quale doveva essere l'idea della nuova capitale è ben descritto nella bozza del Master Plan del 1957, nel quale è spiegato come la città non avrebbe più dovuto essere una città imperiale ma una «Civic Citizen Habitation». Vengono immaginate piste ciclabili, spazi pubblici, alloggi per i più poveri, e comunità di villaggio: una città «per i cittadini» e non solo come sede del potere. Il piano entrerà in vigore solo nel 1962. Chi lavora al progetto della città sono il Town and Country Planning Organization insieme all'americana Ford Foundation. Forti le influenze delle idee e degli ideali occidentali sotto molti punti di vista nella pianificazione urbana della capitale, come l'introduzione e l'uso dei principi di zoning. Diversamente dall'ottava città coloniale di Delhi, che stava ben separata dalla città imperiale Mughal, *Ninth Delhi*²⁵ si dimostra una città più democratica che tiene insieme tutto: i villaggi, le sei città, Shahjahanabad e New Delhi.

La città di Delhi anche in questo periodo storico è un caso di studio affascinante a causa delle sue pesanti influenze culturali straniere, che hanno modellato e plasmato la sua identità urbanistica. Nonostante dopo il 1947 la linea indicata dalla politica nei riguardi dell'architettura fosse forte e chiara e a favore del moderno, la realtà non riesce a rimanere altrettanto limpida.

²⁴ V.K.R.V. RAO, P.B. DESAI, *Greater Delhi: A Study in Urbanization 1940 - 1957*, Asia Publishing House, New Delhi 1965; A.K. JAIN, *The Making of a Metropolis: Planning and Growth of Delhi*, National Book Organization, New Delhi 1990.

²⁵ G. CULLEN, *Ninth Delhi*, Govt of India Press, New Delhi 1961; *Why a Master Plan for Delhi: A Vision of the City in 1981*, in «*Hindustan Times*» (Sunday Magazine), New Delhi, 21 Agosto 1960.

Durante il passaggio dall'India pre- e post-indipendenza, sembra ovvio che l'influenza coloniale sia scomparsa dalla città ma, in realtà, è continuata in forme contemporanee molto più sottili di neocolonialismo. Ritornano anche gli elementi classicisti²⁶: anche se ufficialmente frontoni, colonne e capitelli spariscono definitivamente dagli edifici pubblici, nella realtà si ritrovano come elementi decorativi in alcune case private delle élites, pensiamo ad esempio alle opere dell'architetto Heinz.

Si trovano architetture pubbliche estremamente moderne, come Akbar Hotel di S.N. Prasad o Transport Bhavan di M.M. Rana, ma a esse si affiancano molte architetture ibride come Ashoka Hotel di E.B. Doctor in cui ritorna l'uso di elementi della tradizione Mughal e che denotano lo stato di incertezza. Dopo la separazione dal Pakistan, il numero di persone che si riversa in città e la fame di case sono poderose e la città ha bisogno di progettisti e architetti. Diverse istituzioni lavorano per tamponare l'emergenza, ma la principale istituzione che si occupa di progettare e realizzare edifici pubblici e abitazioni è sempre il Central PWD. Baba Deolalikar, che era stato parte del Town Planning Committee per New Delhi (in quanto indiano, non era mai stato promosso come architetto dagli inglesi), diventa primo Chief Architect del Central PWD e primo responsabile di molti progetti. A lui viene chiesto di confrontarsi con l'opera di Lutyens e di progettare Supreme Court, Krishi Bhavan e Udyog Bhavan ai piedi di Raisina Hill. Anche in questi casi, nonostante gli edifici siano chiaramente moderni nei materiali e nella struttura, si cerca di riproporre nelle decorazioni qualche elemento Mughal: *chajjas* e cupole buddhiste. Ci sono molti casi in cui si vede il tentativo di introdurre e reinterpretare elementi indiani. Subito dopo l'indipendenza, anche se sono ancora pochi, cominciano a lavorare i primi studi di architettura privati, slegati dal Central PWD. Tra questi i più importanti sono Kanvinde & Rai, o Anand Apte Jabwala o Master Sathe Kothari. Il progetto di Achyut Kanvinde, Azad Bhavan progettato nel 1954-59 a New Delhi, per ospitare il Consiglio indiano per le relazioni culturali, è un perfetto esempio di architettura moderna ibrida, in questo progetto vediamo sia la struttura scatolare Bauhaus, sia le aggiunte di elementi indiani, i *jali* o gli elementi di schermatura appartenenti alla tradizione del Rajasthan. Si tratta di un tentativo di trovare un linguaggio capace di reinterpretare localmente la modernità; lo sforzo di Kanvinde è stato quello di indianizzare simbolicamente il suo lavoro. Un altro dei più interessanti esempi di architettura ibrida post-indipendenza è

²⁶ G. BHATIA, *Punjabi Baroque and Other Memories of Architecture*, Penguin Books, New Delhi 1994.

sicuramente l'opera dell'Indian International Centre di Joseph Allen Stein. I materiali usati e le tipologie del piano esemplificano come un architetto straniero abbia in qualche modo cercato di connettersi con la cultura locale e comprenderla. L'intera struttura dell'edificio è rinforzata con cemento, e le decorazioni sono state realizzate in pietra locale, la quarzite di Delhi, insieme a elaborati muri-schermo. Un altro edificio che affronta il problema dell'adattamento al contesto locale è il Rabindra Bhavan di Habib Rahman; ha cercato di replicare i motivi tradizionali Mughal pur mantenendo un edificio moderno. A Delhi, durante il periodo post 1947, è evidente la presenza di un'architettura ibrida di tipo «indo-moderna»; che si manifesta nella mescolanza tra l'emergente ideale di modernità e il permanere di tradizioni pre-esistenti²⁷.

7. *Periodo Indo-globale*

Il 1991 è preso come anno di riferimento, momento in cui la liberalizzazione economica è iniziata in India e la globalizzazione ha cominciato ad avere degli effetti visibili sul Paese e sulla capitale, dando inizio ad una nuova forma indiretta di neo-imperialismo. L'urbanizzazione in India inizia ad accelerare a partire dall'indipendenza. L'India ha le città più popolate al mondo²⁸, e Delhi spicca tra queste con oltre 20 milioni di persone. La rapida urbanizzazione, la migrazione dalle zone rurali a quelle urbane, l'aumento di insediamenti informali sono temi centrali del dibattito contemporaneo. Il sogno di città indiane *smart* dell'attuale Primo ministro Modi è una delle molte manifestazioni del permanere di aspirazioni verso una cultura straniera. *Smart* è un'etichetta d'importazione che viene applicata dall'alto verso il basso a partire dalla volontà

²⁷ Le due mostre *Architecture in India* del 1985 e *Vistara* del 1986 mostrano i gruppi di architetti della resistenza che hanno adottato tecniche che partono dal basso per la progettazione urbana e architettonica, una prima generazione di architetti che usano la tradizione locale per ibridare l'architettura moderna, tra questi i più celebri che hanno progettato anche nella capitale: a Charles Correa, Raj Rewal, Ashok B. Lal, B.V. Doshi, Ashish Ganju, Pradeep Sachdeva, Romi Koshla, A.G. Krishna Menon, S.K. Das, Vinod Gupta, Ranjit Sabikhi o Yatin Pandey. Molto significativo il progetto di Asian Games Village del 1982 di Raj Rewal per comprendere il modo in cui questi architetti hanno risolto l'incontro tra modernità e tradizione.

²⁸ Nel 2001 il 20 per cento della popolazione indiana era urbanizzata, nel 2011 il 30 per cento, e secondo gli studi della UN riguardo alla crescita demografica pare che per il 2040, il 41 per cento della popolazione indiana sarà inurbata.

del governo e non dalla reale analisi del territorio, incapace di risolvere le complesse questioni, sociali ed economiche indiane. Il sogno *smart* non si è tradotto in soluzioni reali ed efficaci ma in un'immagine superficiale di modernità, grattacieli, edifici ipermoderni, luccicanti strutture in vetro e acciaio. Delhi è cresciuta molto rapidamente, in particolare le zone affette dai processi più visibili di globalizzazione sono le aree periferiche di Gurgaon, Faridabad, Noida o Ghaziabad. Una delle opere pionieristiche di questo processo è sicuramente la torre di Hafeez Contractor costruita già nel 1988. Il progetto Logic City Centre di CP Kukreja, BPTP City project di BPTP Developers, Unitech Infospace 135 a Noida di Upalgosh Associates, o i progetti di Dipak Metha and Associates BB+M architects o Supertech group nelle aree periferiche di Delhi sono tutti caratterizzati da simili strutture in vetro e acciaio; non particolarmente adatte al clima e al contesto di Delhi²⁹. Si tratta di architetture che si confrontano con una popolazione a reddito medio alto e non sono inclusive della maggior parte della popolazione che ha meno possibilità.

Nonostante la dilagante crescita esponenziale di architetture globali in vetro e acciaio nella capitale, in parallelo esistono forme molto interessanti di resistenza locale che si sono sviluppate nel campo dell'architettura e della pianificazione contemporanea. Si tratta di architetti che hanno scelto di adottare architetture ibride, valorizzando l'inclusione dei ceti sociali più svantaggiati, come argine all'importazione *tout court* dei modelli stranieri. Ad esempio i progettisti Anangram Architects, sia nel loro progetto South Asian Rights Documentation Centre a Delhi del 2005 che in The Digit del 2014 a Delhi, reinterpretano i temi dell'architettura tradizionale in chiave contemporanea, utilizzando il *jali* in facciata. Gli schermi perforati, in un caso in mattoni e nell'altro in alluminio, diventano l'elemento identitario dell'edificio. Interessante anche l'opera dello studio Morphogenesis, di Sonali e Mani Rastogi, per l'Institute for Integrated Learning in Management a Greater Noida del 2013, nel quale i progettisti hanno preso diretta ispirazione dalle strutture urbane delle corti, delle strade e dei quartieri della antica città di Delhi, Shahjahanabad. L'uso della tradizionale tipologia a corte e dell'elemento della schermatura ha l'obiettivo di massimizzare l'ombreggiamento e favorire la creazione di un microclima gradevole anche nei mesi più caldi. Inoltre anche qui viene reinterpretato il tema del mattone, quest'ultimo usato per ottimizzare le risorse e minimizzare l'invecchiamento del manufatto. Una nicchia di

²⁹ Il vetro si surriscalda e comporta l'uso continuato di aria condizionata e spreco di energia.

architetti giovani, in continuità con gli architetti della prima generazione moderna post-indipendenza, decidono di mescolare in maniera virtuosa tecniche di costruzione, materiali, scelte progettuali contemporanee con elementi della tradizione. Tra questi troviamo Aishwarya Tipnis, Space Matters, Vir Muller Architects, Sujit Kumar, Anupama Kundoo, Social Design Collaborative, Studio Mumbai e altri. Le opere di questi architetti superano le forme di ipermoderno per integrare aspetti climatici, sociali e materiali locali andando a costituire una ulteriore forma di ibrido indo-globalizzato.

8. *Influenze straniere*

Le influenze straniere in India sono sempre state molte, e di diversa natura. A partire da quelle Mughal, che hanno radicalmente modificato l'architettura del subcontinente nel 1500, a quelle occidentali relativamente più recenti. L'occupazione musulmana ha lasciato un'eredità culturale così profonda nel Paese a tal punto che il Taj Majal, retaggio del periodo Mughal, è l'edificio simbolo di tutta l'India. Certamente anche la colonizzazione britannica è tra le influenze straniere che hanno avuto maggior peso, anche se non sempre ha lasciato nel Paese segni ugualmente forti. Ad esempio, gli elementi classicisti utilizzati dagli inglesi non sono stati capaci di permeare profondamente il Paese; dopo l'indipendenza, infatti, hanno cominciato a rivestire un ruolo marginale. Non è stato così però in tutti i campi. Si pensi all'eredità del cricket, sport di importazione inglese che è stato completamente metabolizzato, tanto da essere oggi più indiano che inglese. Il cricket viene giocato in ogni angolo della città da ogni bambino di strada. Altri esempi di continuità tra pre- e post-indipendenza sono il permanere dei nomi delle istituzioni come il Central PWD e le leggi sui monumenti e sull'educazione. Anche la modernità, che viene acclamata come un prodotto nuovo della nazione indipendente, è per buona parte eredità del periodo britannico, e in ogni caso un prodotto di importazione dall'Occidente. Interessante ed esplicativo della continuità è poi il confronto tra colonie di Delhi come Lodi Colony della fine degli anni Trenta e RK Puram della fine degli anni Cinquanta. Possiamo identificare sostanzialmente tre linee di continuità tra pre- e post-indipendenza: l'uso del moderno, l'uso dei motivi «tradizionali» (come in Ashoka Hotel) e, anche se in misura marginale, degli elementi classicisti (ad esempio l'uso che ne viene fatto nelle case d'abitazione delle élites). Non è chiaro se questa confusione stilistica sia una manifestazione di incertezza o sintomo di una ricerca d'identità.

Nel periodo post-indipendenza, alla prepotente eredità lasciata dai britannici si sovrappongono modelli di impronta americana. Infatti, chi lavora al nuovo piano della città è la Ford Foundation. L'ideale della nuova capitale sembra nuovamente basato su modelli occidentali e non su modelli interni al Paese. Paradossalmente, se prima dell'indipendenza c'è un tentativo da parte dei coloni di mascherare l'ispirazione occidentale, al contrario dopo il 1947 la nazione liberata rifiuta esplicitamente qualunque attaccamento alla tradizione Mughal del subcontinente, e in maniera forse inconsapevole si rivolge e abbraccia la modernità di stampo occidentale come modello per trovare la propria identità. L'unica cosa che sembra cambiare radicalmente nel passaggio dal periodo coloniale al periodo postcoloniale è il modo in cui la politica guarda e interpreta l'architettura e il ruolo diverso che le viene affidato. Nel periodo recente si è vista un'accelerazione del modello globale nell'espansione urbana in particolare nelle periferie urbane che si caratterizzano per torri anonime in vetro e acciaio o casermoni che vanno a formare orride comunità ghetto. Queste architetture sono state costruite non necessariamente da architetti stranieri, spesso da indiani che affascinati dal modello urbano occidentale hanno provato a replicarlo, senza tenere in considerazione delle diverse condizioni sociali, economiche e climatiche.

9. *Risposte alle influenze*

Una caratteristica chiave per comprendere il Paese è quella della sua capacità di assorbire culture straniere e farle proprie, generando ibridi complicati, è interessante l'analisi di quanto questo sia stato un processo più o meno consapevole.

Se ci chiedessero di trovare un termine contrapposto a «influenze straniere» verrebbe in mente «spinte tradizionaliste», intese come condizionamenti che arrivano dall'interno invece che dall'esterno. Viene da domandarsi, nel caso di Delhi, quale sia stata la dialettica interno/esterno nei modelli di architettura e di urbanistica. La tradizione ha avuto un ruolo profondamente differente nei quattro periodi analizzati.

Nel periodo islamico, le tradizioni preesistenti sono entrate a far parte delle architetture in maniera inconsapevole: erano gli artigiani indù che si premuravano di inserire insospettabili simbolismi induisti all'interno degli edifici musulmani, come i fiori di loto, i vasi sacri o le ghirlande di fiori.

Durante il periodo coloniale l'uso della tradizione costituiva un vero e proprio progetto e insieme un vezzo, un modo per recuperare i motivi tradizionali reinventandoli per stemperare le reazioni politiche ostili de-

gli indiani. In questo caso, forse ha ragione Hobsbawm quando parla di «invenzione della tradizione» durante il periodo britannico.

Infine, nel periodo post-indipendenza la tradizione agli occhi istituzionali si è trasformata in qualcosa di obsoleto, un elemento «vecchio» di nessun interesse; mentre per pochi, fino ai giorni più recenti, è diventata una forma privilegiata per il recupero d'identità e un argine contro le influenze straniere.

Le influenze straniere, come abbiamo visto sono state poderose, e la tendenza generale sembra essere stata quella di subire l'influenza e generare un ibrido culturale. Il tentativo di confronto con la tradizione spesso si è risolto in un formalismo e non in una reale risposta. Pensiamo all'opera di Lutyens ma anche all'Ashoka Hotel. Forse, il tentativo di dare una risposta diversa nasce solo con lo sviluppo della figura dell'architetto indiano dopo l'indipendenza. Spesso, però, è una risposta che riguarda l'ambito dell'architettura e non tanto quello della pianificazione urbana. Rispetto alla pianificazione, infatti, il modello assunto per il Master Plan del 1962 nasce dall'eredità britannica aggiornata ad opera della Ford Foundation.

A partire dagli anni Sessanta da parte dei primi professori e architetti della School of Planning and Architecture c'è stato un tentativo di costruire una risposta dall'interno ai problemi dell'architettura. Tuttavia, alcuni sostengono che anche gli architetti che sembrano cercare una via differente e interna al Paese hanno di fatto servito solo una piccola élite e si sono formati su modelli stranieri. Da questa analisi vengono a galla le contraddizioni e i pericoli dell'uso dei termini tradizione e identità. Resta importante continuare a interrogarsi sul loro significato e cercare di capire quali siano per gli architetti i modi per dare delle risposte che muovano dall'interno.

Tenendo in considerazione i quattro periodi analizzati: Mughal, Britannico, post-indipendenza e post 1991, momenti di grande scambio con l'altro, è possibile constatare che non c'è stata una reale reazione rispetto alle influenze straniere, ma spesso queste ultime sono diventate parte integrante dell'identità della capitale e delle sue architetture. Questo ha comportato assenza di reale contrapposizione e più un processo complesso di assimilazione.

10. *La ricchezza dell'ibrido culturale*

Il breve contributo ha suggerito alcuni degli effetti che gli scambi culturali hanno avuto sulla costruzione identitaria³⁰. Come abbiamo visto,

³⁰ J. NEVERVEEN PIETERSE, *Globalization and Culture*, Rowman and Littlefield, Malden 2004.

la città di Delhi è stata punto di incontro tra culture diversissime sia nel periodo precoloniale, sia durante la colonizzazione britannica, ma anche dopo il 1947 quando hanno cominciato a pesare anche altre influenze straniere. In quattro periodi diversi della storia della capitale si sono verificate interessanti ibridazioni culturali tra prodotti di importazione e tradizioni locali, antiche o acquisite. In primo luogo, interazione con la cultura islamica, interazione con il dominio coloniale britannico, interazione con il modello americano e moderno, e i processi di globalizzazione più recenti. Tutti momenti di costruzione identitaria della città e di forte integrazione culturale. Lo studio della città di Delhi e dei suoi elementi architettonici ibridi stimola riflessioni più ampie, consente di ragionare su temi legati alla contemporaneità. Il caso studio, infatti, permette indirettamente di approfondire un tema cruciale della nostra epoca: l'impatto che hanno avuto gli scambi e l'ibridazione tra culture sulla trasformazione degli elementi dell'architettura e della città.

Le mescolanze visibili nelle architetture indo-islamiche, in quelle indo-saracene, post-indipendenza e più contemporanee, usano elementi architettonici diversi, reinventano via via la tradizione e le tendenze più moderne. I risultati dei processi di ibridazione non sono gli stessi ma il principio di fondo permane in tutti e quattro i momenti storici.

Le mescolanze culturali nei tre momenti analizzati non hanno la stessa natura, ma presentano la stessa capacità di mescolanza e adattamento, mettendo in luce un carattere unico della città di Delhi: assorbire le influenze e farle proprie. Una capacità inclusiva di tipo democratico, che non lascia prevalere una sola tendenza ma le tiene tutte insieme facendo un'importante operazione di mediazione.

Le città dell'India sono sempre state crocevia di culture, hanno una storia molto antica di battaglie tra regnanti e dinastie, subito una colonizzazione culturale totalizzante, e in particolare a partire dal 1991, quando si è avviata la liberalizzazione dei mercati, molte sono state investite dai processi di globalizzazione. «Nei recenti decenni di neo-liberalizzazione delle economie mondiali tramite il regime globale, hanno portato le città indiane sotto la lente di ingrandimento [...]. L'India ha una larga rete di città grandi e medie. Nel 1991 la rete consisteva in ventitré città con una popolazione di oltre un milione, trecento città con una popolazione tra le centomila e il milione di persone, per un totale di circa 4290 città»³¹.

³¹ «The recent decades of neo liberalization of world economies through the 'global regime' have brought 'city under special focus [...] India has a large network of cities and towns. In 1991, the network consisted of twentythree cities with a population of over

Le mescolanze culturali, anche di natura molto diversa, non solo modificano sostanzialmente le città e l'architettura, ma pongono interrogativi sui processi di globalizzazione, sono capaci di definire l'identità delle realtà urbane e modificarne la tradizione, condizionare il modo in cui vengono percepiti gli eventi e la maniera di scrivere la storia, mettere in crisi visioni monodirezionali e semplificate come quella orientalista, porre interrogativi rispetto alla formazione nazionale-internazionale degli architetti. Si tratta di analisi sulla città e sull'architettura e di riflessioni-interrogativi che consentono di acquisire consapevolezza e superare statici modelli sia progettuali che storiografici.

Gli scambi hanno le proprie radici molto indietro nel tempo³², e le riflessioni portate avanti consentono di costruire una critica sui processi di scambio culturale innescati dalla globalizzazione. Ci sono diversi tipi di globalizzazione e, forse, noi ci confrontiamo di più con quella conosciuta come *ideological globalization*. In particolare, le città sono sempre state protagoniste in questi processi di scambio e lo sono ancora oggi.

La globalizzazione ci mette di fronte a simili questioni di confronto, scontro, fusione di culture differenti³³. Contaminazioni, trasferimenti, traslazioni, negoziazioni e rinegoziazioni di modelli sono questioni comuni oggi a molte realtà urbane³⁴. La globalizzazione ha reso i processi di mescolanza più rapidi rispetto al passato e con margini di movimento più ampi. Essa non porta però necessariamente all'omologazione³⁵ per-

one million, 300 cities with a population ranging between 100,000 and one million, and nearly 4290 towns» in O.P. MATHUR, *Impact of globalization on cities and city-related policies in India*, in H.W. RICHARDSON, C.-H.C. BAE (a cura di), *Globalization and Urban Development*, Springer, Berlin 2005, p. 48.

³² J. JENNINGS, *Globalizations and Ancient World*, Cambridge University Press, New York 2011; O.S. LA BIANCA, S.A. SCHAM (a cura di), *Connettività in Antiquità: Globalization as Long-Term Historical Process*, Equinox Publishing 2006; F. BRAUDEL, *Civiltà materiale, economia e capitalismo: secoli 15-18*, voll. I-II-III, Giulio Einaudi editore, Torino 2006, *passim*.

³³ F. TROMMLER, E. SHORE, *The German-American Encounter: Conflict and Cooperation between Two Cultures, 1800-2000*, Berghahn Books, New York 2001.

³⁴ J. BHAGWATI, *In Defence of Globalization*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 3.

³⁵ «One school of thought sees globalization as a homogenizing process, an economic and cultural assault led by the American juggernauts of Cocacolonization and McDonaldization. Some academics (such as Behrman and Rondinelli 1992) has gone so far as to suggest that in order to succeed in the global economy there are certain universal 'cultural imperatives' that cities must follow» in H.W. RICHARDSON, C.-H.C. BAE (a cura di), *op. cit.*, p. 33. Vedi in particolare il capitolo O. P. MATHUR, *op. cit.*, pp. 43-58; «One of the most important elements emerging from globalization debates is the seeming paradox

ché sempre molto dipende dalla resistenza che ciascuna cultura locale è capace di opporre rispetto a quella d'importazione. Prendere spunto da modelli stranieri non è sbagliato *per sé* e sarebbe a-storico e contro prodcente cercare di contrastare l'attuale rapido rimescolamento culturale ma è fondamentale acquisire consapevolezza della complessità di come avvengono i prestiti per essere davvero capaci di sfruttarne le potenzialità.

RUBETTINO

that greater globalization means increasing localism. The argument is not that there is a direct causal relationship between globalization and localism» in B. HAHN, M. ZWINGENBERGER (a cura di), *Global Cities. Metropolitan Culture. A Transatlantic Perspective*, vol. 11, Universitätsverlang Winter, Heidelberg 2011, p. 25.



Fig. 1a Qutb Minar, Delhi, dettaglio arco d'importazione islamica.



Fig. 1b Qutb Minar, Delhi, dettaglio della corona di fiori induista.

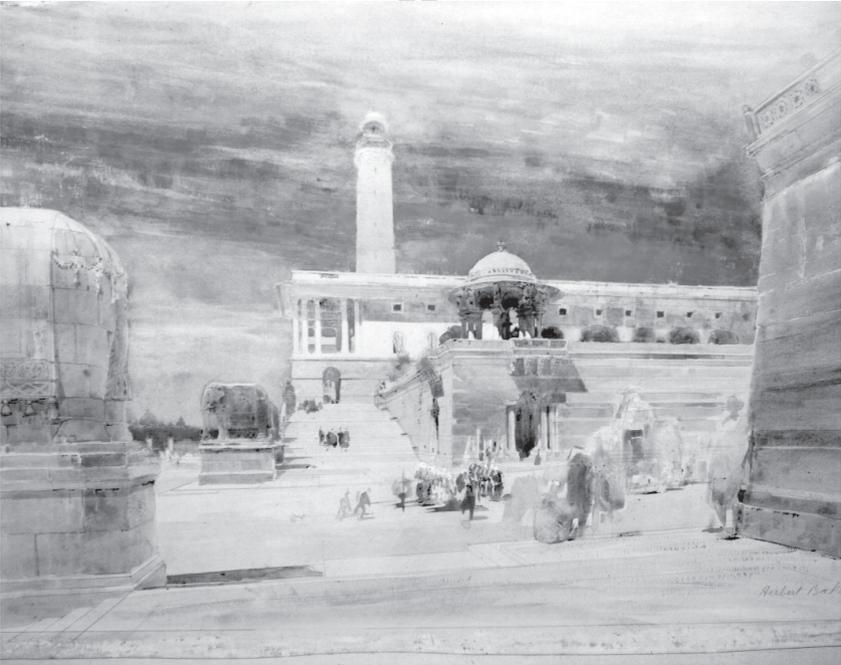


Fig. 2 Viceroy House, Delhi.



