



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale in
Lingue e Civiltà dell'Asia
e dell'Africa Mediterranea

Tesi di Laurea

Rāṣṭra ōr Kīrti

Sui rapporti tra 'regno' e 'gloria' nel Sudasia di epoca coloniale

Relatore

Ch. Prof. Federico Squarcini

Correlatrice

Ch. Prof.ssa Sara Mondini

Laureanda

Giulia Todeschini

Matricola 855160

Anno Accademico

2021 / 2022

INDICE

भूमिका	1
1. Rāṣṭra come ‘regno’ e kīrti come ‘gloria’: sulle ragioni di queste traduzioni	3
1.1 Il regno e la gloria.....	3
1.2 La memoria e l’oblio	12
1.3 Come ricordano le società?.....	16
2. Il regno e la gloria: il Sudasia in periodo coloniale	22
3. Rāmmohan Roy (1772- 1833)	32
3.1 Tributi visuali alla gloria dei glorificatori: Rāmmohan Roy	46
4. Dayānanda Sarasvatī (1824- 1883)	53
4.1 Tributi visuali alla gloria dei glorificatori: Dayānanda Sarasvatī	64
5. Baṅkimchandra Chatthopādhyāy (1838- 1894)	69
5.1 Tributi visuali alla gloria dei glorificatori: Baṅkimchandra Chatthopādhyāy	82
6. Vināyak Dāmodar Sāvarkar (1883- 1966)	86
6.1 Tributi visuali alla gloria dei glorificatori: Vināyak Dāmodar Sāvarkar	102
7. Conclusioni	111
8. Bibliografia	116
9. Sitografia	121
10. Elenco delle immagini	124

भूमिका

राष्ट्र और कीर्ति, इस शोध-प्रबंध के मुख्य शब्द हैं। राष्ट्र का मतलब व्यावहारिक व्यवस्था है, उदाहरण के लिए : प्रशासन, नौकरशाही और सेना। कीर्ति का मतलब सत्ता के बारे में बोलना है, यानि जिन शब्दों का राष्ट्र को सज़ा देने के लिए या यश दिलाने के लिए उपयोग किया जाता है वे कीर्ति हैं। ये दो शब्द इतालवी दार्शनिक Giorgio Agamben की पुस्तक से आते हैं। इस किताब का शीर्षक *Il Regno e la Gloria* है। इस पुस्तक में वे उस प्रक्रिया के अवयवों का वर्णन करते हैं जिनसे सत्ता के सभी प्रकार निकलते हैं। ये अवयव राष्ट्र, कीर्ति, व्यावहारिक अर्थ-व्यवस्था और दैवकृत अर्थ-व्यवस्था हैं। Agamben की किताब ईसाई धर्मदर्शन में और आधुनिक पश्चिमी लोकतंत्रों में राष्ट्र और कीर्ति के संबंध का अध्ययन करती है।

औपनिवेशिक काल में दक्षिण एशिया के इतिहास की एक नए तरीके से व्याख्या करने के लिए इस निबंध में इतालवी दार्शनिक Giorgio Agamben के शोध का उपयोग किया गया है। यह नई व्याख्या साबित करेगी कि कई और जगहों में भी राष्ट्र और कीर्ति के बीच एक संबंध का अस्तित्व है।

राजा राममोहन राय, स्वामी दयानन्द सरस्वती, बंकिमचन्द्र चट्टोपाध्याय और विनायक दामोदर सावरकर राष्ट्र कीर्ति करने वाले थे। यह शोध-प्रबंध उनकी पुस्तकों पर गंभीरता से चिंतन एवं विचार विमर्श करता है। इस निबंध की आकांक्षा इन्ही चार लेखकों को कीर्ति करने वालों के रूप में दिखाना है।

उनके काम के कारण राष्ट्र को कीर्ति, सहमति और सत्ता मिलती थी। वास्तव में, कीर्ति के बिना राष्ट्र के लिए जीवित रहना नामुमकिन है। पुस्तक लिखने के लिए और आने वाली पीढ़ियों की यादों में रहने के लिए कीर्ति करने वालों को राष्ट्र की ज़रूरत है। व्याख्या करने की प्रक्रिया हमें उनको एक साथ पढ़ने का अवसर देती है। हालांकि परंपरा से वे बहुत अलग लेखकों के जैसे माने जाते हैं।

इस निबंध में एक चित्रों का सूची-पत्र भी है। हर कीर्ति करने वाले के लिए एक चित्रों का अध्याय समर्पित है। इस सूची-पत्र में सांस्कृतिक वस्तुएँ हैं, उदाहरण के लिए डाक टिकट, मूर्तियाँ, संग्रहालय और स्मारक भवन हैं। ये सांस्कृतिक वस्तुएँ इन लेखकों की कीर्ति का प्रमाण हैं। और यह कीर्ति आज भी जारी है। उदाहरण के लिए, आज भी राष्ट्रीय घटनाओं में लोग वंदे मातरम गाते हैं। १८८२ में बंकिमचन्द्र चट्टोपाध्याय ने यह गीत रचा और