Fig. 3 Azad Bhavan, Delhi.



Fig. 4 The Digit, Delhi.

Riferimenti bibliografici

- ALFIERI, B.M., *Architettura islamica del subcontinente indiano: India, Pakistan e Bangladesh*, Edizioni Arte e Moneta, Lugano 1994.
- ASHER, C.B., *Architecture of Mughal India*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- ASHER, C.B., TALBOT, C., *India Before Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- BAKER, H., *New Delhi: Eastern and Western Architecture: A Problem of Style*, in «The Times», London, 3 Oct. 1912.
- BHAGWATI, J., *In Defence of Globalization*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- BHATIA, G., *Punjabi Baroque and Other Memories of Architecture*, Penguin Books, New Delhi 1994.
- BRAUDEL, F., *Civiltà materiale, economia e capitalismo: secoli 15-18*, voll. I-II-III, Giulio Einaudi editore, Torino 2006.
- BROWN, P., *Indian Architecture. Islamic Period*, D.B. Taraporevala Sons & Co, Mumbai 1975.
- BURMAN, J.J.R., *Hindu-Muslim Syncretic Shrines and Communities*, Mittal Publications, New Delhi 2002.
- BYRON, R., *New Delhi*, in «Architectural Review», vol. LXIX, no. 410, Gennaio-Giugno 1931.
- CHAND, T., *Influence of Islam on Indian Culture*, The Indian Press Ltd., Allahabad 1946.
- CULLEN, G., *Ninth Delhi*, Govt of India Press, New Delhi 1961.
- Why a Master Plan for Delhi: A Vision of the City in 1981*, in «Hindustan Times» (Sunday Magazine), New Delhi, 21 Agosto 1960.
- DESAI, Z.A., *Indo-Islamic Architecture*, Publications Di-D vision Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, New Delhi 1970.
- DUPONT, V.D.N., *The Dream of Delhi as a Global City*, in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 35, n. 3, May 2011.
- FIRMAN, T., *The restructuring of Jakarta metropolitan area: a 'global city' in Asia*, in «Cities», vol. 15, n. 4, 1998.
- GUERRIERI, P.M., *Maps of Delhi*, Niyogi, Delhi 2017.
- GUERRIERI, P.M., *Negotiating Cultures: Delhi Architecture and Planning from 1912 to 1962*, Oxford University Press, Delhi 2018.
- GUGLER, J., *World cities beyond the West: globalization, development and inequality*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- GUPTA, N., *Delhi between two empires 1803-1931: society, government and urban growth*, Oxford University Press, Delhi 1981.
- HAHN, B., ZWINGENBERGER, M. (a cura di), *Global Cities. Metropolitan Culture. A Transatlantic Perspective*, vol. 11, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2011.
- HILLENBRAND, R., *Islamic Architecture. Form, Function, and Meaning*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.

- JAIN, A.K., *The Making of a Metropolis: Planning and Growth of Delhi*, National Book Organization, New Delhi, 1990.
- JENNINGS, J., *Globalizations and Ancient World*, Cambridge University Press, New York 2011.
- KING, A.D., *Colonial Urban Development. Culture, social power and environment*, Routledge & Kegan Paul, London-Henley-Boston 1976.
- KING, A.D., *Cultural Pluralism and Urban Form: The Colonial City as Laboratory for Cross-Cultural Research in Man-Environment Interaction*, lezione fatta a The India Office Library, Mouton, The Hague 1976.
- KOCH, E., *Mughal Architecture. An Outline of Its History and Development (1526-1858)*, Oxford University Press, New Delhi 2002.
- LA BIANCA, O.S., SCHAM, S.A. (a cura di), *Connettivity in Antiquity: Globalization as Long-Term Historical Process*, Equinox Publishing 2006.
- LEMANSKI, C., *Global cities in the South: deepening social and spacial polarization in Cape Town*, in «Cities», vol. 24, n. 6, 2007.
- MAHADEVIA, D., *Globalization, urban reforms and metropolitan response India*, Manak, Delhi 2003.
- MARCUSE, P., VAN KEMPER, R., *Globalized cities: a new spacial order?*, Blackwell, Oxford 2000.
- MARSHALL, J., *Monuments of Muslim India*, in *Cambridge History of India*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 3, 1928.
- MATHUR, O.P., *Impact of globalization on cities and city-related policies in India*, in H.W. RICHARDSON, C.-H.C. BAE (a cura di), *Globalization and Urban Development*, Springer, Berlin 2005.
- METCALF, T.R., *An Imperial Vision: Indian Architecture and the British Raj*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1989.
- MOMIN, A.R., *The Indo-Islamic Tradition*, in «Sociological Bulletin», vol. 26, no. 2, 1977.
- NATH, R., *History of Sultanate Architecture*, Abhinav Publications, New Delhi, 1978.
- NEVERVEEN PIETERSE, J., *Globalization and Culture*, Rowman and Littlefield, Malden 2004.
- RAO, V.K.R.V., DESAI, P.B., *Greater Delhi: A Study in Urbanization 1940 - 1957*, Asia Publishing House, New Delhi 1965.
- RICHARDSON, H.W., BAE, C.-H.C. (a cura di), *Globalization and Urban Development*, Springer, Berlin 2005.
- ROBINSON, J., *Global and world cities: a view from off the map*, in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 26, n. 3, 2002.
- SAHAI, S., *Indian Architecture. Islamic Period 1192-1857*, Prakash Books India, New Delhi 2004.
- SANDHU, R.S., SANDHU, J., *Globalizing cities: inequality and segregation in developing countries*, Rawat, Jaipur 2007.
- SASSEN, S., *The global city: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton NJ 1991.

- Seminar on Architecture*, Lalit Kala Akademi, Jaipur House, New Delhi, March 1959.
- SHEEBA, J., DHAS, J.T., *A Study on Indo-Saracenic Architectural Heritage*, in «International Journal of Pure and Applied Mathematics», n. 118, 2020.
- SINGH, M., RUDRANGSHU, M., *New Delhi: Making of a Capital*, Roli Books, New Delhi 2009.
- SUNDARAM, R., *Pirate Modernity*, Routledge, London-New York 2010.
- TROMMLER, F., SHORE, E., *The German-American Encounter: Conflict and Cooperation between Two Cultures, 1800-2000*, Berghahn Books, New York 2001.
- YAMAMOTO, T., ARA, M., SUKINOWA, T., *Delhi: Architectural Remains of the Delhi Sultanate Period*, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, Tokyo 1967-1970.

RUBETTINO

RUBETTINO

Geografie del diritto e città della giustizia in India: il sistema giudiziario e la *diversity* della Supreme Court

1. Introduzione

Questo contributo analizza alcuni aspetti del giudiziario indiano nella prospettiva di una descrizione dei rapporti tra le corti, centri di applicazione e produzione del diritto, e luoghi di soluzione delle controversie, che possa fornire una visione dell'operare del diritto nello spazio¹. In questa prospettiva di geografia del diritto, le corti indiane, dalla Supreme Court di Delhi alle High Court e alle corti inferiori degli Stati che compongono l'Unione indiana, possono essere viste come centri che interagiscono tra loro e compongono una rete di città della giustizia.

L'analisi dei rapporti tra questi luoghi della giustizia può essere condotta da molti punti di vista e aprire prospettive di interesse in vari campi. Tra questi, si possono considerare le questioni tecniche della giurisdizione e della competenza delle varie corti e dei tribunali specializzati. Si può inoltre considerare lo spazio occupato da fori per la soluzione delle controversie che si pongono al di fuori del sistema delle corti e che possono essere sia riconosciuti e promossi dallo Stato sia non riconosciuti ufficialmente, operando quindi in concorrenza con gli organi statali. Adottando una prospettiva sociologica, si può analizzare il funzionamento delle corti in termini di adeguatezza del personale, di facilità di accesso alla giustizia e, più in generale, di capacità di fornire soluzioni percepite come giuste dai cittadini indiani. L'organizzazione delle corti e i loro rapporti sono inoltre interessanti in una prospettiva storica, in particolare in un contesto come quello indiano, che ha subito un lungo periodo coloniale e che dall'Indi-

¹ Nel titolo il termine «geografie del diritto» viene utilizzato per riferirsi a una prospettiva spaziale di analisi del diritto, latamente collegata alla geografia giuridica, che sta divenendo sempre più un importante campo di studi. Su questa letteratura si veda N. BLOMLEY, J. LABOVE, *Law and Geography*, in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 13, Elsevier, Amsterdam-New York 2015², pp. 474-478.

pendenza ad oggi ha adottato una serie continua di riforme sulla struttura del giudiziario, e in una prospettiva globale che, da una parte, consideri il caso indiano come manifestazione di processi in corso anche in altre parti del mondo, e, dall'altra, analizzi le interazioni dell'India con altri centri globali in termini di connessione e di circolazione dei modelli giuridici.

In questo quadro generale, il contributo si concentra in particolare su due temi: la struttura del sistema delle corti, con particolare riferimento al rapporto tra la Supreme Court e le varie High Court, e le caratteristiche dei giudici indiani, considerando in particolare la composizione della Supreme Court. Con riguardo al primo tema, viene descritta la struttura attuale del giudiziario superiore indiano, composto da Supreme Court e High Court. Su questa base, il contributo intende fornire una prospettiva storica che evidenzi alcune dinamiche evolutive. Particolarmente interessante è il cambiamento di questa «geografia della giustizia» che si è verificato nel passaggio dal periodo coloniale al periodo dell'Indipendenza. Dopo l'Indipendenza, la struttura del giudiziario è stata oggetto di molte riforme, con una crescita molto rapida del numero delle High Court, anche a seguito dei cambiamenti nel numero degli Stati e degli *Union territories*². Da ultimo si discute di una riforma della struttura della stessa Supreme Court, con la proposta di istituzione di un autonomo *Constitution bench* a Delhi e quattro *Cassation bench* nelle quattro macroaree geografiche del Paese, con sedi a Delhi, Chennai/Hyderabad, Kolkata, Mumbai. In tutti questi casi, è in gioco l'articolazione delle corti sul territorio indiano, che ha grande importanza per l'accesso alla giustizia ed il funzionamento complessivo del sistema.

Con riguardo al secondo tema, l'attenzione è rivolta ai giudici indiani. In primo luogo, vengono brevemente considerate le regole relative alla composizione di Supreme Court e High Court per quanto attiene al numero massimo di giudici, ai requisiti per divenire giudice e alla procedura formale di nomina dei giudici. Anche su questo si possono segnalare significativi cambiamenti che hanno spostato il peso maggiore nella scelta dei nuovi giudici dal potere esecutivo allo stesso potere giudiziario. In secondo luogo, viene approfondito il tema della *diversity* della Supreme Court con particolare riguardo alla provenienza geografica dei giudici. La questione teorico-generale è quella del *reflective judiciary*, vale a dire della capacità delle corti di riflettere nella loro composizione la diversità della società

² Gi *Union territories* sono entità territoriali che, a differenza degli Stati, non hanno, con alcune eccezioni, un potere legislativo ed esecutivo autonomo ma sono amministrati dall'Unione.

di riferimento. Il tema ha grande importanza per tutti i sistemi giuridici e in particolare per le corti di vertice e quindi, nel contesto indiano, per la Supreme Court³. Chi sono i giudici di Supreme Court? Quanta della pluralità sociale e culturale indiana viene rappresentata in questa corte? Come vedremo, anche se nella scelta dei giudici il criterio fondamentale è quello del merito, esistono criteri informali che orientano la scelta in termini di *diversity*, considerando provenienza geografica, appartenenza religiosa, appartenenza sociale e appartenenza di genere. Nella prospettiva di questo contributo ci concentreremo sulla questione della rappresentatività in termini di provenienza geografica dei giudici.

L'ultimo paragrafo si collega ai due temi trattati nella prospettiva della comunicazione, in senso ampio, tra le corti. Il tema della *diversity* nella Supreme Court, infatti, può essere visto come un aspetto della questione della circolazione dei giudici nel contesto indiano. In un contesto fortemente pluralistico come quello indiano questa circolazione delle persone, che è anche circolazione dei saperi e delle esperienze, ha grande importanza. Qui si innestano il problema linguistico e la questione dell'unitarietà della cultura giuridica indiana, che possono essere considerati attraverso una visione spaziale delle corti, dei nodi e dei flussi in termini di circolazione di persone e di saperi tra questi luoghi della giustizia. Le corti hanno un forte collegamento, sia strutturale che simbolico, con le città. La Supreme Court si trova a Delhi, mentre le varie High Court, come vedremo, si trovano in alcune delle principali città indiane, da Kolkata a Chennai, da Mumbai a Jodhpur. Da questo punto di vista l'analisi di alcuni aspetti del rapporto tra le corti è anche un'analisi del rapporto tra alcune città.

2. *Le città della giustizia e la struttura del sistema giudiziario indiano*

In una struttura federale come quella dell'Unione indiana, l'articolazione spaziale delle corti può essere rappresentata in primo luogo considerando il rapporto tra Stato federale e singoli Stati che compongono l'Unione. Il livello federale e quello statale hanno propri organi legislativi (il Parlamento dell'Unione e quelli dei singoli Stati) e propri organi esecutivi (al livello più alto il Presidente dell'Unione e i Governatori dei singoli Stati). Il potere giudiziario è stato invece concepito come unico.

³ Si veda K. MALLESON, P.H. RUSSELL (a cura di), *Appointing Judges in an Age of Judicial Power: Critical Perspectives from around the World*, University of Toronto Press, Toronto 2006.

Non esistono infatti un sistema di corti federali e un distinto sistema di corti statali. Questa è una differenza importante, ad esempio, con gli Stati Uniti, dove vi sono due sistemi di corti ben distinti tra federazione e singoli Stati. In India la scelta è stata quella di un sistema giudiziario unitario dove non si può propriamente distinguere tra corti federali e corti statali.

La corte di vertice dell'intero sistema giudiziario indiano è la Supreme Court of India, che ha sede a Delhi e ha giurisdizione su tutta l'India. Il giudiziario superiore è composto, oltre che dalla Supreme Court, dalle High Court. Nel testo della Costituzione (artt. 214 e 231) è prevista una High Court per ogni Stato dell'Unione, dando al Parlamento il potere di istituire una High Court con competenza su più Stati e/o territori. Le High Court sono sovraordinate alle corti inferiori che operano nello stesso territorio a vari livelli e possono essere considerate il vertice del sistema giudiziario al livello degli Stati. Ciononostante non sono propriamente corti statali, visto che sono regolate non dagli Stati ma dall'Unione sotto molti aspetti qualificanti, in particolare la competenza territoriale, il numero massimo dei giudici che le compongono, le garanzie di indipendenza, la procedura di nomina dei giudici.

Come vedremo, il numero di High Court è rapidamente cresciuto dopo l'Indipendenza. Dal 2019 le High Court indiane sono venticinque e precisamente, in ordine alfabetico: Allahabad High Court, con giurisdizione sull'Uttar Pradesh, sede a Prayagraj e un bench a Lucknow; Andhra Pradesh High Court, con giurisdizione sull'Andhra Pradesh e sede ad Amaravati; Bombay High Court, con giurisdizione su Goa, Dadra e Nagar Haveli e Daman e Diu, Maharashtra, sede a Mumbai, bench a Aurangabad, Nagpur, Panaji; Calcutta High Court, con giurisdizione su Andaman and Nicobar Islands, West Bengal, sede a Kolkata e bench a Port Blair e Jalpaiguri; Chhattisgarh High Court, con giurisdizione su Chhattisgarh e sede a Bilaspur; Delhi High Court, con giurisdizione sul territorio di Delhi e sede a New Delhi; Gauhati High Court, con giurisdizione su Arunachal Pradesh, Assam, Mizoram, Nagaland, sede a Guwahati e bench a Aizawl, Itanagar, Kohima; Gujarat High Court, con giurisdizione sul Gujarat e sede ad Ahmedabad; Himachal Pradesh High Court, con giurisdizione su Himachal Pradesh e sede a Shimla; High Court of Jammu and Kashmir and Ladakh, con giurisdizione su Jammu e Kashmir, e Ladakh, sede a Srinagar/Jammu; Jharkhand High Court, con giurisdizione su Jharkhand e sede a Ranchi; Karnataka High Court, con giurisdizione sul Karnataka, sede a Bangalore e bench a Dharwad e Kalaburagi; Kerala High Court, con giurisdizione su Kerala e Lakshadweep, sede a Kochi; Madhya Pradesh High Court, con giurisdizione sul Madhya Pradesh, sede a Jabalpur e bench a

Gwalior e Indore; Madras High Court, con giurisdizione su Tamil Nadu e Puducherry, sede a Chennai e bench a Madurai; Manipur High Court, con giurisdizione su Manipur e sede a Imphal; Meghalaya High Court, con giurisdizione sul Meghalaya e sede a Shillong; Orissa High Court, con giurisdizione sull'Odisha e sede a Cuttack; Patna High Court, con giurisdizione sul Bihar e sede a Patna; Punjab and Haryana High Court, con giurisdizione su Chandigarh, Haryana, Punjab, e sede a Chandigarh; Rajasthan High Court, con giurisdizione sul Rajasthan, sede a Jodhpur e bench a Jaipur; Sikkim High Court, con giurisdizione sul Sikkim e sede a Gangtok; Telangana High Court, con giurisdizione sul Telangana e sede a Hyderabad; Tripura High Court, con giurisdizione su Tripura e sede ad Agartala; Uttarakhand High Court, con giurisdizione sull'Uttarakhand e sede a Nainital.

Esiste poi un terzo livello costituito dalle corti inferiori. Si tratta di un sistema che può variare nei singoli Stati ed è dotato di una notevole complessità. Possiamo citare le District Court. Al fianco di queste corti ordinarie esiste un sistema di Tribunal che, seguendo il modello anglosassone, sono corti specializzate a cui sono attribuite funzioni speciali. In questa sede, ci concentriamo sul giudiziario superiore e non è possibile descrivere compiutamente le corti inferiori e i tribunali, che devono essere comunque menzionate per dare un senso dell'articolazione geografica del giudiziario nel suo complesso⁴.

Sul piano della giurisdizione, l'unità del sistema giudiziario comporta che tutte le corti applicano sia il diritto federale che il diritto statale. Non si pongono quindi in India i complicati problemi che si presentano nel funzionamento della giustizia negli Stati Uniti per quel che riguarda l'ambito della giurisdizione delle corti federali rispetto a quello delle corti statali.

La Supreme Court ha tre tipi di giurisdizione: *original jurisdiction*, *appellate jurisdiction* e *advisory jurisdiction*. Nella *original jurisdiction* la Corte conosce una controversia direttamente e non in appello contro la decisione di un'altra Corte. Il primo caso di giurisdizione originaria è quello che riguarda le controversie che possono sorgere tra Stati o tra uno Stato e l'Unione. Un secondo caso di giurisdizione originaria è quello della tutela dei diritti fondamentali previsti nella parte III della Costituzione. Quando viene violato un diritto fondamentale è possibile adire direttamente la Supreme Court. In questo caso la giurisdizione della Supreme

⁴ Si veda, in generale, N. ROBINSON, *Judicial Architecture and Capacity*, in S. CHOUDHRY, M. KHOSLA, P.B. MEHTA (a cura di), *The Oxford Handbook of the Indian Constitution*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 331-348.

Court non è comunque esclusiva, visto che queste questioni possono essere sollevate anche presso le altre corti.

Naturalmente grande importanza ha anche l'*appellate jurisdiction*, in cui la Supreme Court è giudice di appello nei confronti delle decisioni delle High Court. Bisogna ricordare che in India, come in genere nei Paesi di *common law*, non esiste un vero e proprio diritto all'appello e la Supreme Court giudica solo alcune cause. Normalmente accetta di giudicare (*leave*) sui ricorsi che abbiano una grande importanza dal punto di vista delle questioni di diritto e dei principi e regole da applicare. In particolare, se si formano orientamenti giurisprudenziali divergenti la questione arriverà in Supreme Court e la sua decisione, in base all'operatività verticale o gerarchica del principio dello *stare decisis* vincherà tutte le corti indiane. La Supreme Court giudica in appello anche sul merito della causa e normalmente arrivano in Supreme Court le cause più complesse, come ad esempio i casi in cui sia in questione l'applicazione della pena di morte. Con l'*advisory jurisdiction*, la Supreme Court fornisce dei pareri, su richiesta del Presidente dell'Unione, su qualsiasi questione di diritto o di fatto che abbia rilevanza pubblica⁵.

Le High Court operano principalmente come corti di appello rispetto alle decisioni delle corti inferiori. Inoltre, hanno una *extraordinary writ jurisdiction*, parallela alla giurisdizione della Supreme Court in materia di diritti fondamentali. Nel caso delle High Court questa giurisdizione è più ampia perché può riguardare anche diritti non contemplati nella parte terza della Costituzione.

Sulla tutela giudiziaria dei diritti fondamentali nel contesto indiano si può osservare che il giudiziario superiore, che include Supreme court e High court, ha potuto esercitare un ruolo di grande importanza nell'evoluzione del diritto indiano grazie alla tutela diretta dei diritti fondamentali prevista nella Costituzione. Infatti, a partire da questo ricorso diretto dinanzi alla Supreme Court (art. 32 Cost.) e alle High Court (art. 226 Cost.) si è sviluppata in India la Public interest litigation, vale a dire la possibilità di ricorrere nell'interesse pubblico per la violazione di un diritto fondamentale da parte di soggetti diversi da quelli il cui diritto è stato violato, in particolare avvocati e associazioni per la tutela dei diritti. La Public interest litigation, sviluppatasi a partire dagli anni '80 ha aperto

⁵ Si veda M.P. JAIN, *Indian Constitutional Law*, LexisNexis, Gurgaon 2018. Per quel che riguarda i poteri della Supreme Court, essi sono molto ampi. In particolare, la Supreme Court può emettere *orders* rivolti agli organi statali, influenzando in tal modo anche sull'azione dell'esecutivo e dell'amministrazione.

l'accesso al giudiziario superiore, permettendo a Supreme Court e High Court di intervenire in caso di violazione di diritti che altrimenti sarebbero restati non effettivi, visto che i titolari di questi diritti non hanno spesso i mezzi né economici né culturali per farli valere direttamente⁶.

Indubbiamente la Supreme Court, soprattutto a partire dagli anni '80, ha inteso il suo ruolo di garante dei diritti fondamentali e dei principi costituzionali in modo molto attivo. Assieme alle High court è stata il motore dell'evoluzione giuridica indiana in una varietà di settori e, grazie anche all'ampiezza dei suoi poteri, ha spesso richiamato gli altri organi dello Stato all'attuazione dello spirito della Costituzione. Sul piano dell'interazione tra questi centri del diritto, è importante osservare che Supreme Court e High Court hanno spesso agito all'unisono. Alcuni principi innovativi sono stati anzi elaborati prima al livello di High Court e poi recepiti dalla Supreme Court, divenendo così vincolanti in tutto il territorio indiano. Il ricorso alla Public interest litigation ha di fatto ampliato ulteriormente le prerogative della Supreme Court e delle High Court, che in molti casi hanno costruito da zero o profondamente riformato parti del diritto indiano in via giurisprudenziale, colmando con questo attivismo le lentezze della legislazione⁷. Questo attivismo ha fatto inevitabilmente sorgere conflitti con i poteri legislativo ed esecutivo, sia su temi sostanziali specifici sia su questioni strutturali, quando il giudiziario ha percepito rischi per lo stesso potere di *judicial review* e per la sua indipendenza⁸.

L'opera della Supreme Court e in generale del giudiziario superiore non è immune da critiche⁹. Ciononostante, secondo la maggior parte degli studiosi il giudiziario indiano ha avuto successo nel garantire il funzionamento della *rule of law*, il rispetto e la messa in opera dei principi e delle regole costituzionali¹⁰. In termini di percezione, la fiducia popolare nei

⁶ Si veda S.P. SATHE, *Judicial Activism in India: Transgressing Borders and Enforcing Limits*, Oxford University Press, New Delhi 2002.

⁷ Tra i molti possibili esempi si può considerare il caso *Vishaka v. State of Rajasthan*, (1997) 6 SCC 241; si veda A. MEHTA SOOD, *Gender Justice through Public Interest Litigation: Case Studies from India*, in «Vanderbilt Journal of Transnational Law», 41, 2008, pp. 833-906.

⁸ Si veda M.P. SINGH, *Securing the Independence of the Judiciary: The Indian Experience*, in «Indiana International and Comparative Law Review», 10(2), 2000, pp. 245-292.

⁹ Si veda B.N. KIRPAL *et al.* (a cura di), *Supreme but not Infallible: Essays in Honour of the Indian Supreme Court*, Oxford University Press, New Delhi 2000.

¹⁰ M.P. SINGH (*Securing the Independence of the Judiciary*, cit., p. 291) scrive: «Among all the troubles and tribulations India has faced since the commencement of the constitution, the judiciary has performed its role fairly well. In its times of trouble with the executive, the judiciary has received the spontaneous and sustained support of a powerful

confronti della Supreme Court è alta, anche se alcune decisioni hanno inevitabilmente provocato scontento in alcune parti della società indiana e nonostante un malcontento generale per le lentezze e la mancanza di efficacia del giudiziario, visto nel suo complesso¹¹.

Con questo non si vuole dare un quadro eccessivamente roseo del funzionamento del sistema giudiziario indiano, che presenta forti criticità nella lunghezza dei processi e in generale nella insufficienza del personale giudiziario altamente qualificato. Proprio a causa della eccessiva lunghezza dei processi, in India si sta puntando molto sullo sviluppo dei metodi alternativi di soluzione delle controversie. Fra questi si possono ricordare le Lok Adalat, che sono fori non giudiziari basati su istituti tradizionali recuperati da politiche statali a fini deflattivi del sistema delle corti e più in generale per garantire una maggiore accessibilità della giustizia ai cittadini¹².