आज यह गीत भारत का राष्ट्रीय गीत है। इसके अलावा, गुजरात में वंदे मातरम का संग्रहालय है। एक और उदाहरण, आज भी लोग अंडमान निकोबार द्वीप में विनायक दामोदर सावरकर की कैद कोठरी के दर्शन करने के लिए जाते हैं। सावरकर ने वहाँ दस सालों के लिए जिया और आज वह कैद कोठरी एक संग्रहालय बन गई है।

ये सभी उदाहरण स्पष्ट रूप से साबित करते हैं कि कैसे राष्ट्र को कीर्ति देने से कीर्ति करने वाले कीर्ति के योग्य बन गए। यह कीर्ति की वृत्ताकार प्रवृत्ति है। अतः इन कीर्ति करने वालों ने भारतीय राष्ट्रीय पहचान बनाने में मदद की और आज वे भारतीय सांस्कृतिक स्मृति और राष्ट्रीय पहचान का ही हिस्सा हैं।

मुझे आशा है कि प्रस्तुत शोध-प्रबंध यह सिद्ध करने में सक्षम हो कि औपनिवेशिक भारत में भी राष्ट्र और कीर्ति के बीच एक गहरा संबंध था। इसके अलावा, उम्मीद है कि मेरी नई व्याख्या सुसंगत रूप से भारत के आधुनिक और समकालीन इतिहास को समझने में मदद करेगी।

1. *Rāṣṭra* come ‘regno’ e *kīrti* come ‘gloria’: sulle ragioni di queste traduzioni

1.1 Il regno e la gloria

«Qual è la relazione che lega così intimamente il potere alla gloria? Se il potere è essenzialmente forza e azione efficace, perché ha bisogno di ricevere acclamazioni rituali e canti di lode, di indossare corone e tiare ingombranti, di sottoporsi a un impervio cerimoniale e a un protocollo immutabile – in una parola, di immobilizzarsi, lui che è essenzialmente operatività e *oikonomia*, ieraticamente nella gloria?» (Agamben 2017: 217) Queste sono le domande che Giorgio Agamben pone al centro del suo libro *Il Regno e la Gloria*.

Il filosofo italiano tenta di ricostruire la genealogia del paradigma governamentale in Occidente interrogando la relazione tra *oikonomia* e gloria, ovvero tra il potere come governo e gestione efficace e il potere come regalità cerimoniale e liturgica (Agamben 2017: 10). Questa indagine circa la genealogia del potere, iniziata da Agamben con *Homo Sacer* (Agamben 1995), raggiunge in quest’opera uno snodo decisivo: la macchina governamentale si articola in una doppia struttura, data dalla correlazione fra regno e governo. Attraverso questa doppia articolazione, Agamben giunge ad interrogare la stessa relazione fra *oikonomia* e gloria, in cui egli vede la struttura ultima della macchina governamentale dell’Occidente (Agamben 2017: 11). Se l’opera di Agamben esamina il rapporto tra regno e gloria nella teologia cristiana e nelle moderne democrazie occidentali, in questo lavoro si utilizzerà la ricerca del filosofo italiano come strumento interpretativo per un luogo ed un contesto storico ben precisi: il Sudasia in epoca coloniale. Questa operazione permetterà di verificare la possibilità che anche in altri mondi vi sia il medesimo intimo legame tra regno e gloria¹.

La ricerca di Agamben tenta di investigare i modi in cui il potere ha assunto in Occidente la forma di una *oikonomia*, cioè di un governo degli uomini. Analogamente, questo lavoro indagherà i modi in cui il potere ha assunto, nel Sudasia, la medesima forma di una *oikonomia*.

Seguendo la genealogia proposta dal filosofo italiano, dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell’unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l’idea di un’*oikonomia*, concepita come ordine immanente (Agamben 2017: 13). Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la biopolitica moderna

¹ I termini *rāṣṭra* e *kīrti*, scelti come titolo di questo lavoro, sono la traduzione in hindī rispettivamente di ‘regno’ e ‘gloria’. *Rāṣṭra* traduce ‘stato’, ‘regno’, ‘nazione’ (McGregor 1993: 863), ovvero il governo come gestione efficace. *Kīrti* traduce il termine ‘gloria’. Sia il dizionario *Oxford Hindi-English Dictionary* di R.S. McGregor (1993) sia *A Dictionary of Urdū, Classical Hindī and English* di J. Thompson Platts (1884) riportano l’esempio di *kīrti-stambh* come ‘monumento commemorativo’ e di *kirtan*, ‘canto devozionale’, ovvero strumenti amplificatori della gloria. Dunque, il termine *kīrti* rispecchia il senso agambeniano di gloria in quanto atto di pubblica lode, acclamazione, glorificazione.

fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni aspetto della vita sociale (Agamben 2017: 13). A partire dalla presentazione di questi due paradigmi politici, Agamben risale nella sua genealogia del potere fino ai primi secoli della teologia cristiana. È in questi secoli che, come nota l'autore, si elabora la dottrina trinitaria come una *oikonomia*, ovvero come una gestione. Agamben ripercorre le occorrenze del termine *oikonomia* nei testi del secondo e terzo secolo, in cui il concetto riceve la sua forma originaria in quanto *attività*, senza ricevere un significato teologico. È fondamentale sottolineare che la prima articolazione del dogma trinitario sia stata originariamente sviluppata come un dispositivo economico, come un'attività di governo, e non in termini teologici (Agamben 2017: 66).