In prospettiva storica, il primo dato da osservare è che la struttura del giudiziario indiano si è evoluta in una certa continuità con il periodo coloniale. La storia delle corti nel periodo coloniale è una vicenda molto complessa. Le grandi riforme del diritto indiano nel periodo coloniale sono state innanzitutto riforme giudiziarie. Le corti più risalenti nel tempo sono quelle di Calcutta, Madras e Bombay, corti delle Presidency towns, territori distinti da quelli del Mofussil, dove operavano altri tipi di corti¹³.

Nel 1861 abbiamo l'India High Courts Act, che istituisce le High Court. Quelle di Calcutta, Madras e Bombay sono le prime tre a operare, dal 1862, e sostituiscono le originarie Supreme Court delle tre Presidency Towns. La High Court di Allahabad diventa operativa dal 1866. Al momento dell'entrata in vigore della Costituzione esistevano dodici High Courts. Non tutte le High Court sono state istituite nello stesso momento e si noterà che la High Court di Delhi è di istituzione relativamente recente, essendo stata costituita nel 1966. In precedenza, il territorio di Delhi era sotto la giurisdizione di altre corti (in successione dal periodo coloniale: High Court of Judicature of Lahore, High Court of East Punjab, High

legal community and of the people in general. Therefore, the judiciary has generally been able to maintain its independence and perform its role along the expected lines».

¹¹ Si vedano J.K. KRISHNAN *et al.*, *Grappling at the Grassroots: Access to Justice in India's Lower Tier*, in «Harvard Human Rights Journal», 27, 2014, pp. 151-189, B.N. KIRPAL *et al.* (a cura di), *op. cit.*

¹² Si veda J.K. KRISHNAN, *Legitimacy of Courts and the Dilemma of their Proliferation: the Significance of Judicial Power in India*, in J.-R. YEH, W.-C. CHANG, *Asian Courts in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 269-302.

¹³ Si veda M.P. JAIN, *Outlines of Indian Legal History*, N.M. Tripathi, Bombay 1981.

Court of Punjab). L'aumento del numero e la maggiore articolazione delle High Court seguono naturalmente le vicende della nascita di nuovi Stati. Le due High Court più recenti, istituite nel 2019, sono quelle dell'Andhra Pradesh e del Telangana che succedono all'originaria High Court dell'Andhra Pradesh, a seguito della divisione in due Stati.

Per quel che riguarda la Supreme Court of India, essa è stata istituita nel 1950 e ha sostituito la Federal Court istituita nel 1935 a Calcutta e il Judicial Committee del Privy Council. È significativo anche dal punto di vista delle interconnessioni globali che il Privy Council sia stato corte di ultima istanza per l'India sino al 1949, anno dell'Abolition of Privy Council Jurisdiction Act, ed effettivamente dal 1950 la Supreme Court diventa la corte al vertice del sistema giudiziario.

La struttura del giudiziario indiano ancora non è considerata soddisfacente ed esistono alcune proposte di riforma. Fra queste particolarmente importante è quella della istituzione di un vero e proprio *Constitution bench*, e di quattro *Cassation bench* nelle quattro macroaree dell'India. La proposta viene analizzata in un rapporto della Law Commission del 2009¹⁴. La Law Commission fa riferimento a un precedente rapporto in cui si dice¹⁵:

The Supreme Court sits at Delhi alone. Government of India, on couple of occasions, sought the opinion of the Supreme Court of India for setting up a Bench in the South. This proposal did not find favour with the Supreme Court. The result is that those coming from distant places like Tamil Nadu in the South, Gujarat in the West and Assam and other States in the East have to spend huge amount on travel to reach the Supreme Court. There is a practice of bringing one's own lawyer who has handled the matter in the High Court to the Supreme Court. That adds to the cost. And an adjournment becomes prohibitive. Adjournment is a recurrent phenomenon in the Court. Costs get multiplied. Now if the Supreme Court is split into Constitutional Court and Court of Appeal or a Federal Court of Appeal, no serious exception could be taken to the Federal Court of Appeal sitting in Benches in places North, South, East, West and Central India. That would not only considerably reduce costs but also the litigant will have the advantage of his case being argued by the same advocate who has helped him in the High Court

¹⁴ LAW COMMISSION OF INDIA, *Need for division of the Supreme Court into a Constitution Bench at Delhi and Cassation Benches in four regions at Delhi, Chennai/Hyderabad, Kolkata and Mumbai*, Report No. 229, 2009.

¹⁵ *Ivi*, pp. 7-8. Il rapporto citato è LAW COMMISSION OF INDIA, *The Supreme Court - A Fresh Look*, Report No. 125, 1988.

and who may not be required to travel to long distances. Whenever questions of constitutionality occur, as pointed out in that report, the Supreme Court can sit en banc at Delhi and deal with the same. This cost benefit ratio is an additional but important reason for reiterating support to the recommendations made in that report.

Le considerazioni riguardano quindi in particolare la lontananza di Delhi per molti cittadini indiani e l'effetto che ciò ha sui costi della giustizia. Questi problemi potrebbero essere limitati distinguendo un *Constitution bench*, con sede a Delhi, che dovrebbe occuparsi delle questioni di costituzionalità e dei ricorsi per la tutela dei diritti fondamentali, e quattro *Cassation bench*, con funzioni di Corti d'Appello rispetto alle decisioni delle High Court, collocati al Nord sempre a Delhi, a Sud a Chennai/Hyderabad, a Ovest a Mumbai e a Est a Kolkata. La proposta non ha avuto seguito, anche per le grandi difficoltà collegate alla riorganizzazione della Corte, ma testimonia le tensioni che la giustizia indiana vive nella prospettiva della sua articolazione territoriale.

3. I giudici indiani e la questione della diversity della Supreme Court

In questo paragrafo descriviamo le norme fondamentali relative alla composizione della Supreme Court e al processo di nomina dei giudici. Successivamente ci concentriamo sul problema della *diversity* o del *reflective judiciary*. Come abbiamo detto, la questione del *reflective judiciary* ha grande importanza sia nel contesto indiano che in altre giurisdizioni¹⁶. Si tratta di capire quanto nel suo insieme la Supreme Court rifletta l'enorme diversità della società indiana.

La Costituzione detta le norme fondamentali relative alla composizione della Supreme Court e alla nomina dei giudici. Il numero di giudici che la compongono è stato modificato molte volte dalla sua istituzione. Originariamente la Supreme Court era composta da otto giudici, incluso il

¹⁶ Il dibattito è molto acceso negli Stati Uniti e nel Regno Unito. Si vedano, ad esempio, L. EPSTEIN *et al.*, *Circuit Effects: How the Norm of Federal Judicial Experience Biases the Supreme Court*, in «University of Pennsylvania Law Review», 157(3), 2009, pp. 833-80; B.L. GRAHAM, *Toward an Understanding of Judicial Diversity in American Courts*, in «Michigan Journal of Race and Law», 10(1), 2004, pp. 153-94; LADY HALE, *Making a Difference? Why We Need a More Diverse Judiciary*, in «Northern Ireland Legal Quarterly», 56(32), 2005, pp. 281-292; S.A. IFILL, *Judging the Judges: Racial Diversity, Impartiality and Representation on State Trial Courts*, in «Boston College Law Review», 39(1), 1997, pp. 95-149.

Chief Justice. Il numero è stato progressivamente aumentato sino al recente *Supreme Court (Number of Judges) Amendment Act, 2019*, che ha fissato il numero massimo dei giudici a trentaquattro, sempre incluso il Chief Justice. Questo aumento molto significativo si spiega in ragione dell'alto numero di casi che devono essere trattati dalla Corte. Bisogna comunque fare due precisazioni. La prima è che si parla di numero massimo di giudici e alcuni posti disponibili possono restare vacanti. La seconda è che la Corte non giudica mai nella sua composizione massima, ma normalmente in *bench* di due o tre giudici, cinque o sette per le questioni costituzionali. Il collegio più ampio nella storia costituzionale indiana è quello del caso *Kesavananda* con un *bench* di tredici giudici¹⁷. Considerando invece il numero dei giudici di High Court, la composizione massima è molto variabile. Si va dalla Allahabad High Court, per la quale è prevista una composizione massima di 160 giudici, di cui 120 ordinari e 40 associati, alla Sikkim High Court, la cui composizione massima è di soli 3 giudici.

I giudici della Supreme Court devono essere cittadini indiani e devono essere Stati o giudici di High Court per almeno cinque anni, o avvocati presso High Court per almeno dieci anni, o giuristi di chiara fama. Anche se la Costituzione prevede la possibilità di divenire giudice di Supreme Court pur non essendo stati giudici di High Court, di fatto quasi tutti i giudici nella storia della Supreme Court indiana provengono dai ranghi del giudiziario. A loro volta i giudici di High Court devono aver avuto incarichi nel giudiziario inferiore per almeno dieci anni o essere stati avvocati di High Court, sempre per almeno dieci anni. I giudici sono nominati a vita e restano in carica fino al compimento del sessantacinquesimo anno d'età per i giudici di Supreme Court o del sessantaduesimo per i giudici di High Court. L'indipendenza dei giudici viene tutelata costituzionalmente con garanzie sulla retribuzione e sui trasferimenti ad altre corti¹⁸.

Per quel che riguarda la nomina dei giudici, la procedura è relativamente complessa e ha visto delle modifiche recenti. La Costituzione indiana (artt. 124 e 217) contiene le norme che definiscono la procedura che deve essere seguita per la nomina dei giudici del giudiziario superiore. La nomina è sempre un atto del Presidente dell'Unione, che rappresenta l'esito di un complesso processo di consultazione con i giudici della Supreme Court e di High Court, e sempre del Chief Justice per la nomina a giudice di Supreme Court, e, per i giudici di High Court, con il coinvolgimento anche del Governatore dello Stato e del Chief Justice della specifica High

¹⁷ *Kesavanda Bharati v. State of Kerala*, (1973) 4 SCC 225.

¹⁸ Si veda M.P. JAIN, *Indian Constitutional Law*, cit.

Court. Si osservi anche che per prassi costituzionale il Chief Justice della Supreme Court of India viene nominato per anzianità e, tranne che in rarissimi casi, al ritiro del Chief Justice viene nominato come nuovo Chief Justice il giudice immediatamente successivo per anzianità. Ciò comporta che il numero di Chief Justice della Supreme Court sia molto alto, con diversi mandati di durata inferiore a sei mesi, essendo stati spesso i giudici nominati Chief Justice vicini al ritiro per anzianità.

Il testo della Costituzione non è stato emendato ma cambiamenti importanti si sono verificati nella prassi tramite nuove interpretazioni e l'istituzionalizzazione di nuove convenzioni costituzionali. Sotto questo profilo, cambiamenti molto importanti nel processo di nomina dei giudici sono stati introdotti in via giurisprudenziale attraverso i cosiddetti Judges Cases, un gruppo di quattro sentenze che hanno definito il nuovo quadro per la nomina dei giudici, portando il potere giudiziario ad assumere un ruolo preponderante nella nomina dei nuovi membri del giudiziario superiore.

L'evoluzione che si è compiuta con i primi tre Judges Cases (1982, 1994, 1999) ha portato a concentrare la scelta dei nuovi giudici nel c.d. Collegium, composto dal Chief Justice e dai quattro *senior judges*. Ciò conduce di fatto a una prevalenza del potere giudiziario sull'esecutivo nella scelta dei giudici superiori, pur restando la nomina un atto del Presidente dell'Unione. In altri termini, anche se già nel testo costituzionale è richiesta una consultazione del giudiziario, con i Judges Cases le prerogative dell'esecutivo sono state ridimensionate. In aggiunta, si tratta di una procedura molto elitaria, che coinvolge un numero limitato di giudici anziani. Il Collegium, integrato nella sua composizione, opera anche le scelte relative alla nomina dei nuovi giudici di High Court¹⁹.

Un quarto Judges Case si è avuto in tempi relativamente recenti, nel 2015. In questo caso la Supreme Court ha dichiarato l'incostituzionalità di una legge di emendamento costituzionale approvata dal Parlamento, il 99° Constitutional Amendment Act 2014, con il quale veniva istituita una commissione specifica per la nomina dei giudici, la National Judicial Appointment Commission. Allo stesso tempo è stata dichiarata incostituzionale una legge collegata alla prima, il National Judicial Appointment Commission Act del 2014, che regolava il funzionamento di questa nuova commissione. L'obiettivo di queste due leggi, entrate in vigore nel 2015, era quello di limitare il ruolo del giudiziario, e in particolare del Chief

¹⁹ Si veda A. CHANDRACHUD, *The Informal Constitution: Unwritten Criteria in Selecting Judges for the Supreme Court*, Oxford University Press, New Delhi 2014, pp. 71-147.

Justice della Supreme Court, nella nomina dei giudici, che, come detto, era divenuto preponderante dopo i primi tre Judges Cases. La dichiarazione di incostituzionalità di un emendamento costituzionale, pur essendo possibile, non è certamente un dato banale nella dinamica costituzionale indiana, soprattutto in un caso come questo dove il contrasto su cui ha giudicato la Corte di vertice indiana ha precisamente a che fare con il rapporto tra potere giudiziario ed esecutivo. La sentenza, infatti, ha suscitato diverse reazioni critiche non solo da parte della politica ma anche da parte della dottrina giuridica²⁰. Naturalmente la questione sostanziale è quella dell'indipendenza del giudiziario e del rapporto con il potere esecutivo in un quadro di *checks and balances*.

Se questo vale in generale per la procedura di nomina dei giudici, il problema della *diversity* è più specifico. Il procedimento formale di nomina dei giudici non è sufficiente per comprendere come vengano effettivamente compiute le scelte per la nomina dei nuovi giudici. Se il criterio costituzionale è solo quello del merito, e quindi della maggiore o minore qualificazione, esistono altri criteri informali che possono avere un ruolo importante nelle scelte²¹. Occorre quindi considerare il peso che assume la questione della *diversity* nella nomina dei giudici, in particolare di quelli della Supreme Court. Non vi sono riferimenti alla *diversity* nel testo della Costituzione né in modo evidente negli sviluppi interpretativi successivi, anche se riferimenti possono essere trovati nei Judges Cases e nel dibattito pubblico e ufficiale. Il fatto che non esistano principi espliciti in relazione alla *diversity* nella composizione del giudiziario però non vuol dire che questa non sia tenuta in considerazione. Esistono infatti delle pratiche informali nella nomina dei giudici che vanno proprio nella direzione del soddisfare l'esigenza di un giudiziario che sia capace di riflettere, almeno tendenzialmente, la grande diversità della società indiana.

Una ricerca particolarmente importante su questa questione nel contesto indiano è quella svolta da Abhinav Chandrachud, che ha mostrato come la *diversity* sia un criterio effettivamente utilizzato per la nomina dei giudici della Supreme Court²². Questa conclusione è sostenuta dall'analisi

²⁰ Si veda C. CHANDRACHUD, *Constitutional Falsehoods: The Fourth Judges Case and the Basic Structure Doctrine in India*, in R. ALBERT, B.E. ODER (a cura di), *An Unamendable Constitution? Unamendability in Constitutional Democracies*, Springer, Cham 2018, pp. 149-168.

²¹ Si veda M.P. SINGH, *Merit in the Appointment of Judges*, in «Supreme Court Cases», 8, 1999.

²² Si veda A. CHANDRACHUD, *op. cit.*

delle nomine dei giudici di Supreme Court nel periodo 1950-2009 al fine di identificare i pattern che possono essere interpretati in termini di *diversity* del giudiziario. L'analisi di questi dati è accompagnata, in modo forse ancor più significativo, da elementi raccolti tramite interviste condotte con giudici di Supreme Court, inclusi alcuni Chief Justice e senior judges che, essendo istituzionalmente parte del Collegium, hanno esperienza diretta della nomina dei nuovi giudici.

In particolare, la ricerca di Chandrachud fornisce prova del fatto che quattro tipi di *diversity* sono presi in considerazione nel processo di nomina dei giudici della Supreme Court: provenienza geografica, appartenenza a minoranze religiose, appartenenza a caste basse, e appartenenza di genere. Questi aspetti possono integrare il criterio che rimane fondamentale del merito, definito in termini di qualificazione ed esperienze precedenti. Quindi la loro influenza non è vincolante e il loro peso nelle decisioni concrete è variabile. Non tutti e quattro i criteri si pongono sullo stesso livello. Il criterio geografico emerge come il più solido e istituzionalizzato. I giudici sembrano considerarlo più importante degli altri tre, in particolare di quello di genere, che solo recentemente ha acquistato una importanza significativa²³. In ogni caso, emerge l'esistenza di pratiche informali ma coerenti, il che proietta la questione nella dimensione normativa e istituzionale.

Per il nostro tema l'aspetto più rilevante è quello della *diversity* secondo la provenienza geografica dei giudici. In altri termini, la questione è quella della rappresentatività della Corte rispetto alle diverse aree geografiche dell'India.

Un primo punto da chiarire è come viene definita la provenienza territoriale dei giudici. Infatti, può ben esserci il caso di un giudice nato in una determinata città che si sia poi spostato molte volte nel corso della sua carriera. Quel che rileva è la High Court di provenienza, con l'importante specificazione che il giudice viene considerato provenire non dall'ultima High Court in cui ha lavorato, ma dalla prima. Si parla in questo caso di *parent High Court*²⁴.

²³ Si può brevemente qui fare riferimento all'importanza che ha la composizione della Corte in termini d'appartenenza religiosa quando si tratta di applicazione di diritto personale islamico. Questo aspetto è stato di grande importanza nel caso *Mohd Ahmed Khan v. Shah Bano Begum*, (1985) 2 SCC 556. Su questa questione si rinvia a D. FRANCAVILLA, *Diversity and the Judiciary in India: Supreme Court judges in Indian society*, in «Federalismi.it», numero speciale 5/2018, pp. 106-123.

²⁴ Si veda A. CHANDRACHUD, *op. cit.*, p. 258 ss.

Questo criterio di scelta dei giudici della Supreme Court risponde a un principio di equa rappresentatività nella Corte delle diverse aree del Paese, un aspetto che ha grande importanza in uno Stato federale. Volendo analizzare in questa chiave la composizione della Supreme Court, possiamo affidarci all'analisi svolta da Chandrachud. Questa si basa su una classificazione degli Stati e delle macroregioni indiane sulla base di indicatori demografici e di altro tipo²⁵. Naturalmente l'aspetto demografico ha grande importanza, perché, pur non essendo la riflessività della Corte equiparabile alla rappresentanza in senso politico, chiaramente è problematico che uno Stato con molti abitanti non abbia giudici nella Supreme Court. Nella sua analisi della corrispondenza tra numero di giudici di Supreme Court e popolazione degli Stati, Chandrachud collega il dato a quello della rappresentanza parlamentare e parla di un criterio di significatività politica (*political significance*). Per capire se esista effettivamente una correlazione tra popolazione (e quindi rappresentanza parlamentare) di un determinato Stato e numero di giudici di Supreme Court provenienti da quello Stato, bisogna prestare attenzione ad alcuni elementi. Il primo è che il numero degli Stati che compongono l'Unione indiana è cambiato molte volte. Originariamente vi erano quattordici Stati e sette *Union territories*. Dopo molti cambiamenti oggi abbiamo ventotto Stati e otto *Union territories*. Un altro aspetto molto importante è che gli Stati e territori che compongono l'Unione sono molto diversi tra loro, anche in termini demografici. Chandrachud evidenzia che il 70 per cento della popolazione indiana vive in meno di un terzo degli Stati indiani e che la maggioranza della popolazione è concentrata in soli sei Stati: Uttar Pradesh, che è lo Stato più popoloso, Maharashtra, Bihar, West Bengal, Andhra Pradesh, e Tamil Nadu. Alcuni *Union territories*, come le Laccadive, possono essere popolosi quanto una media città europea, ma il Territory di Delhi, che ha una sua specificità ed è denominato National Capital Territory of Delhi, ha una popolazione maggiore di diversi Stati indiani.

Un altro aspetto da considerare, come evidenziato sempre da Chandrachud, è quello della dimensione, intesa come numero massimo di giudici, della High Court di un determinato Stato. Questo numero cambia notevolmente, come abbiamo visto, ed è collegato al numero di casi da decidere. L'indicatore non è quindi necessariamente proporzionale a quello relativo alla popolazione. Ad esempio, la Delhi High Court ha un numero massimo di giudici molto alto e decide su un numero maggiore di casi di quello di High Court di Stati più popolosi. Da questo punto di vista, si

²⁵ *Ivi*, p. 236 ss.

può osservare che il numero di casi decisi da una particolare High Court ha un effetto sulla valutazione dell'esperienza dei giudici di quella corte. I giudici di Supreme Court sono nella maggior parte dei casi provenienti da High Court importanti, anche a prescindere dalla popolazione dell'area sotto la loro giurisdizione²⁶.

Tenendo presente questi aspetti, dall'analisi della composizione della Supreme Court condotta da Chandrachud per il periodo considerato emerge che il criterio di provenienza geografica ha avuto una effettiva rilevanza. Infatti, negli anni Cinquanta, quando c'erano solo quattordici Stati, sette hanno dominato la Supreme Court, avendo sempre almeno un giudice proveniente dalla loro High Court: Madras, West Bengal, Bombay, Bihar, Punjab, Uttar Pradesh, e Madhya Pradesh. Nei decenni successivi, con l'aumento del numero di Stati dell'Unione e anche del numero di giudici della Supreme Court, è stata mantenuta una relazione di equilibrio generale tra Stati. Infatti, nessuno Stato è arrivato ad avere più del 10 per cento dei giudici di Supreme Court.

Si osserva quindi una rappresentatività delle macroaree dell'India ma anche l'esistenza di criteri di bilanciamento tra gli Stati. Ad esempio, risulta che, almeno in linea generale, nessuno Stato ha più di due giudici in contemporanea e pertanto nessuno Stato monopolizza la Corte. Sotto questo profilo si possono considerare altri dati. Dall'analisi di Chandrachud risulta che storicamente quattro Stati hanno dominato la Supreme Court: West Bengal a Est, Maharashtra a Ovest, Tamil Nadu a Sud, Uttar Pradesh a Nord. A seconda del decennio considerato, può esserci stata la prevalenza di una macroregione indiana, ma nel complesso un equilibrio è stato garantito. Nessuna macroregione indiana ha mai avuto più del 40 per cento dei giudici²⁷.

Quando un giudice si ritira, la tendenza è quella di sostituirlo o sostituirla con un giudice che appartiene allo stesso Stato. Per esempio, Chandrachud riporta un caso molto significativo: nel periodo in cui Chief Justice della Supreme Court era il giudice Balakrishnan, si ritirarono giudici da Tamil Nadu, West Bengal, Uttar Pradesh, Punjab e Haryana, Madhya Pradesh, Odisha, Assam e Delhi, e tutti furono sostituiti con giudici aventi la stessa provenienza.

²⁶ *Ivi*, pp. 236-254.

²⁷ *Ibidem*. Sulla rappresentatività geografica, si vedano anche G.H. GADBOIS, Jr., *Judges of the Supreme Court of India: 1950-1989*, New Delhi, Oxford University Press 2011 e *Id.*, *Judicial Appointments in India: The Perils of Non-contextual Analysis*, in «Asian Thought and Society», 7, 1982, pp. 124-143.

Pensando in chiave evolutiva, si può osservare sempre con Chandrachud che un cambiamento significativo negli ultimi due decenni presi in considerazione nella sua analisi riguarda i giudici della High Court di Delhi, il cui numero è cresciuto significativamente. Infatti, ci sono sempre stati, dal 1997, almeno due giudici provenienti da questa High Court molto importante non solo per l'alto numero di casi decisi, che ha un effetto diretto sulle dimensioni della Corte, ma più in generale per il fatto che l'importanza politica ed economica di Delhi ha un effetto sull'importanza delle questioni che vengono trattate. Da questo punto di vista l'alto numero di giudici di Supreme Court provenienti dalla High Court di Delhi potrebbe essere spiegato in base alla reputazione di questa Corte per importanza e qualità delle decisioni. Secondo altri la spiegazione potrebbe essere più semplice ma non meno interessante. Si può infatti ipotizzare che l'alto numero di giudici di Supreme Court provenienti dalla High Court di Delhi dipenda semplicemente dal fatto che la Supreme Court si trova a Delhi e che un ruolo significativo potrebbe essere giocato dalle relazioni personali tra i giudici di High Court e i giudici di Supreme Court. A questo proposito bisogna ricordare che dopo i Judges Cases la scelta dei giudici è nelle mani del giudiziario, e in particolare del Chief Justice e dei quattro senior judges della Supreme Court. Sia che si consideri la spiegazione della reputazione dei giudici, sia che si dia credito all'ipotesi delle relazioni personali tra giudici, si può sostenere, come fa Chandrachud, che l'aumento del numero di giudici di Supreme Court provenienti dalla High Court di Delhi possa essere un effetto dell'aumentato ruolo del giudiziario nelle nomine a seguito dei Judges Cases²⁸.

A un livello più generale, Chandrachud osserva che questa inclusività della Corte in termini di rappresentatività geografica non sembra essersi persa come esito dei Judges Cases. Il dato non è banale, perché la diversità in termini geografici può essere considerata in prima battuta come di interesse della politica. Il fatto che con la preminenza del giudiziario nella scelta dei nuovi giudici non ci siano stati cambiamenti di tendenza sembra essere una conferma che anche per i giudici il criterio della rappresentatività geografica è un criterio da tenere in grande considerazione. In conclusione, secondo Chandrachud, c'è una significativa corrispondenza tra il numero dei giudici della Supreme Court e la popolazione degli Stati, la loro rappresentanza in Parlamento, e le dimensioni della loro High Court. L'indicatore più accurato sembra essere quello delle dimensioni

²⁸ Si veda A. CHANDRACHUD, *op. cit.*, p. 258 ss.

della High Court. I giudici delle corti con più membri e più casi decisi sembrano avere più probabilità di essere selezionati per la Supreme Court.

Andando oltre l'analisi dei dati che si possono trarre dalle serie storiche relative alla nomina dei giudici, è molto importante comprendere le teorie, i principi che sono dietro queste scelte. Sotto questo profilo sono molto significativi i dati raccolti da Chandrachud attraverso le interviste. Secondo i giudici intervistati, la diversità geografica viene presa in considerazione regolarmente e quasi sempre influenza la decisione. Le opinioni possono però essere diverse. Alcuni giudici pongono l'enfasi sull'equilibrio tra macroregioni, mentre altri ritengono che si possa arrivare a considerare istituzionalizzato un meccanismo di rappresentatività quasi-proporzionale, per cui gli Stati più popolosi hanno più giudici e il numero considerato congruo è di due giudici²⁹.

Su un piano più strettamente valutativo, questo tipo di criterio di scelta appare ai giudici intervistati fondato su un principio di equilibrio. Non tutti i giudici intervistati però lo approvano pienamente. Secondo alcuni bisogna fare così perché non esistono sistemi migliori. Uno dei giudici intervistati da Chandrachud espressamente giustifica la pratica con il carattere federale dell'India. Non bisogna sottovalutare questo aspetto dal punto di vista della legittimazione della Supreme Court. Nella *original jurisdiction* della Corte rientrano i conflitti tra Stati, ma più in generale se, per considerare un caso estremo, tutti i giudici di Supreme Court fossero giudici provenienti da High Court del Nord si avrebbe una perdita di credibilità agli occhi non solo dei cittadini ma degli stessi giudici del Sud, le cui sentenze possono essere appellate in Supreme Court.

Oltre a questo valore simbolico della *diversity*, che ha a che fare con la legittimazione e la fiducia nella Corte, emergono dalle interviste anche elementi riferibili al valore sostanziale. Infatti, secondo alcuni giudici la questione è più pratica che simbolica ed ha a che fare con le competenze della Corte, e da questo punto si riavvicina al criterio del merito. Infatti, una composizione della Supreme Court con giudici che hanno lavorato nelle corti di vertice di diversi Stati dell'Unione fornisce alla Corte nel suo complesso una maggiore conoscenza del diritto dei singoli Stati. Da questo punto di vista, la nomina di giudici con diverse provenienze geografiche ha soprattutto un importante obiettivo pratico con riferimento al funzionamento della Supreme Court.

In conclusione, chiaramente esiste un criterio della diversità geografica nella nomina dei giudici di Supreme Court. Non appare assoluto, nel senso

²⁹ *Ibidem*.

che in linea di principio si può continuare a ritenere considerazione primaria quella del merito e il criterio della provenienza geografica potrebbe essere visto come una sorta di criterio preferenziale nella scelta tra candidati che sotto l'aspetto del merito possono essere giudicati equivalenti o almeno non significativamente distanti. Non è detto però che il criterio del merito non venga almeno in alcuni casi subordinato al criterio della provenienza geografica. È degno di nota che uno dei giudici intervistati da Chandrachud riferisca di un caso in cui un giudice relativamente poco conosciuto venne nominato proprio per ragioni di diversità geografica. Anche in questo caso però i giudici hanno dato importanza al merito e hanno ritenuto necessario studiare le sue decisioni precedenti con grande attenzione per essere sicuri delle sue qualità di giudice³⁰. In definitiva, pur non essendo il criterio della provenienza geografica concepito come assoluto, di fatto esso viene tenuto nella massima considerazione ed è un criterio molto stabile e fortemente legittimato nella cultura giuridica indiana.

4. *Cultura giuridica e pluralismo indiano*

Al fine di definire una geografia del diritto nella nostra prospettiva, abbiamo osservato i rapporti tra le città della giustizia, che possiamo cogliere nell'importanza delle diverse High Court e nel loro rapporto con la Supreme Court. Dal punto di vista della struttura del sistema giudiziario indiano abbiamo visto, da una parte, come si tratti di un sistema fortemente integrato e, dall'altra, come si sia articolato sempre di più negli ultimi anni. Abbiamo anche visto come, dal punto di vista del funzionamento della democrazia e del federalismo indiano, sia importante che la Supreme Court si componga di molte esperienze e provenienze, senza che una parte dell'India prevalga nell'organo di vertice del potere giudiziario.

Bisogna adesso osservare che la rilevanza del criterio della provenienza geografica dipende dal carattere federale dell'India e non prende direttamente in considerazione gli aspetti culturali e linguistici, anche se una rilevanza può essere considerata implicita. Infatti, la lingua, espressione culturale per eccellenza, entra nel quadro ed è sicuramente rilevante per il nostro tema. Infatti, bisogna ricordare che la lingua del diritto indiano è la lingua inglese, che è lingua ufficiale dell'Unione, che affianca a fini

³⁰ *Ivi*, p. 253.

ufficiali la lingua hindi³¹. Tra i molti fattori che avvalorano la conservazione della lingua inglese come lingua del diritto ve ne sono alcuni che hanno riguardo all'amministrazione della giustizia. Considerando la questione linguistica limitatamente al giudiziario superiore, mentre la questione è più complessa con riferimento alle corti inferiori e ha ancora altri profili per quel che riguarda legislazione e amministrazione, si può ricordare innanzitutto che, almeno a livello di Supreme Court, tutti gli atti della Corte, e in particolare le sentenze, devono essere in lingua inglese³².

Questo dato rimane comunque controverso e periodicamente si parla di introduzione della lingua hindi come lingua della Supreme Court. Esistono infatti forze a favore della conservazione dell'inglese e forze a favore della promozione dell'hindi e delle altre lingue indiane. Sotto questo profilo particolarmente interessante è un rapporto della Law Commission sulla non fattibilità della introduzione della lingua hindi come lingua obbligatoria nella Supreme Court³³.

In generale, uno degli argomenti più forti per la conservazione della lingua inglese è quello presentato da Iyer, che fa riferimento alla grande diversità linguistica indiana, in particolare tra Nord e Sud, declinandola nei termini del giudiziario. Secondo Iyer, è necessario un equilibrio tra le diverse lingue indiane. Lo sciovinismo hindi non è pragmatico. Di fatto, l'accettazione della hindi come lingua ufficiale non è sufficientemente diffusa e in Stati del Sud come il Tamil Nadu non verrebbe mai accettata l'idea che nella Supreme Court l'hindi abbia una posizione preminente. Infatti, ciò renderebbe la conoscenza dell'hindi obbligatoria e costituirebbe un caso di imperialismo della lingua di una parte dell'India sulle altre. D'altro canto, lo status dell'inglese come lingua ufficiale è problematico, in particolare perché in tal modo le sentenze della Supreme Court non sono pienamente accessibili a tutti i cittadini indiani. In questo quadro, la soluzione che a Iyer sembra più soddisfacente è l'adozione di un sistema trilingue in cui tutti gli atti ufficiali, incluse le sentenze della Supreme

³¹ Se questo vale in generale, la realtà è più complessa ed è sicuramente osservabile un'evoluzione nella direzione del multilinguismo anche con riferimento al diritto. Si veda sul punto D. FRANCAVILLA, *Law, language and communication in the Indian context*, in J. VISCONTI (a cura di), *Handbook of Communication in the Legal Sphere*, De Gruyter Mouton, Berlin-Boston 2018, pp. 435-449.

³² Si veda S. CHOUDHRY, *Managing Linguistic Nationalism through Constitutional Design: Lessons from South Asia*, in «International Journal of Constitutional Law», 7(4), 2009, pp. 577-618.

³³ LAW COMMISSION OF INDIA, *Non-feasibility of introduction of Hindi as compulsory language in the Supreme Court of India*, Report No. 216, 2008.

Court, dovrebbero essere pubblicate in tre versioni: inglese, hindi e almeno una lingua regionale. Si può quindi osservare come la questione linguistica si declini in termini geografici e di rapporto tra diverse parti dell'India. L'uso da parte di Iyer di espressioni come «sciovinismo hindi» o il riferimento alla categoria dell'«imperialismo» forniscono il senso della problematicità di questi rapporti tra diversi centri in India³⁴.

Nello stesso rapporto si trovano altre osservazioni interessanti. Si rimarca infatti che l'introduzione della lingua hindi come lingua obbligatoria nella Supreme Court non è fattibile perché non tutti i giuristi indiani sono in grado di esprimersi in hindi e una innovazione del genere produrrebbe inevitabilmente disfunzioni nel sistema giuridico. Occorrerebbero almeno due generazioni di giuristi educati in hindi perché il funzionamento della Corte possa essere regolare. Gli stessi giudici madrelingua hindi avrebbero in realtà difficoltà a scrivere le sentenze in hindi, perché il diritto è un campo del sapere specializzato e la formazione dei giuristi si svolge principalmente in inglese. Inoltre, che le corti superiori si pronuncino in inglese è importantissimo per porre le corti indiane in comunicazione con le altre corti di common law, favorendo una circolazione del sapere giuridico. Come si vede, questi sono tutti argomenti sostanziali che hanno a che fare con l'amministrazione della giustizia e il funzionamento della Corte e come tali sono rilevanti per mostrare come l'inglese abbia una funzione unificante nella cultura giuridica indiana, per quanto sicuramente controversa.

Un argomento strettamente collegato alla questione della circolazione dei giudici e al tema della *diversity* è che l'uso dell'inglese facilita i movimenti dei giudici tra High Court e verso la Supreme Court. In altri termini, se la Supreme Court si esprimesse in hindi e se le varie High Court si esprimessero in varie lingue indiane, dalla stessa hindi al tamil, dal bengali al marathi, si avrebbe una discriminazione per quel che riguarda l'accesso alla Supreme Court e la circolazione tra corti di varie parti del

³⁴ Nel rapporto del Law Commission Iyer osserva: «The issue raised by the Central Law Commission is fraught with grave implications which affect the linguistic, semantic and federal dimensions of the freedom of expression and right to justice of the people of India who use, in different states and regions, sixteen or more different languages. Hindi is not spoken or understood in many States nor for, that matter is English. If parliamentary bills and rulings of higher courts are written in Hindi originally, a large section of Indians will be denied the facility of getting directly to the original drawn up in Hindi [...] Tamil Nadu will never accept Hindi judgments either of the Supreme Court or the Madras High Court» (LAW COMMISSION OF INDIA, *Non-feasability of introduction of Hindi as compulsory language in the Supreme Court of India*, cit., pp. 18-19).

paese sarebbe compromessa. Questo dato della circolazione dei giudici è un dato invece essenziale per il funzionamento del federalismo indiano ed è manifestazione di una unità della cultura giuridica. Si può quindi osservare che la neutralità linguistica che è propria dell'inglese permette di garantire meglio la coesione complessiva del sistema giudiziario e dello stesso ceto dei giuristi indiani.

Arrivando alle conclusioni di questo contributo, l'aspetto chiave è quello della rete geografica che emerge nel sistema giudiziario indiano fra vari centri. La democrazia indiana richiede degli equilibri territoriali e forme istituzionali per riconoscere il pluralismo e il policentrismo indiano. Questa struttura di rapporti non è statica. Non lo è sul piano storico, e sotto questo aspetto abbiamo visto la proliferazione di nuove High Court e la discussione sulla decentralizzazione della Supreme Court con sedi in altre parti dell'India, e non lo è in senso più ampio, perché fornisce una piattaforma per la circolazione di persone, idee e soluzioni tra le varie High Court e da queste verso la Supreme Court. Anche questo può essere considerato un elemento che contribuisce al dinamismo proprio dell'evoluzione del sistema giuridico indiano.

Riferimenti bibliografici

- BLOMLEY, N., LABOVE, J., *Law and Geography*, in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 13, Elsevier, Amsterdam-New York 2015².
- CHANDRACHUD, A., *The Informal Constitution: Unwritten Criteria in Selecting Judges for the Supreme Court*, Oxford University Press, New Delhi 2014.
- CHANDRACHUD, C., *Constitutional Falsehoods: The Fourth Judges Case and the Basic Structure Doctrine in India*, in R. ALBERT, B.E. ODER (a cura di), *An Unamendable Constitution? Unamendability in Constitutional Democracies*, Springer, Cham 2018.
- CHODHRY, S., *Managing Linguistic Nationalism through Constitutional Design: Lessons from South Asia*, in «International Journal of Constitutional Law», 7(4), 2009.
- EPSTEIN, L. et al., *Circuit Effects: How the Norm of Federal Judicial Experience Biases the Supreme Court*, in «University of Pennsylvania Law Review», 157(3), 2009.
- FRANCAVILLA, D., *Diversity and the Judiciary in India: Supreme Court judges in Indian society*, in «Federalismi.it», numero speciale 5/2018.
- FRANCAVILLA, D., *Law, language and communication in the Indian context*, in J. Visconti (a cura di), *Handbook of Communication in the Legal Sphere*, De Gruyter Mouton, Berlin-Boston 2018.
- GADBOIS, G.H. Jr., *Judicial Appointments in India: The Perils of Non-contextual Analysis*, in «Asian Thought and Society», 7, 1982.

- GADBOIS, G.H. Jr., *Judges of the Supreme Court of India: 1950-1989*, New Delhi, Oxford University Press 2011.
- GRAHAM, B.L., *Toward an Understanding of Judicial Diversity in American Courts*, in «Michigan Journal of Race and Law», 10(1), 2004.
- FILL, S.A., *Judging the Judges: Racial Diversity, Impartiality and Representation on State Trial Courts*, in «Boston College Law Review», 39(1), 1997.
- JAIN, M.P., *Outlines of Indian Legal History*, N.M. Tripathi, Bombay 1981⁴.
- JAIN, M.P., *Indian Constitutional Law*, LexisNexis, Gurgaon 2018⁸.
- KIRPAL, B.N. et al. (a cura di), *Supreme but not Infallible: Essays in Honour of the Indian Supreme Court*, Oxford University Press, New Delhi 2000.
- KRISHNAN, J.K. et al., *Grappling at the Grassroots: Access to Justice in India's Lower Tier*, in «Harvard Human Rights Journal», 27, 2014.
- KRISHNAN, J.K., *Legitimacy of Courts and the Dilemma of their Proliferation: the Significance of Judicial power in India*, in J.-R. YEH, W.-C. CHANG, *Asian Courts in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- LADY HALE, *Making a Difference? Why We Need a More Diverse Judiciary*, in «Northern Ireland Legal Quarterly», 56(32), 2005.
- LAW COMMISSION OF INDIA, *The Supreme Court - A Fresh Look*, Report No. 125, 1988.
- LAW COMMISSION OF INDIA, *Non-feasibility of introduction of Hindi as compulsory language in the Supreme Court of India*, Report No. 216, 2008.
- LAW COMMISSION OF INDIA, *Need for division of the Supreme Court into a Constitution Bench at Delhi and Cassation Benches in four regions at Delhi, Chennai/Hyderabad, Kolkata and Mumbai*, Report No. 229, 2009.
- MALLESON, K., RUSSELL, P.H. (a cura di), *Appointing Judges in an Age of Judicial Power: Critical Perspectives from around the World*, University of Toronto Press, Toronto 2006.
- MEHTA SOOD, A., *Gender Justice through Public Interest Litigation: Case Studies from India*, in «Vanderbilt Journal of Transnational Law», 41, 2008.
- ROBINSON, N., *Judicial Architecture and Capacity*, in S. CHOUDHRY, M. KHOSLA, P.B. MEHTA (a cura di), *The Oxford Handbook of the Indian Constitution*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- SATHE, S.P., *Judicial Activism in India: Transgressing Borders and Enforcing Limits*, Oxford University Press, New Delhi 2002.
- SINGH, M.P., *Merit in the Appointment of Judges*, in «Supreme Court Cases», 8, 1999.
- SINGH, M.P., *Securing the Independence of the Judiciary: The Indian Experience*, in «Indiana International and Comparative Law Review», 10(2), 2000.

RUBETTINO

Morfologie della metropoli quotidiana in hindi: Delhi e il nuovo millennio nei racconti di Uday Prakash

1. *Cultura urbana e letteratura hindi*

Nell'immaginario nazionalista indiano la città ha sempre occupato una posizione ambivalente: sebbene la maggior parte dei leader nazionalisti provenissero da un ambiente urbano e Calcutta, Bombay, e Madras fossero centri fondamentali dell'attività nazionalista, l'esperienza urbana raramente ricevette attenzione e si cercava, seppure con orientamenti diversi, la definizione della «vera India» nei villaggi. Negli ultimi anni l'interesse da parte dell'accademia e del mondo dell'attivismo nei confronti della vita urbana in India ha avuto un picco. Rappresentare la città è stato spesso connesso alla questione della modernità e alla sua relazione con il capitalismo. Ma in India l'attenzione verso gli ambienti urbani va analizzata anche attraverso i processi di erosione dell'autorità della narrazione storicista della modernità indiana e l'emergenza di nuove politiche dello spazio urbano. In questo contributo si affronteranno queste tematiche attraverso esempi tratti dalla letteratura hindi contemporanea, utilizzando in particolare racconti di Uday Prakash incentrati su Delhi.

Questa trattazione si inserisce nel discorso sulle città postcoloniali, intese come «media city»¹ una definizione che riguarda tipicamente la «città globale»². A partire dagli anni 1970 nelle città indiane si sono diffuse a gran velocità varie combinazioni di consumo, circolazione e produzione mediatica, dalla cultura delle cassette registrate, alla televisione, fino ai media digitali dell'epoca attuale. Ciò ha prodotto una morfologia culturale che non si limita a replicare forme di controllo aziendale o statale, come nell'epoca precedente. Le città sono diventate centri di intensa produzione e circolazione di informazione, stimolata da una gamma di

¹ Per uno studio v. R. SUNDARAM, *op. cit.*

² V. S. SASSEN, *Città globali*, a cura di Guido Martinotti, traduzione di C. Palmieri, UTET, Torino 1997.

infrastrutture urbane a basso costo, telefonia mobile, tecnologie video e digitali e circuiti di distribuzione paralleli e informali. Infatti, le persone indiane che abitano le città vivono al ritmo dell'irregolarità tecnologica e della ricerca di soluzioni ingegnose o, come si dice in hindi, *jugār*³: le interruzioni di corrente sono la norma, l'accesso a una regolare fornitura di acqua potabile resta un sogno per pochi, le connessioni ufficiali sono disponibili solo per i residenti regolari della città. La popolazione urbana non solo interiorizza il tempo frammentario dell'infrastruttura (orari di fornitura dell'acqua, blackout, eccetera), ma impara a ricorrere a una combinazione di soluzioni alternative: alcuni attingono illegalmente alle infrastrutture ufficiali, e per la maggior parte si ricorre a infrastrutture private o semiprivato. Questo produce un'esperienza di riciclo e uso di strumenti per bypassare infrastrutture esistenti. Gli oggetti meccanici e tecnologici non vengono buttati via, ma sono venduti, riparati, riutilizzati in modi alternativi. Arjun Appadurai argomentava già alla metà degli anni '80 del XX secolo che gli oggetti hanno una vita, entrano ed escono dal processo di consumi⁴. Come gli oggetti tecnologici sembrano abitare una perenne repubblica del vivere, senza un inizio o una fine tracciabili, anche gli esseri umani, sempre più reificati, vengono immessi in un vortice di velocità e movimento che sembra scardinare ogni possibilità di stabilità.

Nel campo letterario hindi si è riflessa l'inquietante dicotomia fra l'ethos della classe medio-bassa cui appartengono la maggior parte degli esponenti della poesia e letteratura hindi e il vertiginoso mediorama dell'India postglobalizzazione, che appare *déraciné* e pericoloso. Per esempio, il protagonista di un racconto che si analizzerà nelle sezioni seguenti, Paul Gomra, il cui nome è una feroce parodia del desiderio indiano per la cultura anglo-americana, reagisce fisicamente provando nausea per i corpi femminili ipervisibili sui cartelloni pubblicitari di tutta la città e sviene letteralmente quando, tornando a casa una sera, trova la moglie,

³ Questo termine hindi indica una soluzione improvvisata nata da ingegno e creatività, frugalità e agilità. Si riferisce sia a una soluzione innovativa sia a una semplice soluzione alternativa escogitata per piegare le regole, in contesti tanto legali quanto illegali. N.B. Riguardo alla trascrizione dei termini hindi, si è scelto di usare una trascrizione fonetica senza diacritici per i nomi propri e i toponimi, al fine di facilitare la pronuncia alle persone italofone. Mancando un sistema di traslitterazione universalmente riconosciuto per la lingua hindi, gli altri termini e i titoli delle opere compaiono traslitterati secondo le convenzioni comunemente accettate nell'ambito accademico hindi (v. R.S. MCGREGOR, *The Oxford Hindi-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1993).

⁴ A. APPADURAI, *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

fino ad allora una docile donna sottomessa e «tradizionale», truccata. Tipico intellettuale e letterato hindu di casta alta, Paul si muove in una sfera politica interamente maschile e omosociale, caratterizzata da una buona dose di misoginia. È disgustato dal consumo e dal piacere corporeo, nutre il desiderio di una società ideale, ordinata, sposata con un'immagine brahmanica del male come sé degradato ancora non conquistato⁵.

Per molti scrittori della generazione immediatamente successiva all'indipendenza, i beni di consumo portano con sé la tremenda minaccia della perdita di controllo. Jainendra Kumar (1905-1988), un eminente scrittore hindi dei decenni immediatamente successivi al 1947, non poteva negare la «magia» del mercato, ma nella sua visione essa andava filtrata attraverso un'economia di scambi di base. Il breve saggio con inserti narrativi *Bāzār darśan*⁶, molto noto perché è antologizzato nei libri di testo nazionali prescritti per la classe XII, è una riflessione sul potere delle merci e del mercato. Il titolo è ambivalente e può essere inteso sia come «fare un giro al mercato per dare un'occhiata», sia come la «filosofia del mercato» in quanto mira a insegnare che non si debbono perseguire obiettivi materialistici. Nel racconto Jainendra Kumar espone proprio la filosofia del mercato, che rende schiavi a meno che non si sia equipaggiati di doti interiori. Se, infatti, si possiede una profonda consapevolezza di quelli che sono i propri bisogni, allora è possibile fare un uso del mercato positivo. Ma se, al contrario, ci si lascia irretire dalla magia del mercato senza riflettere, si diventa preda di avidità, insoddisfazione e invidia. L'autore dimostra come il fascino delle merci e dei consumi suscitati desideri non legati a vere necessità, generando una sensazione di perenne insoddisfazione e la falsa convinzione che l'acquisto possa colmare il vuoto interiore. Il mercato è anche un luogo nel quale possiamo esprimere il nostro potere, attraverso lo sfoggio del nostro potere d'acquisto: dopo la momentanea soddisfazione

⁵ Per il concetto hindu del male come istinto corporeo legato a un sé degradato, che deve essere conquistato, si veda R. INDEN, *Hindu Evil as Unconquered Lower Self*, in D. PARKIN (a cura di), *The Anthropology of Evil*, Blackwell, Oxford 1985, pp. 142-164. Va sottolineato che un atteggiamento puritano caratterizza anche il comunismo indiano, che ha sempre posto una grande enfasi sull'austerità e sul controllo della sessualità (v. DASGUPTA, R., *The Ascetic Modality: A Critique of Communist Self Fashioning*, in ID. (a cura di), *Critical Studies in Politics: Exploring Sites, Selves, Power*, Orient Blackswan, New Delhi 2014, pp. 67-87.

⁶ J. KUMĀR, *Bāzār-darśan*, <https://www.hindisamay.com/content/6863/1/जैनेन्द्र-कुमार-निबंध-बाजार-दर्शन.csp>; ID., “*The Philosophy of the Bazaar*”, originally “*Bazaar Darshan*” trad. ingl. di Ravikant in «Hindi: Language, Discourse, Writing» n. 1(2) July-September 2000, pp. 286-291.

egoistica, tuttavia, ritorna la sensazione di vuoto. Tutti questi sentimenti negativi consumano lentamente e costantemente le persone e possono arrivare a distruggerle.

Un solo personaggio di *Bāzār darśan*, Bhagatji, rappresenta il corretto atteggiamento da tenere verso i consumi. Bhagatji è un uomo semplice, un piccolo commerciante che vive vendendo una miscela digestiva ayurvedica molto richiesta. Non aumenta mai il prezzo né la affida a rivenditori terzi, anzi ogni giorno vende solo la quantità che gli permette di guadagnare la cifra modesta che gli basta per vivere e regala tutto il prodotto che gli avanza dopo aver ottenuto il suo introito giornaliero. Questo frugale negoziante elide l'ironia del potere del denaro ed emerge come l'unica figura di mercante non terrificante. Infatti, nonostante frequenti quotidianamente il mercato, non prova mai desiderio di cose non necessarie e in questo modo non ha mai il senso di vuoto e di mancanza che porta coloro che hanno «il cuore vuoto» a restare con le tasche vuote.

Un altro racconto hindi molto noto e apprezzato, *Pimṭī ka sābun* (La saponetta di Pinti)⁷ di Sanjay Khati (n. 1962), pubblicato qualche anno prima della grande svolta neoliberalista dell'economia indiana, narra l'arrivo di una saponetta moderna in un villaggio attraverso la focalizzazione su un bambino. In un villaggio di montagna che non ha mai visto il sapone, nel lussureggiante Uttarakhand, un gruppo di personaggi economicamente poveri, ma con una ricca carica umana, sviluppano una storia delicata e toccante. L'arrivo del moderno bene di consumo distrugge la comunità di villaggio e l'innocenza dell'infanzia con la sua potente attrattiva, carica di desiderio ma allo stesso tempo pericolosa. Alla fine, il fascino della cultura delle merci si spezza, la saponetta scompare e anche l'incantesimo della modernità si infrange.

Mentre per Jainendra Kumar le sottigliezze metafisiche del consumismo si possono gestire grazie all'autocontrollo, nel racconto di Sanjay Khati il bene di consumo rappresenta la catastrofe sociale. Questi racconti riflettono una vasta gamma di timori della cultura elitaria, dove si instilla una combinazione di nazionalismo, simpatie per il marxismo e condiscendenza brahmanica per il piccolo commercio. Tutto ciò costituisce il prisma attraverso il quale vedevano il mondo per decenni le élite urbane, gli urbanisti e i burocrati. Tuttavia, negli anni '80 questa visione non po-

⁷ S. KHĀTĪ, *Pimṭī ka sābun*, Kitābghar, Nayī Dillī 1996. Il racconto è disponibile anche online: <http://www.hindisamay.com/e-content/Sresth-Hindi-Kahaniyan-1990-2000/peti-ka-sabun.pdf>. Nel 2017 dal racconto è stato anche tratto un omonimo film, diretto da Pramod Pathak: <https://podcasts.adorilabs.com/show/e?eid=IDL Px4vmNLXbgOi1>.

teva più sopravvivere. Per molti individui che abitavano le città grandi e piccole dell'India, la morale della storia di Khati non teneva più, ma nemmeno era seguita l'esortazione all'autocontrollo di Jainendra Kumar. Alla fine degli anni '80 l'urbanistica tecnologica aveva aperto la strada a una circolazione delle merci tanto spettacolare quanto informale, che amplificava i poteri ammaliatori ma grotteschi della merce di memoria marxiana. La velocità, un'esperienza fino ad allora tipicamente associata a Bombay, la capitale commerciale del Paese, era giunta a Delhi. E con essa anche l'infodemia. Per illustrare questo cambiamento e l'effetto che ha comportato sulla vita della capitale indiana, nelle prossime sezioni si utilizzeranno alcuni racconti di Uday Prakash.

Uday Prakash (n. 1952) è uno scrittore indipendente, che non si è mai piegato alle convenzioni del campo letterario hindi mainstream. È uno degli scrittori contemporanei più eminenti nel panorama letterario hindi e, nonostante si definisca in primo luogo un poeta, sono soprattutto i suoi racconti e il romanzo *Pīlī chatrī vālī laḍkī* (La ragazza con il parasole giallo)⁸, che sono stati tradotti in numerose lingue sia indiane sia straniere, a essere riconosciuti come elementi importanti nella propria formazione da molti scrittori e scrittrici hindi delle nuove generazioni.

2. *Lo scooter di Paul Gomra*

Pāl Gomrā kā skūṭar (Lo scooter di Paul Gomra) è un racconto pubblicato originariamente nel 1997 sulla prestigiosa rivista letteraria *Hām̄s* e in seguito inserito in un'antologia di racconti⁹. Il protagonista eponimo è un poeta che in gioventù era stato impegnato nell'avanguardia letteraria hindi e che da oltre vent'anni lavora in un giornale nazionale con sede a Delhi. Dal suo punto di vista di partigiano della sfera pubblica hindi, gli anni trascorsi dalla liberalizzazione dell'economia sono stati cupi: la scomparsa dei vecchi network letterari internazionalisti, sia socialisti che modernisti, e la chiusura della maggior parte dei vecchi periodici e giornali hindi in seguito alla crisi delle vecchie tecnologie di stampa, hanno trascinato con sé nella loro scomparsa

⁸ U. PRAKĀŚ, *Pīlī chatrī vālī laḍkī*, Vāñī Prakāśan, Nai Dilli 2001.

⁹ ID., *Pāl Gomrā kā skūṭar*, Vāñī Prakāśan, Nai Dilli 2004, pp. 34-76. Le citazioni da questo racconto riportano fra parentesi il numero della pagina da questa edizione. Le traduzioni italiane sono tutte di chi scrive.

vecchi compositori con occhiali spessi, che mettevano insieme le parole pescando con una pinzetta lettere e spazi dalle loro scatole, che sbuffavano le loro sigarette fatte a mano, mescolavano tabacco e lime con il pollice sul palmo della mano [...] e] un intero inebriante mondo di risate sguaiate, bevute, sindacalismo e slogan come «Chi ci attaccherà in polvere finirà!» o «Bandiere rosse sul Forte Rosso! Ecco quello che l'India vuole!» (36)

Il vero nome del protagonista è un tipico nome hindu, non adatto a un'epoca nella quale trionfano l'inglese e la nuova modernità:

Il nome reale di Paul Gomra era Ram Gopal Saxena. Ma alla luce dei cambiamenti tecnologici e sociali, della globalizzazione, delle rivoluzioni nell'informazione e nella comunicazione, la fine del socialismo e la diffusione del mercato sull'intero pianeta, Ram Gopal Saxena trovava il proprio nome obsoleto, conservatore e di classe inferiore. (43)

Ram Gopal Saxena è disumanizzato dalla trasferta quotidiana in autobus verso il suo ufficio: a un certo punto calcola che ha già passato tre anni e due mesi della sua vita viaggiando su un mezzo pubblico affollato. È anche turbato dal fatto che la sua famiglia abbia entusiasticamente abbracciato il nuovo mondo del consumismo globalizzato postsocialista, fatto di profumi, vestiti, cosmetici e musica pop americana. Sconvolto dalle ondate di cambiamento socio-politico, decide di attuare «il suo primo tentativo serio e ben congegnato di armonizzarsi e instaurare un dialogo con la società tecnologica in costante cambiamento, il mercato e la realtà postmoderna-poststorica» (41). Così procede innanzitutto a un cambio di identità, modificando il proprio nome: dapprima tronca Pal, che sostituisce con Paul. Poi tocca a Ram Go, che diventa Gomra. Anglicizzato grazie a queste rinnovate generalità, Paul Gomra dà inizio alla lotta per adattarsi al contesto socio-politico dell'India di oggi e, armato della sua nuova e moderna identità, compie un altro grande passo: acquisire un mezzo di trasporto privato. Il commento del narratore è ironico: «Questa metamorfosi era l'inverso della famosa metamorfosi nella storia di Kafka, perché in questo caso un abietto scarafaggio chiamato Ram Gopal Saxena si era trasformato nel grande leggendario poeta hindi Paul Gomra» (49).

Tuttavia, Gomra si scontra con una triste realtà: nonostante il boom del mercato automobilistico indiano postliberalizzazione, tutto ciò che un piccolo borghese può permettersi è uno scooter, e ciò non basterà a metterlo al passo coi tempi. Il passaggio alle due ruote per Paul Gomra implica certamente un'accelerazione, ma quando si confronta con la re-

altà circostante si scontra con nuove automobili «con nomi come Maruti, Cielo, Zen, Sierra, Sumo, Honda, Kawasaki, Suzuki e quant'altro» (48) che sfrecciano attorno a lui, portando chi le guida verso «nuove destinazioni impossibili». Il patetico Paul Gomra arranca «dietro di loro, come un lombrico, un millepiedi, una tartaruga, una lumaca» (49), incapace di entrare nel ritmo della vita della metropoli, non solo perché il suo veicolo è lento, ma soprattutto perché non sa come guidarlo e nessuno è disposto a insegnarglielo. Lo scooter scintillante resta abbandonato fuori dal suo appartamento e comincia perfino ad arrugginire.

Dopo aver accertato e accettato che guidare lo scooter è al di là delle proprie capacità, Paul Gomra individua una persona disposta a guidarlo per andare a lavorare con lui. Tuttavia, ciò comporta che i suoi orari si adattino a quelli del suo autista, con lunghe ore di attesa. Il lato positivo di tutto ciò è che Paul Gomra ritrova la sua passione per la poesia. Una sera, Paul Gomra partecipa a un evento letterario di alto livello all'India International Centre di New Delhi, dove è riunito l'intero establishment letterario hindi. A questo punto, chi legge riceve solo un confuso resoconto di seconda mano degli eventi del seguito della serata, con una ridda di voci discordanti. Paul Gomra, ubriaco, avrebbe rimproverato gli ospiti riuniti per il loro culto dell'ufficialità e, dopo aver inaspettatamente preso la parola, avrebbe arringato il pubblico con un discorso sconclusionato in cui descriveva uno scooter come un mezzo rivoluzionario, segno della resilienza e della capacità di sopravvivere della campagna e dei valori di uno stile di vita non consumistico. Il violento intervento delle forze dell'ordine lo avrebbe costretto a lasciare l'assemblea. Sulla via del ritorno lo scooter subisce un misterioso incidente. Il guidatore muore sul colpo, ma Gomra giace incosciente sul luogo fino alla mattina seguente, quando viene ritrovato e ricoverato in ospedale, dove viene trattenuto per 72 ore. Dopo la dimissione non si hanno più notizie di lui. Alcuni giorni dopo l'incidente, una strana figura inizia a frequentare l'autostrada tra New Delhi e Ghaziabad, attirando la divertita attenzione dei passanti: un uomo con i capelli arruffati, con i vestiti a brandelli, che canta canti nazionalisti e grida slogan del movimento Quit India del 1942. Anche questo, tuttavia, non è un dato sicuro: il ricordo di Paul Gomra sta svanendo e ciò che resta sono solo le pagine del suo diario, che stanno ingiallendo dentro i resti accartocciati del suo scooter.

La tragicità di Paul Gomra, il poeta dell'autostrada, lo spettro che si aggira per le vie della nazione indiana, corrisponde in parte all'archetipo postcoloniale: Ram Gopal ha il coraggio di cambiare il proprio nome ma sa perfettamente che nel nuovo mondo non c'è spazio per lui. Egli non

appartiene né al vecchio mondo, che ha abbandonato lasciando il suo nome, né al mondo nuovo, che con il suo scooter non può raggiungere. Paul Gomra, come l'autore che lo ha creato, sa benissimo che non sarà apprezzato maggiormente se smetterà di «blaterare». La sua voce arrabbiata suona come quella di un vagabondo che canta elegie per le vite perdute. Ma il momento cruciale nella storia dell'Asia meridionale costituito dall'entusiasmo dell'indipendenza e dalla successiva disillusione ora è appiattito: le canzoni patriottiche e la poesia rivoluzionaria fanno ora parte dello stesso mediorama delle pubblicità di birra o deodoranti e la poesia hindi rivoluzionaria e di sinistra viene trascinata nel bagno acido della parodia. All'inizio del racconto Paul Gomra, quando cade addormentato davanti al suo televisore ogni notte, ha sogni e incubi che assomigliano a pubblicità televisiva. Alla fine della storia le sue parole sugli slogan anticoloniali e la sua sensazione che la lingua hindi contemporanea sia diventata una lingua *adivasi* (indigena o tribale), rimasta fuori dal tempo nell'India di oggi, sono un'analogia che si può leggere in due modi: se da una parte esprime una forte protesta contro l'ascesa della letteratura e della cultura anglofona globale, dall'altra chiede anche di mettere in discussione le esclusioni che stanno alla base della lingua hindi moderna e della nazione postcoloniale.

3. *Gli anni Novanta e la guerra dell'informazione*

Per molti esponenti delle classi intellettuali che avevano sinceramente sperato in una metropoli liberale, le trasformazioni successive agli anni '80 risultarono catastrofiche. La città aveva perso la sua capacità di indicare uno stile di vita migliore. I fertili terreni agricoli attorno alla megalopoli vengono trasformati in appartamenti, le strade sono piene di spazzatura, cavi elettrici e telefonici si intrecciano in connessioni illegali. La vita di villaggio si perpetua negli slum, dove ci sono schiere di persone che la mattina defecano in fila dietro i cespugli, l'inquinamento industriale, le fogne a cielo aperto. È la morte dei sogni dell'urbanistica liberale degli anni '50, basati su un'attenta orchestrazione di ordine razionale e giustizia astratta per la popolazione urbana. A Delhi la fine del monopolio tecnologico statale aprì uno spazio dinamico nel quale le reti esistenti della «società politica» e della produzione mediatica informale in espansione si trasformarono da un modello di attaccamento parassita a una trasformazione vitalistica del tessuto urbano. Per la maggior parte ciò avvenne al di fuori delle strutture legali, in una sorta di bypass urbano.

In *Pāl Gomrā kā skūṭar* Uday Prakash descrive la realtà degli anni '90 con queste parole:

La realtà si era proiettata in avanti con la macchina del tempo fino a raggiungere l'era elettronica e oltre. Ora i bambini giocavano a *gilli danda* e a baseball con formule magiche, fiabe e dinosauri preistorici. Ai bambolotti di Hanumanji, Bhisma Pitamah e Krishnaji davano da mangiare cioccolatini Cadbury e da bere soda Mcdowell. (38-39)

Gli Asian games del 1982 rappresentano il marchio della transizione, una cesura nella memoria popolare e collettiva: i progetti edilizi, la costruzione dei cavalcavia e delle strade a scorrimento veloce, le migrazioni di massa di lavoratori edili verso la città, i nuovi accampamenti di migranti illegali, l'emergere dell'urbanismo mediatico, della TV a colori, dei video-registratori, dell'elettronica in generale e l'accelerazione dei consumi. Alla fine degli anni '80 una volatile miscela di espansione urbana, imprevedibile violenza, esplosione dei media e accelerazione dei consumi aveva impresso un forte impatto cinetico all'esperienza di vivere a Delhi. Uday Prakash cattura questo stato d'animo esprimendolo magistralmente, portandoci nel panorama infinito di consumi che fa da sfondo a un'enorme crescita suburbana, dove imperano violenza, terrorismo, assassini e si registra la perdita della memoria di un intero mondo di cose, come avviene in questo passo attraverso l'uso dell'enumerazione.

Tutto intorno, il ritmo del cambiamento era incredibilmente veloce. Delhi era diventata un caleidoscopio. C'erano centinaia di marche di saponi, migliaia di tipi diversi di dentifricio, milioni di orologi diversi, migliaia di tipi diversi di automobili, mutande, creme, reggiseni... compact disc, telecomandi, fucili, cosmetici, preservativi di lusso, tranquillanti, telefoni, fax, centri per massaggi, palestre... (61)

Nella Delhi che Uday Prakash costruisce nei suoi racconti, i beni di consumo disponibili nelle città, che sono esplicitamente artificiali, diventano sempre più preponderanti nella vita quotidiana. Questa esperienza del contemporaneo per milioni di persone è quella di una vita nella quale la «natura» si riferisce a memorie antecedenti la migrazione o a sogni d'infanzia. Una vita nella quale la maggior parte delle persone che abitano in città non conoscono altri prodotti od oggetti che quelli industriali, e hanno una percezione del presente che sembra non avere mai fine, spesso mediata attraverso rappresentazioni virtuali degli eventi. Le memorie del

«passato» reale si confondono con memorie di narrazioni ed esperienze mediatiche, spettacoli televisivi, partite di cricket, film, con cui ci si identifica senza più distinguerle dalla realtà. Questa confusione concettuale, oscillante fra memoria reale e virtuale, fra «novità» ed eterno presente, fra oggetti ed esseri umani, crea una sorta di compressione, in cui le caratteristiche comunemente associate al «modernismo» e al «postmodernismo» sembrano sfocarsi e confondersi.

La commistione di fantasia primitivista e tecnologica è evidente nel modo in cui Paul Gomra apprezza il suo scooter appena consegnato, come un feticcio che possiede l'energia della Natura stessa e che lui, moderno sciamano, userà per la lotta contro la globalizzazione e il consumismo:

Paul Gomra osservò attentamente lo scooter. Il colore verde, molto chiaro, come i germogli di un albero. Neonato, innato, genuino e naturale. Lo scooter era un'estensione della natura stessa. Ogni suo pezzo, ogni sua minima parte era fatta di un metallo che era stato estratto dal grembo della terra sotto forma di metallo ferroso. La gomma proveniva dalla resina che giorno e notte colava dagli alberi a Udupi, in Kerala [*sic!* N.d.T.], o da qualche posto in Assam. Il carburante che avrebbe permesso allo scooter di muoversi non era altro che petrolio, una forma liquida, carbonizzata degli alberi, che si era trasformato nell'arco di millenni nel fuoco naturale e nel calore geotermico del grembo terrestre. E la tecnologia con la quale si controlla il suo movimento e girano le ruote e lui prende velocità si basava sugli stessi principi della falce e del tornio da vasaio, che Gandhi aveva usato simbolicamente in forma di filatoio quando aveva fatto opposizione ai britannici. Allo stesso modo, lo scooter era un potente mezzo di opposizione all'imperialismo neocolonialista, globalizzato, consumistico, fondato sul mercato. (53)

4. *La morte e il mito della velocità*

Nel mondo dei consumi il corpo umano è allo stesso tempo spettatore compiacente ed esibizione di atrocità. Verso la conclusione di *Pāl Gomrā kā skūṭar* si osservano tracce umane e resti meccanici che giacciono insieme in una discarica dietro la stazione di polizia di Daryaganj: «Sui suoi parafanghi rotti e sulle ruote accartocciate ci sono gocce del sangue del defunto Rajiv Menon e del folle Paul Gomra, ormai seccate e annerite» (75). Questo è il tetro e amaro commento di Uday Prakash sul decennio degli anni 1990, in cui il desiderio delle merci e dei media finisce con la

distruzione delle macchine che hanno dato slancio a quegli stessi desideri. L'incidente è la logica conclusione del sogno infranto di velocità di Gomra. Come per Toba Tek Singh di Manto¹⁰, la follia di Gomra è l'unica risorsa in un mondo che ha perso la ragione.

Negli anni '90 la cultura della strada si è legata drammaticamente all'emergente costellazione della vita tecnologica di Delhi. L'incidente stradale diventa uno spettacolo che accende i riflettori sull'intreccio uomo-macchina come luogo traumatico della città, attraverso storie di scontri fra veicoli, statistiche, racconti di morti raccapriccianti provocate da auto fuori controllo e autisti efferati. Le scene quotidiane di automobili distrutte e ammaccate, corpi riversi a terra e il ciclo infinito della morte mettevano in luce una cultura ferita, che portava le cicatrici di questo incontro. Trauma privato e tragedia pubblica, amplificate dai media, erano separate solo da divisioni sfumate, che suggerivano un traumatico tracollo del confine tra la realtà interiore e lo shock degli «incontri/scontri» pubblici. Man mano che la popolazione sviluppava tecniche per parare lo shock delle sensazioni urbane, diventava sempre più complice di un mondo tecnologico che implicava un minaccioso crollo del confine tra natura e artificio, rappresentato dalle esibizioni della brutalità della vita urbana a Delhi, onnipresenti e visibili in immagini, testi, statistiche e nelle urla dei moribondi in TV: «Migliaia di autobus del servizio pubblico, rossi come il sangue, erano stati posseduti dallo spirito di Nadir Shah e ogni giorno stritolavano sotto le loro ruote una cinquantina di persone comuni, bambini e donne. Dappertutto sangue, confusione, crimine, scontri, ricchezza, avidità e cadaveri» (39).

Ancor più di altre megalopoli indiane, Delhi ha un debito non saldato con i suoi morti. La storia ci racconta il massacro dei suoi residenti nel 1739 durante l'invasione del sovrano persiano Nadir Shah, l'invasione e parziale distruzione da parte dei vendicativi soldati britannici nel 1857, le uccisioni su larga scala di musulmani durante la spartizione del 1947, il massacro di sikh nel 1984 organizzato da attivisti del Congresso in seguito all'assassinio di Indira Gandhi. La politica di riqualificazione urbana ha portato avanti una cancellazione ancora più estesa. La morte non riguarda solo la perdita di vite umane, ma anche lo sterminio di molteplici stili di vita della città, cancellati dai funzionari coloniali, dai progettisti moderni,

¹⁰ È il famosissimo protagonista di un racconto di Saadat Hasan Manto pubblicato nel 1955 che costituisce una satira pesantissima sulla Spartizione. Per testo, traduzione inglese e riferimenti v. <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00urdu/tobateksingh/index.html>.

dai burocrati postcoloniali poiché risultavano incomprensibili alla loro mentalità. I ricordi dei defunti sopravvivono in modo effimero: vaghe riflessioni letterarie, storie personali tramandate da vecchi residenti, un archivio spettrale che lascia le sue tracce nelle varie rovine e insediamenti di sfollati che punteggiano la città.

Per la maggior parte, la nuova città pianificata emersa dopo gli anni '50 ha voltato le spalle ai morti, il mondo affettivo del passato urbano ha trovato scarso spazio nel linguaggio antistorico del Masterplan. È stata la crisi urbana degli anni '90 a riportare all'ordine del giorno il problema della forma dell'urbanistica di Delhi.

Ci sono due archivi paralleli che segnano la vita contemporanea di Delhi. Da una parte c'è l'archivio dei detriti resi illegittimi dal periodo moderno successivo al 1857. Questi resti giacciono in esilio entro le mura della città vecchia, nei monumenti in rovina delle epoche del Sultanato e mughal, nei campi profughi risultati da ogni grande progetto edilizio nella moderna Delhi, nelle comunità artigiane costrette dalla pianificazione a sfollare. L'altro archivio è quello della realtà tecnologica emersa dall'espansione urbana e dalla crisi dei lunghi anni '80, che ha cambiato definitivamente la vita di Delhi. Le popolazioni migranti subalterne occupano una zona schizofrenica tra i due archivi. Quando il discorso pubblico li rende visibili nella crisi urbana e li sottopone a uno stato di sfollamento permanente, entrano nell'archivio dei non morti, dei senza nome. Allo stesso tempo sono tra i produttori/narratori significativi della realtà subalterna, che si muove in un universo al di fuori di quello dello spazio formale e del diritto.

5. *Informazione, conoscenza e verità* nei I muri di Delhi

Nei decenni 1980 e 1990 l'ascesa dei media scatenò forti dibattiti nell'opinione pubblica, poiché essi apparivano come uno straordinario riferimento per tutte le politiche culturali. I media erano visti come il luogo delle trasgressioni sessuali e della lotta tra il laicismo e una crescente produzione visiva nazionalista hindu. La TV, e in seguito il video, sono diventati una parte centrale di questo dibattito. Per i critici popolari i media erano onnipresenti e in espansione, mentre per le vecchie élite letterarie erano un segno della distruzione culturale causata dalla globalizzazione.

Per quanto concerne la città, durante l'epoca dei piani quinquennali l'informazione contribuiva a costruirla come un'entità visibile e razionale, un elemento inserito in una gerarchia di parti. Il linguaggio istituziona-

lizzato della pianificazione permetteva al pubblico, particolarmente alle élite postcoloniali, di avere accesso alla città con sicurezza. Con il declino della pianificazione e l'ascesa simultanea della globalizzazione e di reti tecnologiche, tutto ciò cambiò, mettendo a nudo la problematicità dell'informazione: «non abbiamo alcuna informazione vera» era una critica già presente riguardo i grandi piani quinquennali, ma ora la criticità era amplificata. In *Pāl Gomrā kā skūṭar* Uday Prakash commenta ironicamente su questa nuova era infodemica: «Ormai al centro della civiltà non c'è più l'essere umano, ci sono il sistema e il potere. [...] Le parole e il linguaggio hanno come dovere solo mettersi al servizio del potere, del mercato, del capitale e del commercio. Non esiste realtà da nessuna parte. Ovunque c'è solo informazione» (64).

La guerra dell'informazione urbana si focalizza sull'idea di sicurezza: se negli anni '50 l'esemplare sociologico della guerra dell'informazione urbana era l'abitante degli slum, a cavallo fra XX e XI secolo è il terrorista. La polizia è pronta a utilizzare il bombardamento di informazione ridondante e inutile, il profilo sociale e le intricate storie dei morti che accompagnano le esecuzioni extragiudiziali note come «encounter»¹¹, catturando temporaneamente lo spazio mediatico per giustificare repressione e violenza. Questo tema è particolarmente evidente nel racconto *Dillī kī divār* (I muri di Delhi)¹². La narrazione si muove in un'epoca senza verità assolute, ma di frammentazione e postverità. In essa la città nasconde una realtà invisibile perché nessuno la vuole vedere, dove una moltitudine di vite passano senza nemmeno lasciare traccia. O meglio, come si è visto per lo scooter di Paul Gomra, solo fra i rifiuti abbandonati

¹¹ Termine che in India indica esecuzioni extragiudiziali, sommarie o arbitrarie da parte della polizia e delle forze dell'ordine in vari contesti. Negli anni '60 furono usati per sedare insurrezioni in Bengala e negli anni '80 in Punjab. Attualmente, il pretesto di molti di questi omicidi fa riferimento all'attentato alla sicurezza nazionale e al terrorismo, nelle aree di conflitto attivo come il Kashmir, negli Stati del nord-est dell'India, nonché nelle aree dell'India centrale interessate dall'insurrezione maoista. Tali omicidi sono ormai una caratteristica normale anche in circostanze «ordinarie», ad esempio in quegli Stati che non hanno conflitti attivi (come l'Uttar Pradesh) e nel corso di regolari operazioni di polizia. Un aspetto particolarmente preoccupante è il modo in cui questi crimini vengono valorizzati nella cultura popolare e dai media. Il personale di polizia al quale vengono fatte accuse così gravi è definito «encounter specialist» e molti di loro hanno ricevuto medaglie e ricompense finanziarie. Quindi, anziché promuovere procedimenti giudiziari e punizioni, si registra un sostegno istituzionale e popolare per questi omicidi.

¹² U. PRAKĀŚ, *Dattātreyā ke duḥkh*, Vāṇī Prakāśan, Nāī Dillī, 2006, pp. 55-91. Le citazioni da questo racconto riportano fra parentesi il numero della pagina da questa edizione. Le traduzioni italiane sono tutte di chi scrive.

è possibile trovare scorie che testimoniano della loro esistenza e della fine della stessa, spesso violenta.

Per qualche giorno Tufan Ahmad, che era arrivato da Nalanda, si era piazzato con la sua macchina per cucire proprio vicino al recinto. Faceva lavoretti, riparava le divise di scuola dei bambini o faceva modifiche alle tute degli operai e dei risciovala. Non lo si vedeva più da una quindicina di giorni. Qualcuno diceva che si era ammalato, altri che era tornato a Nalanda, altri ancora pensavano che fosse finito sotto qualche autobus privato pirata della strada ed era morto. La sua macchina per cucire è buttata là, dietro la stazione di polizia. [...] (56-57)

Molti dei protagonisti delle opere di Uday Prakash sono indigenti ed emarginati: migranti provenienti da località provinciali o rurali, che sopravvivono in un ambiente urbano a loro sconosciuto, aggressivo e avverso¹³, individui dotati, ispirati, o in qualche modo «diversi», delusi dal sistema sociale o dalle altre persone¹⁴, idealisti, che rifiutano di rinunciare ai propri principi o doveri¹⁵.

In *Dillī kī divār* a raccontarci di queste vite è un personaggio della cosiddetta classe media, che non ha ancora attraversato definitivamente il tunnel che porta dalla cittadinanza a una vita invisibile, ma che incarna la precarietà esistenziale ed economica tipica dell'ultimo decennio del XX secolo. La voce narrante è infatti Vinayak Dattatrey, un personaggio comparso nel 2002 nella raccolta di frammenti di vita della Delhi di inizio millennio intitolata *Dattātrey ke duḥkh* (I dolori di Dattatrey)¹⁶. Vinayak Dattatrey è un personaggio composito, l'avatar contemporaneo del borghese che abbondava nella letteratura hindi nei primi decenni successivi all'indipendenza: onesto servitore del governo, poeta hindi senza successo, benevolo «zio» del quartiere residenziale, umile studioso e modesto ricercatore diventato di recente disoccupato. Questo tipo di protagonista eccentrico, uomo comune e letterato è confuso, rassegnato e impoverito e rappresenta meravigliosamente questa classe media. Passa le sue giornate al negozio di chai-paan all'angolo e ascolta le voci

¹³ Per esempio, nei racconti *Hindustānī Ivān Denīsovich kī zindagī kā ek dīn* (Un giorno della vita dell'Ivan Denisovic indiano), *Rām Sajīvan kī prem-kathā* (La storia d'amore di Ram Sajivan), Mangosil.

¹⁴ Per esempio, nei racconti *Mohan Dās, Pāl Gomrā kā skūṭar* (Lo scooter di Paul Gomra), *Hirelāl kā bhūt* (Il fantasma di Hirelal).

¹⁵ Per esempio, nei racconti *Daḍḍū Tivārī: gaṇanādhikārī* (Daddu Tiwari, addetto alla contabilità), *Bhāī kā satyāgrah* (La lotta non violenta di mio fratello).

¹⁶ U. PRAKĀŚ, *Dattātreyā*, cit.

e i pettegolezzi del vicinato, che racconta come un moderno *sutradhār*¹⁷ sconclusionato. Come la maggior parte della popolazione indiana, e in generale anche della contemporaneità globale, Vinayak Dattatrey vive in tranquilla disperazione, inosservato da quasi tutti coloro che lo circondano e così insignificante che spesso egli stesso dubita della realtà della propria esistenza¹⁸. A uno sguardo superficiale, la condizione delle *middle class* appare meno precaria rispetto alle situazioni di indigenza ufficialmente conclamata. Ma nel mondo governato dal mercato e dal tardo capitalismo anche le persone occupate rischiano di cadere in povertà in ragione di redditi da lavoro particolarmente limitati e lavori intermittenti, con lo spettro costante della disoccupazione.

6. *Il tunnel invisibile*

Nel mondo di Vinayak, la premonizione della fine non è mai lontana. Bugie e bugiardi possono camminare a testa alta, se non evitano le luci della ribalta, mentre le verità inaccettabili devono rimanere all'oscuro. È attraverso i suoi occhi che conosciamo l'establishment letterario-politico-culturale di Delhi per la cosa surreale che è, e scopriamo l'ingresso di un tunnel invisibile attraverso il quale un'altra cittadinanza» si distribuisce lentamente sotto la superficie della città.

In *Dillī kī divār* Vinayak Dattatrey ci racconta del suo incontro con Ramnivas, un addetto alle pulizie che abita al confine esterno a nord di Delhi, nell'area chiamata Samaypur Badli dove baraccopoli e insediamenti illegali costituiscono un labirinto di stradine strette, soffocate dalla spazzatura e fiancheggiate da fogne a cielo aperto, costellata di fabbriche fatiscenti e abbandonate e sparute macchie boschive che somigliano a discariche. Ogni giorno Ramnivas attraversa in autobus tutta la città per recarsi a fare le pulizie nei quartieri eleganti della città. Un giorno scopre casualmente un'enorme quantità di denaro accatastato all'interno di un muro in un'esclusiva palestra a Saket, una zona a sud di Delhi nota per i suoi edifici residenziali e commerciali di alta qualità. Le avventure di Ram-

¹⁷ Il termine significa «colui che tiene il filo» ed è un personaggio centrale nel teatro indiano di derivazione sanscrita. È analogo a un moderno regista, direttore di scena e produttore, nonché un narratore onnisciente.

¹⁸ V. anche il racconto *Mohan Dās*, A. CONSOLARO, *Resistance in the Postcolonial Hindi Literary Field: Mohan Dās by Uday Prakāś*, in «Orientalia Suecana» special issue: *Dissent in South Asian Literary Cultures*, a cura di H.W. Wessler, A. Consolaro, n. 60, 2011, pp. 9-19.

nivas sono riassunte in quarta di copertina nella traduzione americana con le parole: «uno spazzino scopre un nascondiglio di denaro sporco e scappa con la sua amante minorenni a vedere il Taj Mahal»¹⁹.

Di colpo, la vita di questo abitante dei bassifondi, il cui primo figlio è morto avvelenato mangiando pesce pescato nelle fogne, si trasforma radicalmente. Può comprare carne e uova per la cena e perfino il gelato per la prole che gli è rimasta; può acquistare un lotto di terreno illegale dove far erigere una casa di mattoni, arredata con mobili ed elettrodomestici; e può godersi la vita con la sua amante, fino a programmare una sorta di luna di miele ad Agra per visitare il Taj Mahal. Non è una storia felice, però: fin dall'inizio è chiaro che non andrà a finire bene e alla base della narrazione c'è un fatalismo che potremmo definire cechoviano. In questo caso, il colpevole, insieme a quell'ordine sociale oppressivo che ha consegnato Ramnivas agli slum, è il whisky. Ora che può permettersi di bere, Ramnivas beve troppo. Un paio di agenti di polizia opportunisti, identificando Ramnivas e la sua troppo giovane compagna come persone che non dovrebbero disporre di così tanti soldi, si presentano nella loro stanza d'albergo di Agra per una perquisizione. Mentre la ragazza minorenni resta piangente in un angolo, ordinano cibo e una bottiglia di whisky locale e fanno bere Ramnivas, che dopo pochi bicchieri rivela il suo segreto. La polizia si appropria del denaro che resta, costringendo Ramnivas a mostrare il luogo del bottino, e poi lo uccide in un «fake encounter».

Il narratore ha i suoi difetti: divaga e inveisce con una certa ridondanza. Tuttavia, la sua storia mostra al lettore che la strada per un realismo spietato passa spesso attraverso l'immaginario. Attraverso gli occhi di Vinayak Dattatrey che racconta la storia di Ramnivas, veniamo portati in una Delhi postglobalizzazione, dove gli autobus killer della Blue Line sfrecciano per la città e un ipnotico giro in autoriscio attraverso Karol Bagh proietta i suoi due passeggeri postproletari in un mondo di sogno, fatto di lusso e di soddisfazione dei desideri. Nel mondo reale, però, mentre le bugie e i bugiardi trionfano sotto i riflettori, permangono nell'oscurità verità inaccettabili. Vinayak espone la surrealtà dell'establishment politico-culturale di Delhi e mostra a chi legge l'ingresso di un tunnel invisibile attraverso il quale un'altra cittadinanza, una linea infinita di diseredati, una «massa di esseri spezzati, deformi, mutilati, storpi, dimezzati» si sta lentamente diffondendo sotto la superficie della città:

¹⁹ U. PRAKASH, *The Walls of Delhi. Three Stories*, trad. ingl. di Jason Grunebaum, Seven Stories Press, New York 2016 (trad. italiana di chi scrive).

se anche voi uscite dal vostro appartamento e osservate con attenzione la vita all'angolo, qualunque angolo, a poco a poco entrerete in un tunnel nel quale vive una popolazione assolutamente altra, tanto che abita una città completamente diversa. Le vicende e i casi di quel luogo non si pubblicano sui giornali. Anzi, i giornali esistono proprio per nascondere le notizie di quel luogo e tutto ciò che vi avviene. (60)

Questi esseri senza documenti e non ufficialmente riconosciuti, simili a zombi, non sono coloro che abitano i bassifondi, poiché quelli formano il collegio elettorale più grande dell'India dopo l'indipendenza. Queste persone sono ancora più indigenti e invisibili: senz'altro, migranti interni, persone – in gran parte dalit e adivasi – evacuate dalle proprie case in nome dei piani di sviluppo o di industrializzazione.

Se siete a Delhi e [...] in piena notte o all'alba vi mettete a vagare senza meta per le strade, certamente vedrete questa immensa folla di esseri che strisciano verso Rajghat sulla Malroad, uscendo lentamente da Coronation park di Kingsway camp. L'oscurità della notte non si è ancora dissolta, la nebbia del mattino crea una vaga aura misteriosa e, come in una sequenza surreale di un film di Fellini o di Antonioni, voi vedete un'enorme massa di esseri spezzati, deformi, mutilati, storpi, a metà, che avanza in silenzio verso la capitale. Sembra che una popolazione di persone ferite e invalide sopravvissute a un terribile bombardamento di una città durante una guerra mondiale del secolo scorso stia uscendo dalle rovine di quella carneficina per avanzare verso il rifugio di una vita sicura. Verso un'ultima salvezza. Allo spuntar del sole strisciano fuori e si disperdono in ogni angolo della capitale. Li potete vedere alla stazione, alle fermate degli autobus, su ogni marciapiede e ai lati della strada, nelle dargah e nei templi. Questa popolazione è assolutamente diversa dalla gente che abita nelle baracche degli slum, e il suo numero è incessantemente aumentato dopo l'indipendenza. (62)

Scavando nel mondo sotterraneo abitato dalle «creature della città», Uday Prakash trae i suoi racconti dalle vite che la liberalizzazione economica dell'India ha spinto ancora più ai margini. La schiera di reietti, il cui numero sta crescendo globalmente nel mondo tardo capitalista, rappresenta come in un film dell'orrore l'incarnazione vivente dello stato di non-vita delle persone che non hanno identità, poiché essendo senza residenza non hanno diritto all'Aadhar card²⁰ e, di conseguenza, perdo-

²⁰ Il termine si riferisce al numero di identità univoco di 12 cifre rilasciato alle persone residenti in India in seguito alla raccolta di dati biometrici e demografici essenziali, che

no anche il diritto di accesso ai programmi di welfare. Chi non possiede l'Aadhaar card non può neanche esercitare il diritto al voto e perciò non è nemmeno un soggetto interessante per i politici alla ricerca di un bacino elettorale. Queste persone sono come «le lacrime di quello sfortunato fachiro che quando se ne va, sul terreno dove posava il suo corpo lascia solo un po' di umidità. La macchia umida del suo sputo e delle sue lacrime silenziose serve come protesta contro l'ingiustizia del suo tempo» (60).

Dillī kī divār è una parabola sulla precarietà e invita a riflettere su molti aspetti della vita urbana contemporanea. Il testo ha un tono cupamente comico e meditabondo, ma produce in chi legge una potente e disperata sensazione di un sistema imperfetto, che crea mondi onirici ma infrange speranze gettandole ripetutamente contro il muro della realtà. Queste vite non possono che finire tragicamente. Eppure, ironicamente, nella conclusione la storia di Ramnivas non è presentata come un ammonimento, bensì come un racconto esemplare. Il narratore commenta che Ramnivas è sfuggito, per quanto brevemente, alle mura della sua stessa esistenza. «Non importa quante settimane o mesi o anni mi restano in questa triste vita prima di scomparire a mia volta», scrive Vinayak, «ma anch'io vorrei entrare nel mondo dei miei sogni, semplicemente come fece Ramnivas» (90).

7. *La città spettrale della globalizzazione*

I due racconti esaminati in questo contributo presentano la città di Delhi senza lasciare spazio all'esotismo e con una massiccia dose di realtà narrata con uno stile immaginifico. «Questo è un tipo diverso di globalizzazione, che sta avvenendo in modo così furtivo e segreto che nessun sociologo ne sa ancora molto. Quelli che sanno stanno zitti e aspettano i tempi a venire» (63). Questo mondo segreto allude alle élite indiane, alla loro corruzione e menzogna, alla collusione del mondo dei media e dell'establishment letterario con i poteri che generano false narrazioni di benessere e sviluppo. «Queste persone non sono mica gente come te

vengono archiviati in un database centrale. Per metonimia, indica il sistema di identificazione biometrico a esso connesso, che costituisce un notevole caso di mercatizzazione dello Stato, situata nel contesto della svolta dell'India verso il neoliberalismo negli ultimi decenni. Per uno studio v. S. MASIERO, S. SHAKTHI (a cura di), *Unique Identification in India: Aadhaar, Biometrics and Technology-Mediated Identities*, in «SAMAJ-EASAS Series» n. 8, 2020 <https://doi.org/10.4000/samaj.6277>.

o me: si sono aiutate a vicenda a trasformarsi in marchi famosi. [...] Se provi a sbattere il manico della tua scopa sulla letteratura contemporanea, troverai anche qui una parete vuota piena di soldi – soldi impuri, sporchi» (89). Il mondo segreto allude anche ai nuovi «intoccabili» – quella gran «massa di esseri spezzati, deformi, mutilati, storpi, dimezzati» (62). Queste due categorie di persone raramente si incontrano e restano solitamente celate alla vista, sotto le spoglie della prosperità economica portata dalla globalizzazione che ci viene raccontata dai media.

Dillī kī divār inizia con un'epigrafe che suona come un monito contro il potere della mistificazione: «Questa storia è davvero solo una facciata per il segreto che voglio raccontarti – un segreto nascosto dietro la storia» (55). La segretezza che circonda la realtà in cui si muovono i personaggi di Uday Prakash evoca le operazioni spettrali del capitale, quello che Marx definiva il segreto meglio custodito del capitalismo, ovvero l'appropriazione indebita da parte del capitalismo di una parte del salario dei lavoratori per poi reinvestirla sotto forma di plusvalore senza lasciare traccia, rimanendo invisibile. Il denaro trovato da Ramnivas nel nascondiglio è denaro rubato, perciò, a rigor di termini, dovrebbe essere ridistribuito, diventare debitamente suo. Tuttavia, Ramnivas «semplicemente non esiste da nessuna parte – non ne rimane traccia» (84), poiché ciò che riguarda le persone come lui non si pubblica sui giornali. Anzi, i media esistono proprio «per nascondere le notizie di quel luogo e tutto ciò che vi avviene» (60).

Uday Prakash ci mostra la città di Delhi portandoci dentro le viscere della globalizzazione dal basso, tra i morti viventi che abitano una rovina di mattoni e pietre fatiscenti, resti di un edificio del sedicesimo secolo di fianco a un canale di rifiuti industriali a cielo aperto. «Difficile pensare che là dentro ci vivano esseri umani». Eppure in quella rovina ci abitano famiglie intere e c'è un continuo movimento di persone. «Così andavano le cose qui. Come una legge non scritta, ogni giorno uno di questi nuovi arrivati spariva e non lo si vedeva più. Perlopiù erano persone senza residenza fissa, un luogo dove si potesse andare a chiedere notizie» (57). A volte questa massa diventa visibile: per esempio, sono le centinaia di migliaia di migranti interni che la pandemia di Covid-19 ha mostrato anche sui media internazionali durante l'esodo legato al primo lockdown nel marzo 2020²¹. Ma già l'anno seguente, quando nella capitale fu im-

²¹ M. ABI-HABIB, S. YASIR, *India's Coronavirus Lockdown Leaves Vast Numbers Stranded and Hungry*, in «New York Times», 29 Marzo 2020 <https://www.nytimes.com/2020/03/29/world/asia/coronavirus-india-migrants.html>.

posto un lockdown per contenere la diffusione della seconda ondata di Covid-19 e oltre 800 mila migranti che nel frattempo erano tornati in città abbandonarono Delhi, il fenomeno non ha riscosso lo stesso interesse mediatico ed è passato perlopiù inosservato²².

Uday Prakash presenta contestualmente anche gli effetti della globalizzazione dall'alto: grazie a un mondo di «denaro non contato, denaro non rintracciabile – denaro sporco», la distesa di baracche sporche si trasforma in una metropolitana, un cavalcavia, un centro commerciale, una diga, una cava, una fabbrica o un hotel a cinque stelle. Anche i processi di gentrificazione trasformano i quartieri popolari in zone residenziali o commerciali. E quando succede, vite come quella di Paul Gomra, Vinayak Dattatrey o Ramnivas sono finite per sempre. La trasformazione urbana e lo spostamento significano una grande perdita, la perdita di un'intera parte della società che è stata fatta scomparire, o è in procinto di esserlo:

Un giorno sarò io a sparire da questo angolino di quartiere: è un dato di fatto. Gli asceti, i poveri, i malati e la gente comune spariscono proprio così da questa Delhi, città di potenti e miliardari. E non tornano più, né qui né da nessun'altra parte. In questa città non resta nemmeno il ricordo di loro. (60)

Le storie di Uday Prakash intendono preservare questi ricordi e mostrare l'oppressione dei poteri che la gente comune deve affrontare in un mondo in cui solo il denaro può comprare l'accesso ai bisogni di base, dalle cure mediche adeguate a molto altro, e dove coloro che occupano posizioni di autorità ne abusano senza alcuna preoccupazione per i danni che provocano.

Il «leggendaro poeta hindi Paul Gomra» esprime la necessità di preservare la memoria nella poesia che resta sull'ultima pagina del suo diario, datata 15 agosto 1995, anniversario dell'indipendenza:

la realtà sta cancellando l'esistenza
di specie che si stanno estinguendo

²² S. PALLIATH, *Second wave of Covid-19 has left migrant workers in India with no savings and few job opportunities*, in «Scroll», 2 giugno 2021, <https://scroll.in/article/996337/second-wave-of-covid-19-has-left-migrant-workers-in-india-with-no-savings-and-few-jobs> (u.v. 18/11/2021); PRESS TRUST OF INDIA, *Over 8 Lakh Migrants Left Delhi In 4 Weeks Of Lockdown Amid 2nd Covid Wave*, *Press Trust of India*, in «NDTV» 22 maggio 2021, <https://www.ndtv.com/delhi-news/over-8-lakh-migrants-left-delhi-in-4-weeks-of-lockdown-amid-2nd-covid-wave-report-2447255> (u.v. 18/11/2021).

se possibile, non partecipiamo alla loro distruzione
e se possibile, raccogliamo le loro foto
queste immagini sono tracce del passato
Paul Gomra, 15 agosto 1995. (76)

Ma nel suo discorso sconclusionato ammette che mentre Delhi cadrà presto nell'oblio, la novità di Gurgaon è destinata a persistere. La sua esaltata poesia non può condensarsi in un'epica modernista come avveniva nei decenni immediatamente successivi all'indipendenza con le liriche di Muktibodh o Shamsheer Bahadur Singh, poeti che sono esplicitamente citati nel racconto²³. Nella città in rapida trasformazione la poesia di Gomra si disintegra in frammenti effimeri, pezzi di carta che circolano solo per caso, portati dal vento per le strade della città. E se anche un frammento può ricordare lo stile della vecchia poesia rivoluzionaria, i suoi versi finiscono per diventare una serie di suoni inarticolati privi di senso.

Io non posso diventare un tubo di scarico,
non lascerò che tutta la porcheria e la merda
di questo vecchio secolo malato
mi attraversino...
La mia bocca
non ha ancora perso abbastanza denti
perché ogni brezza che passa
possa farla soffiare come un fischietto.

kha kha kha kha kha
khii khii khii khii khii khii khii
khu khu kha khu khu kha khu kha
khi khii khi khii
khan khan khan
khah khah khah (66-7).

Il quadro di Delhi che resta è quello di un mondo tetro, mostruoso e inquietante, in cui le persone oneste e sensibili non sembrano avere molte possibilità contro un'exasperante ingiustizia globale.

²³ Gajanan Madhav Muktibodh (1917-1964) e Shamsheer Bahadur Singh (1911-1993) sono stati due dei maggiori poeti hindi del XX secolo, entrambi generalmente inseriti nella corrente progressista della letteratura hindi.

Riferimenti bibliografici

- ABI-HABIB, M., YASIR, S., *India's Coronavirus Lockdown Leaves Vast Numbers Stranded and Hungry*, in «New York Times», 29 Marzo 2020.
<https://www.nytimes.com/2020/03/29/world/asia/coronavirus-india-migrants.html> (u.v. 18/11/2021).
- APPADURAI, A., *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- CONSOLARO, A., *Resistance in the postcolonial Hindi literary field: Mohan Dās by Uday Prakāś*, in «Orientalia Suecana» special issue: *Dissent in South Asian literary cultures*, a cura di H.W. Wessler, A. Consolaro, n. 60: 2011.
- DASGUPTA, R., *The Ascetic Modality: A Critique of Communist Self Fashioning*, in N. MENON et al. (a cura di), *Critical Studies in Politics: Exploring Sites, Selves, Power*, Orient Blackswan, New Delhi 2014.
- INDEN, R., *Hindu Evil as Unconquered Lower Self*, in D. PARKIN (a cura di), *The Anthropology of Evil*, Blackwell, Oxford 1985.
- KHĀTĪ, S., *Piṃṭī ka sābun*, Kitābghar, Nayī Dillī 1996.
- KUMĀR, J., *Bāzār-darśan*, <https://www.hindisamay.com/content/6863/1/जैन-कुमार-निबंध-बाजार-दर्शन.csp> (u.v. 18/11/2021).
- KUMAR, J., “*The Philosophy of the Bazaar*”, originally “*Bazaar Darshan*” trad. ingl. di Ravikant in «Hindi: Language, Discourse, Writing» n. 1(2) July–September 2000.
- MASIERO, S., SHAKTHI, S. (a cura di), *Unique Identification in India: Aadhaar, Biometrics and Technology-Mediated Identities*, in «SAMAJ-EASAS» Series Special n. 8, 2020 <https://doi.org/10.4000/samaj.6277>.
- MCGREGOR, R.S., *The Oxford Hindi-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- PALIATH, S., *Second wave of Covid-19 has left migrant workers in India with no savings and few job opportunities*, in «Scroll», 2 giugno 2021, <https://scroll.in/article/996337/second-wave-of-covid-19-has-left-migrant-workers-in-india-with-no-savings-and-few-jobs> (u.v. 18/11/2021).
- PRAKĀŚ, U., *Pīlī chatrī vālī laḍkī*, Vāṇī Prakāśan, Nāī Dillī 2001.
- PRAKĀŚ, U., *Pāl Gomrā kā skūṭar*, Vāṇī Prakāśan, Nāī Dillī 2004.
- PRAKĀŚ, U., *Dillī kī divār* in *Dattātreyā ke duḥkh*, Vāṇī Prakāśan, Nāī Dillī 2006.
- PRAKASH, U., *The Walls of Delhi. Three Stories*, trad. ingl. di Jason Grunebaum, Seven Stories Press, New York 2016.
- PRESS TRUST OF INDIA, *Over 8 Lakh Migrants Left Delhi In 4 Weeks Of Lockdown Amid 2nd Covid Wave*, Press Trust of India, in «NDTV» 22 maggio 2021, <https://www.ndtv.com/delhi-news/over-8-lakh-migrants-left-delhi-in-4-weeks-of-lockdown-amid-2nd-covid-wave-report-2447255> (u.v. 18/11/2021).
- SASSEN, S., *Città globali*, a cura di Guido Martinotti, trad. di C. Palmieri, UTET, Torino 1997.
- SUNDARAM, R., *Pirate Modernity: Delhi's Media Urbanism*, Routledge, New York 2010.

Veronica Ghirardi

Basantī di Bhisham Sahni: vivere l’Emergenza dai margini di Delhi

1. *Delhi: tanti volti, tanti ritratti*

La città di Delhi ha da tempo rappresentato una grande attrattiva per molti autori del subcontinente indiano che hanno scelto la megalopoli non solo come ambientazione privilegiata dei loro romanzi e racconti, ma l’hanno spesso elevata a ruolo di vera protagonista. Ahmed Ali con il suo *Twilight in Delhi* (1940) ha offerto forse il primo grande romanzo in lingua inglese sulla capitale indiana, proponendo un vivido affresco della Old Delhi dei primi decenni del Novecento, focalizzando la propria attenzione sulla popolazione musulmana e sul suo modo di reagire ai cambiamenti sociali, politici e culturali dell’epoca¹. Più recentemente Khushwant Singh con *Delhi: A Novel* (1990) ha ritratto la città non solo nella sua lunga e articolata storia, ma anche nella sua viva contemporaneità², mentre Arvinda Adiga con *The White Tiger* (2008) si è concentrato sulla Delhi del mondo globale, rendendola lo sfondo dell’evoluzione del giovane Balram e dei suoi comportamenti sempre più spregiudicati³. Anche molti autori del panorama letterario hindi hanno scritto della città. Si pensi a Uday Prakash (Uday Prakāś)⁴ con i racconti *Dillī kī divār* e *Maingosil*⁵,

¹ A. ALI, *Twilight in Delhi*, New Directions, New York 1994 [1940].

² K. SINGH, *Delhi*, trad. it. V. Mingiardi, Neri Pozza, Vicenza 2002.

³ A. ADIGA, *The White Tiger*, Atlantic Books, London 2018 [2008].

⁴ Non essendoci una norma univocamente condivisa per la traslitterazione della lingua hindi, l’autrice ha deciso di riportare toponimi, nomi propri di persona e parole di uso secondo la resa anglofona (i nomi propri degli autori sono stati riportati con i diacritici, tra parentesi, alla sola prima occorrenza). Per le altre parole originariamente in *nāgarī* si è scelto di utilizzare il sistema di traslitterazione del sanscrito, omettendo però di indicare la vocale breve (a) quando muta, sia in finale di parola sia in posizione mediana. Il suono (a) è stato indicato laddove venga o possa essere pronunciato. Tale sistema, di frequente utilizzo, si propone di facilitare lettura e pronuncia di parole in lingua originale.

⁵ Entrambi i racconti sono inclusi nella raccolta originale in lingua hindi U. PRAKĀŚ, *Maingosil*, Vāṇī Prakāśan, New Delhi 2006, e sono stati tradotti in lingua inglese da Jason Grunebaum all’interno di *The Walls of Delhi*, Seven Stories Press, New York 2016.

in cui con pungente ironia vengono tratteggiate le contraddizioni della Delhi del nuovo millennio, e a Raveesh Kumar (Raviś Kumār) con *Isq meñ śahar honā*⁶, in cui la città assume le vesti di spettatrice e partecipa delle vicende amorose dei protagonisti. Molte altre opere in lingua hindi potrebbero essere citate - da *Dil-o-dānīs* (1993)⁷ della grande autrice femminista Krishna Sobti (Kṛṣṇā Sobtī), a *Hariyā Harkyūliz kī hairānī* (1994)⁸ del padre delle serie televisive indiane Manohar Shyam Joshi (Manohar Śyām Jośī), a *Ham kaun haim?* (2012)⁹ della scrittrice *dalit* Rajat Rani Meenu (Rajat Rānī Mīnū) - in cui la storia e le trasformazioni della città si intrecciano con il vissuto dei personaggi.

Delhi è stata inoltre oggetto di studi di natura letteraria, come testimoniato, ad esempio, dallo *special issue* «Delhi: New writings on the megacity», proposto nel 2018 dal «Journal of Postcolonial Studies»¹⁰. All'interno di questo volume l'articolo di Lipi Biswas Sen *From Cybermohalla to Trickster City: Writing from the margins of Delhi*¹¹ risulta particolarmente interessante in relazione all'attuale trattazione¹². Il contributo, infatti, è incentrato su una specifica esperienza «dai margini», il progetto Cybermohalla - voluto dal Sarai Programme del Centre for the Study of Developing Societies di Delhi con l'obiettivo di creare centri tecnologici o laboratori multimediali nelle zone popolari e più svantaggiate della capitale - e la

⁶ R. KUMĀR, *Isq meñ śahar honā*, Rājkamal Prakāśan, New Delhi 2015; trad. ingl. A. Katyal, *A City Happens in Love*, Speaking Tiger, New Delhi 2018.

⁷ K. SOBTĪ, *Dilo-dānīs*, Rājkamal Prakāśan, New Delhi 2018 [1993].

⁸ M.Ś. JOŚĪ, *Manohar Śyām Jośī ke tīn upanyās: Hariyā Harkyūliz kī hairānī, T-Ṭā profesar, Hamzād*, Kitābghar Prakāśan, New Delhi 2008.

⁹ R.R. MĪNŪ, *Ham kaun haim?*, Vāṇī Prakāśan, New Delhi 2012.

¹⁰ A. TICKELL, R. RANASINHA, *Delhi: New writings on the megacity*, in «Journal of Postcolonial Writing», 54, 3, 2018, pp. 297-306. Si veda inoltre l'articolo di A. MONTAUT, *De la «walled city» à la «world city»: Delhi, un océan de romans*, in «Itinéraires», dicembre 2016. Lo studio del rapporto tra Delhi e letteratura deve essere contestualizzato all'interno di un più vasto discorso su letteratura e megalopoli dell'Asia meridionale: si vedano, a titolo esemplificativo, M. CHAKRABORTY, U. AL-WAZEDI (a cura di), *Postcolonial Urban Outcasts: City Margins in South Asian Literature*, Routledge, London and New York 2017; H. HARDER, *Urbanity in the Vernacular: Narrating the City in Modern South Asian Literatures*, in «Asiatische Studien - Études Asiatiques» 70, 2, 2016, pp. 435-466.

¹¹ L. BISWAS SEN, *From Cybermohalla to Trickster City: Writing from the margins of Delhi*, in «Journal of Postcolonial Writing», 54, 3, 2018, pp. 360-371.

¹² Ulteriore articolo degno di nota in questo contesto è *Desire and Disappearance in Delhi* di Stuti Khanna, in cui l'autrice indaga il rapporto tra l'odierna megalopoli e le forme letterarie che ne scaturiscono, facendo specifico riferimento ad alcune opere di Uday Prakāś, Aman Sethi e Raviś Kumār (S. KHANNA, *Desire and Disappearance in Delhi*, in «Journal of Postcolonial Writing», 54, 3, 2018, pp. 333-345).

successiva pubblicazione della raccolta *Bahurūpiyā śahar*¹³ e della sua traduzione inglese *Trickster City: Writings from the Belly of the Metropolis*. I testi contenuti in questa antologia sono stati in gran parte realizzati da persone direttamente colpite dagli effetti collaterali della *beautification* di Delhi in vista dei Commonwealth Games del 2010. Durante questi piani di riqualificazione, a partire dal 2004, vari slum nella zona di Yamuna Pushta vennero distrutti, con la conseguente dislocazione forzata di circa 120.000 persone. Come nel caso di *Basantī* (1980)¹⁴, romanzo di Bhisham Sahni (Bhīṣma Sāhni)¹⁵ qui oggetto di studio, molte delle persone colpite da simili provvedimenti erano lavoratori migranti, giunti nella capitale da varie zone dell'India alla ricerca di una migliore prospettiva di vita. Se negli anni Ottanta e primi anni Novanta l'élite urbana e la classe politica avevano tollerato, talvolta persino incoraggiato, la presenza di questi lavoratori (in particolare per contribuire alla realizzazione delle infrastrutture necessarie agli Asian Games del 1982), nei primi anni del nuovo millennio la situazione cambiò radicalmente. Di fronte alla nuova necessità di modernizzare Delhi per i Commonwealth Games, infatti, lo Stato non esitò a sradicare migliaia di famiglie¹⁶. In questo contesto è opportuno sottolineare come, nelle grandi città dell'Asia meridionale, gli abitanti di slum e insediamenti informali di varia denominazione rappresentino una percentuale considerevole e in rapida crescita della popolazione urbana. Si pensi

¹³ A. TABASSUM *et al.*, *Bahurūpiyā śahar*, Rājkamal Prakāśan, New Delhi 2007.

¹⁴ B. SĀHNI, *Basantī*, Rājkamal Prakāśan, New Delhi 2021; trad. ingl. S. Sarda, *Basantī*, Penguin Books India, Gurgaon 2016.

¹⁵ Bhīṣham Sahni (1915-2003) è stato un autore di particolare spicco del panorama letterario hindi del secondo Novecento. Conoscitore di svariate lingue, tra cui hindi, urdu, punjabi, sanscrito, inglese e russo, tra il 1957 e il 1964 visse a Mosca dove lavorò come traduttore, rendendo disponibile al pubblico hindi molti capolavori della letteratura russa. Aderì alla *naī kahānī* («nuovo racconto») e nel 1965 diventò editore della rivista «Nayī kahāniyām». Con il suo romanzo di maggior successo *Tamas* (lett. «Tenebra», trad. ingl. D. Rockwell, *Tamas*, Penguin Books India, Gurgaon 2016) ottenne, nel 1975, il prestigioso riconoscimento della Sāhitya Akādemi. Altre opere da menzionare sono i romanzi *Jharokhe* (trad. ingl. A. Khanna, *Boyhood*, Penguin Books India, Gurgaon 2016), *Mayyādās kī māṛī* (trad. ingl. S. Sarda, *Mansion*, Penguin Books India, Gurgaon 2016) e l'autobiografia *Āj ke atīt* (trad. ingl. S. Shingavi, *Today's Past: a Memoir*, Penguin Books India, Gurgaon 2015). Sui romanzi di Bhīṣham Sahni si veda, ad esempio, I. FORNELL, *Der Hindi-Romançier Bhīṣm Sāhni. Eine Analyse seiner realistischen Methode am Beispiel der Werke Kaṛiyā, Tamas und Basantī*, diagonal-Verlag, Marburg 1997.

¹⁶ R.N. BHARUCHA, *Gently Weeps: A Journey into the Yamuna Pushta Slum Demolitions*, Sainathann Communications, New Delhi 2006. Si veda inoltre K. MENON-SEN, G. BHAN, *Swept off the Map: Surviving Eviction and Resettlement in Delhi*, Yoda Press, New Delhi 2008.

che se nel 1951 i nuclei famigliari all'interno delle baraccopoli di Delhi erano poco meno di 13.000, questo numero è salito a 91.000 nel 1981¹⁷, per giungere nel 2014, secondo un'indagine condotta dal Government of National Capital Territory of Delhi su slum e JJC (*jhuggi-jhopri klastar*, una delle sette tipologie di insediamenti non pianificati designati dal governo di Delhi), a 330.000, pari a circa 1,7 milioni di persone e al 10 per cento della popolazione della capitale¹⁸. Questa enorme massa di persone, in una condizione di precarietà e indigenza estreme, ha rappresentato e rappresenta la linfa vitale che nutre e sostiene il volto moderno di tante città e megalopoli dell'Asia meridionale. Le demolizioni, che hanno a più riprese investito varie forme di insediamenti informali, non hanno potuto che essere parziali, essendo questi insediamenti allo stesso tempo una componente indesiderata ed essenziale della città.

Parallelamente, nelle scienze umane e sociali, un elevato numero di studi ha preso in esame i flussi migratori verso Delhi, le conseguenti trasformazioni della città e le diverse problematiche connesse con il proliferare degli insediamenti non autorizzati: *In the Public's Interest: Evictions, Citizenship and Inequality in Contemporary Delhi* di Gautam Bhan, *The illegal city: space, law and gender in a Delhi squatter settlement* di Ayona Datta, *Making the global city: Urban citizenship at the margins of Delhi* di Ursula Rao sono solo alcuni esempi degni di nota. Negli ultimi anni, inoltre, si sono inevitabilmente moltiplicati i contributi che hanno cercato di cogliere la portata e gli effetti della pandemia di Covid-19 nella capitale, dal punto di vista ambientale, sanitario, economico e sociale¹⁹. La pandemia ha, ad esempio, riportato l'attenzione sulla cronica assenza di un'adeguata pianificazione urbana e sulle connesse implicazioni in materia di salute pubblica. Gli abitanti di tanti insediamenti informali, come tristemente

¹⁷ N. KUMAR, S.C. AGGARWAL, *Patterns of Consumption and Poverty in Delhi Slums*, in «Economic and Political Weekly», 38, 50, 2003, pp. 5294-5295.

¹⁸ GOVERNMENT OF NCT OF DELHI, *Economic Survey of Delhi 2020-21*, p. 265. Disponibile alla pagina <http://delhiplanning.nic.in/sites/default/files/14.%20Housing%20%26%20UD.pdf>.

¹⁹ Si vedano a titolo esemplificativo S. ARORA, M. MAJUMDER, *Where is my home?: Gendered precarity and the experience of COVID-19 among women migrant workers from Delhi and National Capital Region, India*, in «Gender, Work & Organization», 28 (S2), 2021, pp. 307-320; R.B. RECIO, L.N. LATA, I. CHATTERJEE, *Rising inequalities, deepening divides: Urban citizenship in the time of COVID-19*, in «Geographical Research», 59 (4), 2021, pp. 500-513; S. SEN ROY, R.C. BALLING JR., *Impact of the COVID-19 lockdown on air quality in the Delhi Metropolitan Region*, in «Applied Geography», 128, 2021, disponibile alla pagina <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0143622821000345>.

noto, hanno dovuto fronteggiare una duplice sfida, rappresentata dagli effetti del virus e delle misure di prevenzione imposte. Basti pensare alla fattibilità e alle implicazioni di chiusure, distanziamento sociale e lavaggio accurato delle mani in un contesto di sovraffollamento come quello degli slum di Delhi (o di qualsiasi altra città dell'Asia meridionale), in cui mancanza di accesso all'acqua e ai servizi igienici e la dipendenza da salari giornalieri sono problematiche all'ordine del giorno²⁰.

2. Basantī di Bhisham Sahni

Così come gli scritti di *Bahurūpiyā śahar* precedentemente menzionati, anche *Basantī* di Bhisham Sahni ritrae il volto *altro* della Delhi moderna e in rapida crescita, la Delhi degli slum e delle demolizioni, ma durante un differente frangente storico, l'Emergenza (in hindi *āpātkāl*) indetta dal governo di Indira Gandhi tra il giugno del 1975 e il marzo del 1977²¹. Bhisham Sahni - una delle poche voci del panorama letterario in lingua hindi dell'epoca a trattare esplicitamente dell'Emergenza²² e a non essere vittima di censura - focalizza, infatti, la propria attenzione sulle *bastī*, insediamenti spontanei e non autorizzati, sorti ai margini dei più ricchi quartieri di Delhi, distrutte dagli interventi di riqualificazione urbana voluti dal governo Gandhi. In estrema sintesi, il romanzo narra le vicende di Basanti, una ragazzina di quattordici anni, vittima al contempo della brutalità della storia e del sistema patriarcale. La giovane, come si vedrà

²⁰ A. PATEL, *Preventing COVID-19 Amid Public Health and Urban Planning Failures in Slums of Indian Cities*, in «World Medical and Health Policy», 12(3), 2020, pp. 266-273.

²¹ Relativamente all'Emergenza e la città di Delhi si vedano, a titolo esemplificativo: E. TARLO, *Unsettling Memories: Narratives of the Emergency in Delhi*, University of California Press, Berkeley 2003; C. JERVIS READ, *Narratives of 'emplacement' in a Delhi resettlement neighbourhood*, in «Ethnography», 13, 1, 2012, pp. 87-101.

²² Altra eccezione particolarmente degna di nota è RAHI MASOOM RAZA (RĀHĪ MĀSŪM RAZĀ) con *Kaṭrā bī ārzū* (Rājkamal Prakāśan, New Delhi 2011), romanzo pubblicato nel 1978 che delinea le esperienze vissute dagli abitanti dell'omonimo quartiere di Allahabad durante i mesi dello stato di Emergenza. I personaggi, di umile estrazione sociale, dopo aver accolto con iniziale favore la proclamazione dell'Emergenza, fidandosi nella loro ingenuità di quanto diffuso dai mezzi di comunicazione *mainstream*, si accorgono e pagano sulla propria pelle la reale mostruosità di tale progetto. Ben diversa è la situazione per la narrativa anglo-indiana, in cui si possono trovare molteplici esempi di testi più o meno direttamente connessi con l'Emergenza, si pensi ad esempio a *Midnight's Children* (1981) di Salman Rushdie, *Rich Like Us* (1985) di Nayantara Sahgal, o alla più recente *graphic novel* di Vishwajyoti Ghosh *Delhi Calm* (2010).

a breve più nel dettaglio, vive in uno degli slum di Delhi rasi al suolo dai bulldozer del governo e viene venduta dal padre a un uomo cieco e ormai anziano. Basanti non si arrende, però, a un destino apparentemente ineluttabile e scappa di casa insieme con Dinu, un giovane da poco conosciuto. La sorte continua a non sorridere alla ragazzina che viene abbandonata e ceduta da Dinu a un amico, per far ritorno al villaggio dalla sua vera moglie. Basanti, incinta, fugge nuovamente, ma viene presto ritrovata dal padre. La giovane vive dunque una serie di disavventure personali, aperte e chiuse in maniera circolare dall'arrivo delle camionette della polizia, giunte ad abbattere la *bastī* in cui vive.

Bhisham Sahni non focalizza, dunque, la propria attenzione sui grandi eventi storici in quanto tali, bensì ne tratteggia la portata e il dramma attraverso l'esperienza quotidiana delle persone più umili, nello specifico gli abitanti degli slum di Delhi. Queste persone, in gran parte migranti, giunti dalle zone rurali alla ricerca di opportunità di lavoro, si ritrovano a vivere in una condizione di precarietà e transitorietà portata agli estremi dal supposto progetto di modernizzazione della città voluto dal governo Gandhi. Tale progetto, in una prospettiva di riqualificazione e gentrificazione, si proponeva essenzialmente di dare un nuovo volto alla città e abbellirla attraverso la demolizione delle baraccopoli, la creazione di nuovi insediamenti e spazi verdi. Gli abitanti delle *bastī*, come testimoniato anche dal romanzo di Sahni, venivano trasferiti su camion ai margini della città ottenendo un piccolo appezzamento su cui ricostruire la propria casa. A tale proposito è forse opportuno specificare come, durante i mesi dell'Emergenza, si sia venuta a creare una crescente connessione tra i piani di *resettlement* e quelli legati alla pianificazione familiare, in particolare alla sterilizzazione forzata: se in un primo momento tutti coloro che avevano perso la casa avevano teoricamente diritto a un appezzamento di terra, successivamente l'adesione alle politiche di pianificazione familiare divenne un criterio primario per avanzare tale diritto. Case, terreni e prestiti vennero, infatti, progressivamente negati a coloro che, con più di due figli, non si fossero sottoposti a vasectomia e che, con meno di due figli, non dichiarassero in forma scritta il proprio impegno nel limitare la prole a un massimo di due figli²³.

²³ E. TARLO, *From Victim to Agent: Memories of Emergency from a Resettlement Colony in Delhi*, in «Economic and Political Weekly», 30, 46, 1995, p. 2922.

Un Rajasthan in miniatura

Un primo aspetto degno di nota del romanzo di Bhisham Sahni, strettamente connesso con la tematica cardine di questo volume, è la precisa caratterizzazione fornita dall'autore della *bastī* in cui vive inizialmente Basanti insieme con la famiglia d'origine. Si tratta di uno dei tanti insediamenti spontanei sorti in prossimità dei nuovi quartieri in costruzione, che hanno iniziato a popolare la città di Delhi durante l'inarrestabile espansione del post-Indipendenza. Abitato da costruttori rajasthani, ma anche da lavoratori provenienti da Haryana, Punjab e India meridionale, l'insediamento si viene progressivamente a configurare come una sorta di Rajasthan in miniatura ai margini di Ramesh Nagar, in West Delhi²⁴. A differenza della maggior parte degli slum destinati a scomparire non appena ultimata la costruzione dei limitrofi quartieri benestanti, l'insediamento della ragazzina sembra stabilizzarsi e assumere uno spazio proprio all'interno della città. I suoi abitanti cercano infatti di occupare uno spazio liminale tra ciò che Arundhati Roy, nel film *In Which Annie Gives It Those Ones* (1989), denomina *city* e *non-city*, tra la città fatta di case, negozi, servizi, sistema fognario e la *non-città* o *anti-città*, sprovvista di una qualsiasi forma di pianificazione, regolamentazione e servizio²⁵.

Quando la costruzione di Ramesh Nagar fu completata le case dei lavoratori rimasero tali e quali. [...] In un primo momento si trattava di un pugno di baracche sparse ai piedi di una montagna, qualcuna qui, qualcuna lì. Poi, lentamente, un agglomerato prese forma e le casupole iniziarono a inerparsi sul pendio [...] Del resto lì vivevano muratori e lavoratori a giornata per i quali tirar su muri di mattoni al posto di quelli di fango o gettare un pavimento al posto della terra battuta non era certo un problema. Così quei lavoratori si insediarono nella loro piccola *bastī*. Le loro donne, abbandonato il lavoro da operaie, avevano iniziato a fare lavori domestici nelle case di Ramesh Nagar e gli uomini a prendere i bus per andare a lavorare presso più lontani siti in costruzione. Il loro insediamento prese forma stabile. Da sera a mattina, in qualsiasi momento si fosse giunti all'insediamento, sarebbe parso di essere arrivati in un qualche villaggio del Rajasthan. Gonne variopinte, cavigliere tintinnati, ovunque rilucevano i colori del Rajasthan; anche le mura esterne delle baracche erano dipinte a toni vivaci secondo gli usi rajasthani con immagini di pavoni, elefanti e Chetak, il destriero del Mahara-

²⁴ B. SĀHNĪ, *Basanti*, cit., p. 11.

²⁵ M. AKHTER, *Portrayal of Dystopic Dhaka: On Diasporic Reproduction of Bangladeshi Urbanity*, in M. CHAKRABORTY, U. AL-WAZEDI (a cura di), *op. cit.*

na Pratap, al galoppo. Si cominciarono a celebrare matrimoni e a organizzare *pañcāyat* proprio in quel luogo²⁶.

Come si evince dal breve stralcio sopra riportato, la *bastī* viene attivamente creata dai suoi abitanti, che si rivelano essere protagonisti della creazione di nuovi spazi urbani e non meri consumatori degli stessi, implicando dunque una peculiare forma di *agency*. L'insediamento si sviluppa, inoltre, seguendo una logica e una temporalità proprie, differenti rispetto a quelle caratterizzanti i processi di urbanizzazione ufficiali: le case si sviluppano lentamente, con continui aggiustamenti, gli spazi in genere sembrano non essere mai del tutto portati a termine e vengono costantemente modificati, ampliati e rielaborati²⁷. In secondo luogo, gli abitanti della *bastī*, mostrando un atteggiamento fortemente resiliente, lottano contro la precarietà della propria condizione rendendo l'insediamento stabile ed esteticamente bello. Tale peculiarità induce a una serie di riflessioni, non solo di natura letteraria, ma anche sociologica e antropologica, connesse con la rappresentazione della condizione della persona migrante, intenta a ricrearsi una situazione di normalità pur nella difficoltà della propria esistenza. Negli ultimi decenni, in un'epoca in cui i flussi di persone sono diventati estremamente corposi, alla tradizione degli *housing studies* (centrati sulle politiche di accesso, fruizione e possesso della casa come bene materiale) si sono affiancati gli *home studies*, che guardano «sotto molteplici angolature ai processi di appropriazione e significazione degli spazi – domestici e non solo – come fonte di un particolare senso di casa»²⁸. La casa, come nella nostra esperienza e nel sentire comune, diviene non

²⁶ Tutte le traduzioni italiane dal romanzo sono a cura dell'autrice. Originale hindi a seguire: पर जब रमेश नगर बना, और बनकर तैयार भी हो गया, तो राज-मजदूरों के झोंपड़े ज्यों-के-त्यों बने रहे। [...] पहले ढलान के निचले हिस्से में छिटपुट झोंपड़ियाँ बनी; कोई कहीं, कोई कहीं। फिर धीरे-धीरे झोंपड़ियों के झुमट उठ खड़े हुए और झोंपड़ियाँ जैसे ढलान चढ़ने लगीं। [...] आखिर राज-मजदूर ही तो यहाँ रहते थे, उनके लिए कच्ची दीवार की जगह पक्की दीवार खड़ी करना और मिट्टी के फर्श की जगह ईंटों का फर्श बाँधना क्या मुश्किल था। इस तरह राज-मजदूर अपनी छोटी-सी बस्ती में बने रहे। उनकी औरतें मजदूरी छोड़, रमेश नगर के घरों में ही चौका-बर्तन करने लगीं, उनके मर्द और भाई-बंद बसों में बैठकर जगह-जगह इमारती काम पर जाने लगे, और इस तरह दिल्ली के ही बाशिंदे बनकर रह गए। इनकी अपनी छोटी-सी नगरी बस गई। कभी शाम-सवेरे, किसी वक्त इस नगरी में जाओ तो लगता जैसे राजस्थान के ही किसी कस्बे में पहुँच गए हों। रंग-बिरंगे घाघरे, पाँवों में छनकती पाजेब, चारों ओर राजस्थानी रंग छिटके रहते, झोंपड़ों की दीवारों पर राजस्थानी चलन के ही अनुसार, कहीं मोर, तो कहीं हाथी तो कहीं सरपट दौड़ते चेतक घोड़े के चित्र बने रहते। यहाँ पर शादियाँ-ब्याह होने लगे, यहाँ पर राज-मजदूरों ने अपनी पंचायतें बना लीं। *Ivi*, pp. 12-13.

²⁷ T. CALDEIRA, *Peripheral urbanization: Autoconstruction, transversal logics, and politics in cities of the global south*, in «Environment and Planning D: Society and Space» 2017, vol. 35 (1), p. 5.

²⁸ P. BOCCAGNI, *Fare casa in migrazione. Una chiave di lettura dei processi di integrazione e di riproduzione sociale quotidiana in contesti multietnici*, in «Tracce Urbane: Italian Journal of Urban Studies», 1, 2017a, p. 62.

semplice spazio abitativo, o unità architettonica, ma uno spazio connotato da una speciale relazione tra persone e ambienti vissuti. Uno spazio che dovrebbe distinguersi per un peculiare senso di familiarità e sicurezza, anche se, soprattutto nell'esperienza dei migranti, il condizionale rimane d'obbligo²⁹. Molte ricerche nelle scienze umane evidenziano come le vite dei migranti siano costellate da tentativi di mantenere e stabilire presso il nuovo sito almeno alcuni aspetti dell'esperienza di casa conosciuti nella terra d'origine. Attraverso la decorazione degli spazi abitativi, gli stili di abbigliamento e culinari, attraverso svariate attività, da quelle relative alla sfera religiosa a quella ricreativa, i migranti cercano di ricreare un microcosmo in qualche modo ancorato alla terra natia³⁰. Come esemplificato dal passo sopra riportato, tali tentativi compaiono con dovizie di dettagli nel romanzo di Sahni che, in più occasioni, descrive la baraccopoli in cui vive inizialmente Basanti con tratti marcatamente rajasthani. Gli abitanti della *bastī*, facendo ricorso a decorazioni, oggetti materiali, strutture e momenti sociali propri del contesto di origine, cercano da un lato di mantenere un senso di identità e appartenenza, dall'altro di attutire la pressione esercitata dal contesto di arrivo. Soprattutto sulle nuove generazioni, infatti, si percepisce la prepotente influenza esercitata dalla cultura urbana: le ragazzine mettono il rossetto e sono attratte dalla tv che guardano sbirciando dalle finestre delle altrui abitazioni; le radio risuonano nei vicoli dello slum e non c'è colonna sonora di film che i giovani non conoscano³¹.

Il prezzo della beautification

I tentativi messi in atto dagli abitanti della *bastī* di «normalizzare» la propria situazione e ricreare una realtà di casa vengono infranti, una prima volta, a poche pagine dell'inizio del romanzo, dai poliziotti che a colpi di piccone smantellano l'insediamento.

Proprio in quel momento una nube di polvere si alzò da dietro le baracche e giunse un "tum!", un tonfo sordo e grave come se un macigno fosse stato gettato in un pozzo. Al fondo del pendio si scatenò il panico. La gente iniziò a correre verso le proprie case. Barattoli, pentole, pacchi, bauli — in un istante uomini e donne

²⁹ Sul rapporto tra senso di casa e mobilità umana si vedano a titolo esemplificativo: A. BLUNT, R. DOWLING, *Home*, Routledge, London 2006; P. BOCCAGNI, *Migration and the search for home: Mapping domestic space in migrants' everyday lives*, Palgrave, London 2017b.

³⁰ ID., *Fare casa in migrazione*, cit., p. 61.

³¹ B. SĀHNĪ, *Basanti*, cit., p. 13.

presero a tirare fuori i propri averi dalle baracche e a radunarli all'aperto. [...] Alcune persone, soprattutto donne, il capo avvolto in spesse *cādar*, rimanevano ancora fuori dalle baracche a guardare in direzione del pendio. Anche allora non riuscivano a credere che avrebbero dovuto abbandonare le proprie case. In quel momento dalla base dell'altura si stava sollevando una densa nube di polvere e sul pendio si era radunata una piccola folla. In un qualsiasi momento, in mezzo a quella nube di polvere, si sarebbe potuta scorgere la sagoma indistinta di un qualche uomo che, in piedi sul tetto di una casupola, lo prendeva a colpi di piccone³².

In questo modo la Grande Storia fa irruzione nel romanzo di Sahni con tutto il suo peso, mostrando gli effetti collaterali dei piani di *beautifification* (hindi *sundarikaran*) su una delle componenti più fragili del contesto urbano. Tali piani di riqualificazione – che per volere del presidente della Delhi Development Authority (DDA), Jagmohan, si ispiravano al processo di modernizzazione e trasformazione portato avanti dal Barone Haussmann nella Parigi di Napoleone III – causarono la distruzione su vasta scala di slum, case, negozi in varie parti di Delhi, e alla dislocazione di circa 70.000 persone, in particolare da Old Delhi verso le zone periferiche sulla sponda orientale del fiume Yamuna³³. Tali eventi, oltre a mettere in luce la brutalità della storia e il pressoché totale disinteresse delle autorità nei confronti dei più indigenti, evidenziano le disuguaglianze e le forme di oppressione, *in primis* di genere, all'interno di queste stesse comunità. Il padre di Basanti, ad esempio, quando giungono le camionette della polizia e la famiglia deve organizzarsi per portare via tutto il possibile, mostra considerevoli differenze di atteggiamento nei confronti della figlia e del figlioletto maschio. Non trovando Basanti in casa l'uomo impreca per l'assenza della figlia e dunque per la mancanza di braccia da caricare, mentre si mostra dolce e amorevole nei confronti del figlio ancora addormentato. Lo prende in braccio e si premura affinché non si svegli prima che sia tutto finito. Anche quando la moglie, carica di ceste e borsoni,

³² तभी दूर, नीचे, सामने पड़नेवाली कोठरियों के पीछे से धूल का बवंडर-सा उठा, और 'खड़ड़!' सी गहरी धीमी-सी आवाज आई-जैसी कुदूँ में बड़ा-सा पत्थर फेंकने पर आती है। और ढलान के नीचे भगदड़ मच गई। लोग अपनी-अपनी कोठरियों की ओर भागे। देखते-ही-देखते, औरतें और मर्द, 'अपनी-अपनी कोठरियों में से तरह-तरह का सामान निकाल-निकालकर बाहर रखने लगे-कनस्तर और घड़े और गठरियाँ और डिब्बे। [...] अभी भी कुछ लोग, विशेषकर स्त्रियाँ, कोठरियों के बाहर गाढ़े की मोटी चादरों में मुँह-सिर लपेटे ढलान की ओर ताके जा रही थीं। उन्हें अभी भी इस बात पर विश्वास नहीं हो रहा था, कि सचमुच उन्हें अपनी कोठरियाँ छोड़ देनी होंगी। नीचे, ढलान के सिरे पर से अब बार-बार धूल के बवंडर उठ रहे थे और ढलान पर भीड़-ही-भीड़ थी। किसी-किसी वक्त इस धूल के बीच किसी आदमी की अस्पष्ट-सी आकृति नजर आती जो किसी कोठरी की छत पर खड़ा बार-बार छत पर गेंती मार रहा था। Ivi, pp. 21-22.

³³ E. TARLO, *Unsettling Memories*, cit., p. 4. Si veda inoltre la sezione dedicata del report della Shah Commission: *The Wrecking of Delhi*, in «Economic and Political Weekly», 13, 25, 1978, pp. 1019-1021.

scivola rovinosamente lungo il pendio l'uomo non sente la necessità di svegliare il bambino per aiutarla e alleviare il suo carico³⁴.

Immagini di distruzione e desolazione tornano anche nelle pagine conclusive del romanzo, quando una seconda incursione delle camionette della polizia porta nuovo scompiglio negli slum, enfatizzando l'esperienza di precarietà e transitorietà dei loro abitanti. Nell'estratto di seguito riportato Basanti, che per provvedere a sé e al figlioletto ha allestito nella nuova *basti* un piccolo forno (*tandūr*), sente in lontananza uno strano e al contempo familiare frastuono e si rende conto che la polizia è nuovamente giunta a distruggere la baraccopoli:

In quel momento a Basanti venne in mente il suo *tandūr*. Chissà se anche quello era andato distrutto! Laggiù c'erano la sua panca, i suoi piatti, le sue stoviglie, la sua latta con la farina... Il cuore di Basanti fu invaso dal panico. Quando era uscita di casa insieme con Dinu e Rukmi aveva chiesto a un'anziana vicina di sedere vicino al *tandūr*. Basanti prese ad affrettare il passo attraverso il parco, ma era complicato camminare velocemente tenendo in braccio Pappu. Il cuore le diceva che non aveva più alcun senso camminare rapidamente, non ci avrebbe guadagnato nulla. Ciò che doveva avvenire era già avvenuto. Non appena girò l'angolo le fu evidente che era già tutto finito. L'aria in quella zona era saturata di polvere. Non c'era nessuno, né poliziotti, né camionette, solo alcuni bambini che fino a poco prima avevano assistito a quel triste spettacolo e stavano girovagando qui e là. I due paletti di bambù cui era solita appendere le lanterne sporgevano tra i detriti di argilla e fango. Sotto la plancia una lanterna giaceva capovolta a pezzi. Lì vicino due o tre piatti in frantumi. I manganelli dei poliziotti non avevano risparmiato la sua già malconcia panchina, che giaceva gambe all'aria al suolo. Non vedeva più i sacchi di iuta che usava come sedute, forse erano rimasti sepolti tra le macerie. [...] Basanti per un po' rimase vicino a quelle rovine a contemplare ciò che rimaneva della sua casa³⁵.

³⁴ B. SĀHNĪ, *Basantī*, cit., pp. 23-24.

³⁵ तभी बसंती को अपने तंदूर का ध्यान आया। क्या मालूम उसे भी तोड़ गए हों। मेरा तो बेंच भी वहाँ रखा है और परात और भाँडे भी, और आटे का कनस्तर भी। बसंती घबरा गई। रुक्मी और दीनू के साथ घर से निकलते समय, वह एक बुढ़िया पड़ोसिन को तंदूर के पास बिठा आई थी। बसंती पार्क के साथ-साथ आगे को बढ़ने लगी। पप्पू को गोद में उठाकर उसके लिए तेज-तेज चल पाना कठिन हो रहा था। उसका दिल कह रहा था कि तेज-तेज चलने में अब कोई तुक नहीं है, कोई लाभ नहीं है। जो होना था, हो चुका होगा। मोड़ काटने पर ही उसे भास हो गया कि सब समाप्त हो चुका है। अहाते में धूल उड़ रही थी। यों वहाँ पर कोई नहीं था, न सिपाही, न कोई लारी, हाँ, कुछ बच्चे जो अभी तक लारियों और सिपाहियों का तमाशा देखते रहे थे, इधर-उधर डोल रहे थे। मिट्टी के मलबे पर दो बाँस आड़-तिरछे खड़े थे। इन पर वह अपना लैप टाँगा करती थी। चबूतरे के नीचे हरीकेन लैप औँघा पड़ा था, उसकी चिमनी टूट चुकी थी। पास में दो-तीन प्लेटें टूटी पड़ी थीं। सिपाहियों की गैतियों उसके टूटे-फूटे बेंच पर भी पड़ी थीं और वह भी जमीन पर औँघा पड़ा था और उसकी टाँगे ऊपर को उठी थीं। टाट नजर नहीं आ रहे थे, शायद, मलबे के नीचे दबे पड़े थे। [...] इस खँडहर के पास बसंती देर तक खड़ी अपनी उजड़ी गिरस्ती का रूप देखती रही। *Ivi*, pp. 182-183.

Questo breve passo mostra ancora una volta come la cosiddetta macchina della modernizzazione si sia mossa inesorabile, incurante delle vite che avrebbe schiacciato e costretto all'ennesimo nuovo inizio. Come emerge dal report della Shah Commission (commissione istituita nel 1977 per indagare gli eccessi e le violazioni commessi durante i ventuno mesi dello stato di Emergenza) le autorità e gli organi competenti, la Delhi Development Authority (DDA), la Municipal Corporation of Delhi (MCD) e la New Delhi Municipal Committee, non mostrarono alcun riguardo nei confronti degli abitanti degli slum. Questi ultimi, infatti, non furono mai avvisati prima delle demolizioni, che ebbero forma di *blitzkrieg*, operazioni lampo, con costante presenza intimidatoria della polizia³⁶.

3. *Riflessioni conclusive*

Come mostrato nel precedente paragrafo, lo spazio urbano nel romanzo di Bhasham Sahni risulta fortemente aggressivo e sembra destinato a schiacciare le persone che, a vario livello, occupano nella città una posizione marginale. Ciò nonostante la giovane protagonista mostra un atteggiamento marcatamente resiliente, sfruttando tutte le risorse a disposizione, per quanto limitate, non solo per sopravvivere, ma per supportare il proprio benessere. In primo luogo, Basanti, nonostante la giovane età, fugge da un matrimonio indesiderato, imposto dal padre per denaro, e si appoggia al giovane Dinu per trovare una prima sistemazione. Non si perde d'animo quando, incinta, viene abbandonata dal ragazzo né quando, ritrovata dal padre, viene costretta alle nozze con l'anziano Bulaki. Dopo alcuni mesi, non appena Dinu fa ritorno a Delhi dal villaggio d'origine (anche se accompagnato dalla vera moglie), Basanti lo raggiunge fuggendo da Bulaki. La ragazza si rimbocca le maniche e, nonostante difficoltà e maldicenze – quando il figlioletto di Dinu e Rukmi viene duramente colpito dalla dissenteria, ad esempio, Basanti viene accusata di essere una strega e di aver voluto punire il bambino per gelosia – finisce con il mantenere l'intera famiglia grazie al piccolo *tandūr* allestito nello slum. Nel corso del romanzo Basanti, da ragazzina che immagina la vita come un film di Bollywood, evolve e si trasforma in una giovane donna capace di far fronte alle avversità e alle sfide della vita, senza perdere la fiducia nel domani. La resilienza in *Basanti*, in accordo con la definizione offerta da Catherine

³⁶ COMMISSION SHAH, *The Wrecking of Delhi*, in «Economic and Political Weekly», 13, 25, 1978, p. 1019.

Panter-Brick, studiosa che ha ampiamente lavorato sul campo in contesti di violenza e povertà, si traduce *in primis* proprio nella capacità di nutrire speranza, di dare un significato alla propria esistenza e fare qualcosa per il proprio futuro. Nel determinare il benessere e la condizione presente la prospettiva di vita futura, sostiene Panter-Brick, può diventare più importante di un passato traumatico: essere capaci di alzarsi ogni giorno e cercare risorse per assicurarsi un futuro migliore può dunque contare più dei traumi del passato³⁷. Basanti nel corso dell'intero romanzo non si dà mai per vinta e, senza perdere il sorriso (l'espressione *hansne lagī*, «si mise a ridere», viene ripetuta come un mantra nel corso del romanzo, affiancandosi molto frequentemente alle parole della giovane), sfrutta ogni risorsa a propria disposizione per decidere e definire in autonomia quella che sarà la propria vita. Nonostante l'indigenza, l'oppressione del sistema patriarcale e la violenza della Grande Storia, il romanzo non si percepisce dunque come letteratura del trauma, bensì come letteratura di resilienza, in cui i personaggi cercano - attraverso la creazione di una *bastī* che sopravviva e si consolidi quanto più possibile, attraverso le scelte della ragazzina che si crea un proprio spazio familiare e lavorativo - di dare un senso alla propria esistenza, non focalizzandosi su quanto perso e sulle difficoltà, ma quanto possa essere fatto.

In conclusione, *Basantī* di Bhisham Sahni offre un efficace spaccato di una specifica componente della capitale indiana, le *bastī*, insediamenti spontanei e non autorizzati sorti ai margini dei quartieri benestanti, durante un preciso e peculiare arco temporale, l'Emergenza proclamata dal governo Gandhi tra il 1975 e il 1977. Agli occhi delle autorità e dei gruppi abbienti le persone direttamente colpite dalle demolizioni e ricollocazioni forzate sembrano essere del tutto irrilevanti e, nella maggior parte dei casi, nulla di loro rimane quando si spostano o scompaiono. Prendendo in prestito le parole dello scrittore Uday Prakash: «Monaci mendicanti, poveri, ammalati, gente comune, tutti spariti da questa Delhi, città di fantasmagoria e ricchezza. Non tornano più. Non tornano da nessuna parte. In questa città non rimane neppure il loro ricordo. Sono come le lacrime di uno sfortunato fachiro che, quando se ne va, lascia sul terreno

³⁷ S.M. SOUTHWICK *et al.*, *Resilience definitions, theory, and challenges: interdisciplinary perspectives*, in «European journal of psychotraumatology», 5, 2014, disponibile alla pagina <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4185134/>. Si veda inoltre C. PANTER-BRICK, J.F. LECKMAN, *Editorial commentary: Resilience in child development—Interconnected pathways to wellbeing*, in «The Journal of Child Psychology and Psychiatry», 54, 4, 2013, pp. 333-336.

laddove posava il suo corpo solo una piccola traccia di umidità»³⁸. Nella porzione iniziale del romanzo gli abitanti della *basti* in cui Basanti vive cercano di lottare contro questo senso di precarietà e transitorietà, consolidando l'insediamento e conferendogli una precisa caratterizzazione. Lo slum si viene infatti a configurare come una porzione di Rajasthan nel bel mezzo della capitale, in cui non solo importare oggetti materiali di base tipici del contesto di origine, ma in cui riprodurre elementi decorativi e importanti momenti sociali quali matrimoni e *pañcāyat*. La Grande Storia, attraverso i piani di riqualificazione voluti dal governo di Indira Gandhi, frustra tale tentativo di stabilizzazione e normalizzazione, causando la ripetuta distruzione di tante umili dimore. Bhisham Sahni, per quanto non abbia vissuto in prima persona dall'interno di uno slum l'esperienza delle demolizioni e successive ricollocazioni durante i mesi dello stato di Emergenza, tratteggia con empatia il dramma condiviso da tante persone. Attraverso le vicende della giovane Basanti l'autore evidenzia l'aggressività del contesto urbano, la violenza e le disuguaglianze che affliggono i gruppi subalterni sia al loro interno sia nel confronto con il resto della città, ma al contempo mette in luce la resilienza di tante persone, capaci di sfruttare ogni risorsa a disposizione per ricreare un senso di casa e avere una vita migliore.

Riferimenti bibliografici

- ADIGA, A., *The White Tiger*, Atlantic Books, London 2018 [2008].
- AKHTER, M., *Portrayal of Dystopic Dhaka: On Diasporic Reproduction of Bangladeshi Urbanity*, in M. CHAKRABORTY, U. AL-WAZEDI (a cura di), *Postcolonial Urban Outcasts: City Margins in South Asian Literature*, Routledge, London and New York 2017.
- ARORA, S., MAJUMDER, M., *Where is my home?: Gendered precarity and the experience of COVID-19 among women migrant workers from Delhi and National Capital Region, India*, in «Gender, Work & Organization», 28 (S2), 2021.
- BHAN, G., *In the Public's Interest: Evictions, Citizenship and Inequality in Contemporary Delhi*, University of Georgia Press, Athens, Georgia 2016.
- BHARUCHA, R.N., *Gently Weeps: A Journey into the Yamuna Pushta Slum Demolitions*, Sainathann Communications, New Delhi 2006.

³⁸ Traduzione italiana a cura dell'autrice; a seguire originale hindi: जिन्नात और दौलतमंदों के इस शहर दिल्ली से ऐसे ही गायब होते हैं दरवेश, गरीब, बीमार और मामूली लोग फिर वे कभी नहीं लौटते। वे कहीं नहीं लौटते। इस शहर में उनकी स्मृतियां तक बाकी नहीं रहतीं। वे किसी बदकिस्मत फ़क़ीर को आंसू की तरह होते हैं, जो जब जाता है, तो उस जगह की ज़मीन पर, जहां उसका वजूद होता था, सिर्फ़ एक छोटी-सी नमी और थोड़ा-सा गीलापन छोड़ जाता है। U. PRAKĀŚ, *Maingosil*, cit., p. 38.

- BISWAS SEN, L., *From Cybermohalla to Trickster City: Writing from the margins of Delhi*, in «Journal of Postcolonial Writing», 54 (3), 2018.
- BLUNT, A., DOWLING, R., *Home*, Routledge, London 2006.
- BOCCAGNI, P., *Fare casa in migrazione. Una chiave di lettura dei processi di integrazione e di riproduzione sociale quotidiana in contesti multietnici*, in «Tracce Urbane: Italian Journal of Urban Studies», 1, 2017a.
- BOCCAGNI, P., *Migration and the search for home: Mapping domestic space in migrants' everyday lives*, Palgrave, London 2017b.
- CALDEIRA, T., *Peripheral urbanization: Autoconstruction, transversal logics, and politics in cities of the global south*, in «Environment and Planning D: Society and Space», vol. 35 (1), 2017.
- CHAKRABORTY, M., AL-WAZEDI, U. (a cura di), *Postcolonial Urban Outcasts: City Margins in South Asian Literature*, Routledge, London and New York 2017.
- COMMISSION SHAH, *The Wrecking of Delhi*, in «Economic and Political Weekly», 13 (25), 1978.
- DATTA, A., *Illegal city: Space, law and gender in a Delhi squatter settlement*, Ashgate, Farnham 2012.
- FORNELL, I., *Der Hindi-Romançer Bhīṣm Sāhnī. Eine Analyse seiner realistischen Methode am Beispiel der Werke Karīyā, Tamas und Basanti*, Diagonal-Verlag, Marburg 1997.
- GOVERNMENT OF NCT OF DELHI, *Housing and Urban Development*, in «Economic Survey of Delhi 2020-21», 2021.
<http://delhiplanning.nic.in/sites/default/files/14.%20Housing%20%26%20UD.pdf> (consultato il 13 maggio 2021).
- HARDER, H., *Urbanity in the Vernacular: Narrating the City in Modern South Asian Literatures*, in «Asiatische Studien - Études Asiatiques», 70 (2), 2016.
- JERVIS READ, C., *Narratives of 'emplacement' in a Delhi resettlement neighbourhood*, in «Ethnography», 13 (1), 2012.
- JOŚI, M. Ś., *Manohar Śyām Jośi ke tīn upanyās: Hariyā Harkyūlīz ki hairānī, Ṭ-Ṭā profesar, Hamzād*, Kitābghar Prakāśan, New Delhi 2008.
- KHANNA, S., *Desire and Disappearance in Delhi*, in «Journal of Postcolonial Writing», 54 (3), 2018.
- KUMAR, N., AGGARWAL, S.C., *Patterns of Consumption and Poverty in Delhi Slums*, «Economic and Political Weekly», 38 (50), 2003.
- KUMĀR, R., *Isq meṃ śahar honā*, Rajkamal Prakashan, New Delhi 2015.
- KUMAR, R., *A City Happens in Love* (trad. ingl. A. Katyal), Speaking Tiger, New Delhi 2018.
- MĪNŪ, R.R., *Ham kaun haiṃ?*, Vāṇī Prakāśan, New Delhi 2012.
- MENON-SEN, K., BHAN, G., *Swept off the Map: Surviving Eviction and Resettlement in Delhi*, Yoda Press, New Delhi 2008.
- MONTAUT, A., *De la «walled city» à la «world city»: Delhi, un océan de romans*, in «Itinéraires», Dicembre 2016, <http://journals.openedition.org/itineraires/3221> (consultato il 31 maggio 2021).

- PANTER-BRICK, C., LECKMAN, J.F., *Editorial commentary: Resilience in child development— Interconnected pathways to wellbeing*, in «The Journal of Child Psychology and Psychiatry», 54 (4), 2013.
- PATEL, A., *Preventing COVID-19 Amid Public Health and Urban Planning Failures in Slums of Indian Cities*, in «World Medical and Health Policy», 12(3), 2020.
- PRAKĀŚ, U., *Mainṅosil*, Vāṇī Prakāśan, New Delhi 2006.
- PRAKASH, U., *The Walls of Delhi*, Seven Stories Press, New York 2016.
- RAO, U., *Making the global city: Urban citizenship at the margins of Delhi*, in «Ethnos», 75 (4), 2010.
- RAZĀ, R.M., *Kaṭrā bī ārzū*, Rājkamal Prakāśan, New Delhi 2011.
- RECIO, R.B., LATA, L.N., CHATTERJEE, I., *Rising inequalities, deepening divides: Urban citizenship in the time of COVID-19*, in «Geographical Research», 59 (4), 2021.
- SĀHNĪ, B., *Āj ke atīt (ātmakathā)*, Rājkamal Prakāśan, New Delhi 2013.
- SĀHNĪ, B., *Basantī*, Rājkamal Prakāśan, New Delhi 2021.
- SAHNI, B., *Basanti* (trad. ingl. S. Sarda), Penguin Books India, Gurgaon 2016.
- SAHNI, B., *Boyhood* (trad. ingl. A. Khanna), Penguin Books India, Gurgaon 2016.
- SAHNI, B., *Mansion* (trad. ingl. S. Sarda), Penguin Books India, Gurgaon 2016.
- SAHNI, B., *Tamas* (trad. ingl. D. Rockwell), Penguin Books India, Gurgaon 2016.
- SAHNI, B., *Today's Past: a memoir* (trad. ingl. S. Shingavi), Penguin Books India, Gurgaon 2015.
- SEN ROY, S., BALLING JR., R.C., *Impact of the COVID-19 lockdown on air quality in the Delhi METROPOLITAN Region*, in «Applied Geography», 128, 2021, disponibile alla pagina <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0143622821000345> (consultato il 13 dicembre 2021).
- SINGH, K., *Delhi*, trad. it. V. Mingiardi, Neri Pozza, Vicenza 2002.
- SOBTĪ, K., *Dilo-dāniś*, Rājkamal Prakāśan, New Delhi 2018 [1993].
- SOUTHWICK, S.M., BONANNO, G.A., MASTEN, A.S., PANTER-BRICK, C., YEHUDA, R., *Resilience definitions, theory, and challenges: interdisciplinary perspectives*, in «European journal of psychotraumatology», 5, ottobre 2014, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4185134/> (consultato il 12 gennaio 2021).
- TABASSUM, A. et al., *Bahurūpiyā śahar*, Rājkamal Prakāśan, New Delhi 2007.
- TARLO, E., *From Victim to Agent: Memories of Emergency from a Resettlement Colony in Delhi*, in «Economic and Political Weekly», 30 (46), 1995.
- TARLO, E., *Unsettling Memories: Narratives of the Emergency in Delhi*, University of California Press, Berkeley 2003.
- TICKELL, A., RANASINHA, R., *Delhi: New writings on the megacity*, in «Journal of Postcolonial Writing», 54 (3), 2018.

Ringraziamenti

Il volume raccoglie alcuni contributi frutto di una ricerca multidisciplinare su *Le trasformazioni delle città asiatiche* svolta presso l'Istituto di Studi sull'Asia dell'Università di Torino. Si ringraziano tutti i ricercatori e le ricercatrici che hanno preso parte alla Giornata di Studi dell'Istituto tenutasi nel dicembre 2020 sul tema di questo volume. Si ringraziano il Dipartimento di Giurisprudenza, il Dipartimento di Lingue e Letterature straniere e Culture moderne e il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Torino per il contributo dato a questo volume.

RUBETTINO

Notizie sugli Autori

MARZIA CASOLARI è Professoressa di storia e istituzioni dell'Asia presso il Dipartimento di Lingue e Letterature straniere e Culture moderne dell'Università di Torino.

ALESSANDRA CONSOLARO è Professoressa di lingue e letterature moderne del subcontinente indiano presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Torino.

DOMENICO FRANCAVILLA è Professore di diritto privato comparato presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino.

VERONICA GHIRARDI è ricercatrice di lingue e letterature moderne del subcontinente indiano presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Torino.

FRANCESCO GRANDE è Professore di lingua e letteratura araba presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Torino.

PILAR MARIA GUERRIERI è docente di Storia dell'Architettura presso il Dipartimento di Architettura e Studi Urbani del Politecnico di Milano.

RUBETTINO

Indice

Introduzione	5
<i>Francesco Grande</i> Il mito di fondazione di Mecca. Un'analisi narrativa e strutturale	11
<i>Marzia Casolari</i> La strumentalizzazione politica dell'architettura e degli spazi urbani nell'India del BJP	51
<i>Pilar Maria Guerrieri</i> Un intreccio di culture: ibridazioni nell'architettura della capitale indiana	77
<i>Domenico Francavilla</i> Geografie del diritto e città della giustizia in India: il sistema giudiziario e la <i>diversity</i> della Supreme Court	101
<i>Alessandra Consolaro</i> Morfologie della metropoli quotidiana in hindi: Delhi e il nuovo millennio nei racconti di Uday Prakash	125
<i>Veronica Ghirardi</i> <i>Basantī</i> di Bhasham Sahni: vivere l'Emergenza dai margini di Delhi	147
Ringraziamenti	163
Notizie sugli Autori	165

RUBBETTINO

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di dicembre 2022
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it