Il principio della divisione fra regno e governo si trova, dunque, proprio nella *oikonomia* trinitaria che introduce nella stessa divinità una frattura fra l'essere e l'agire. La preoccupazione che aveva guidato i Padri che per primi avevano elaborato la dottrina dell'*oikonomia* era quella di evitare una frattura del monoteismo che avrebbe introdotto nuovamente una pluralità di figure divine e, con queste, il politeismo (Agamben 2017: 69). Dio non è scisso, la triplicità di cui i Padri parlano si situa sul piano dell'*oikonomia* e non della sua ontologia. Questa frattura tra sostanza e prassi poteva essere risanata solo attraverso un paradigma economico-gestionale. Secondo tale paradigma la prassi divina non ha fondamento in Dio e si distingue da esso fino a realizzarsi in una persona separata, il Figlio. La sfida che la teologia cristiana pone in questo modo alla gnosi è di riuscire a conciliare la trascendenza di Dio con la creazione del mondo e l'estraneità di Dio al mondo con l'idea stoica e giudaica di un Dio che si prende cura del mondo e lo governa provvidenzialmente (Agamben 2017: 81). In questo senso *l'oikonomia*, in quanto attività gestionale e amministrativa, offriva uno strumento fondamentale, rappresentava la prassi slegata dall'essere che permette la conciliazione fra l'operoso e l'inoperoso. Con le parole di Agamben: «L'economia è ora l'attività che articola in una trinità e, insieme, mantiene e armonizza in unità l'essere divino» (Agamben 2017: 53).

Attraverso questa ricostruzione, dunque, l'autore sottolinea come la teologia cristiana si sia presentata fin dalle sue origini come un paradigma economico-gestionale. Questo paradigma teologico-economico obbliga a riesaminare in una nuova prospettiva la storia delle pratiche politiche dell'Occidente, tenendo conto degli incroci decisivi fra la tradizione politica in senso stretto e la tradizione 'economico-governamentale' che si cristallizzerà nei trattati medioevali sulla Provvidenza. I due paradigmi convivono e si intersecano fino a formare un sistema bipolare, la cui comprensione condiziona ogni interpretazione della storia politica dell'Occidente (Agamben 2017: 82). Come avremo modo di vedere nel corso di questo lavoro, il rapporto consistente e dinamico tra economia gestionale ed economia provvidenziale si ritrova anche in altri mondi, arrivando a segnare

anche la storia delle pratiche politiche del Sudasia.

La duplice struttura data dal governo di Dio del mondo e il suo regno onnipotente costituisce, infatti, il modello della regalità profana. Il potere sovrano si articola costitutivamente secondo due aspetti o polarità: è, insieme, *dignitas* e *administratio*, regno e governo. Questi costituiscono una macchina doppia, luogo di separazione e di articolazione ininterrotte (Agamben 2017: 114). La scissione fra essere e prassi che l'*oikonomia* introduce in Dio funziona, dunque, come una macchina di governo. Infatti, attraverso la distinzione fra potere legislativo o sovrano e potere esecutivo o di governo, lo Stato moderno assume su di sé la doppia struttura della macchina governamentale. Il paradigma economico-provvidenziale è il paradigma del governo democratico, così come quello teologico-politico è il paradigma dell'assolutismo (Agamben 2017: 159-160).

Citando un breve trattato di Peterson del 1935, Agamben stabilisce un parallelismo fra burocrazia celeste e burocrazia terrena. In quest'opera Peterson afferma il carattere politico della città celeste. Gli angeli, in particolare, assolverebbero una doppia funzione, amministrare e assistere. Servono da ministri a Dio quegli angeli che escono per portar a noi gli annunci, assistono invece quegli angeli che godono della sua intima contemplazione e non vengono perciò mandati a compiere opere all'esterno (Agamben 2017: 165). Il parallelismo tra angeli e burocrati è così intimo che le figure tendono a confondersi e mescolarsi le une nelle altre, non soltanto i messaggeri celesti si dispongono secondo uffici e ministeri, ma anche i funzionari terreni acquistano a loro volta tratti angelici e, come gli angeli, diventano capaci di purificare, illuminare e perfezionare (Agamben 2017: 174). E, secondo un'ambiguità che caratterizza profondamente la storia del rapporto fra il potere spirituale e il potere secolare, la relazione paradigmatica fra angelologia e burocrazia corre ora in un senso ora nell'altro: a volte l'amministrazione della monarchia terrena è il modello dei ministeri angelici, altre volte è la burocrazia celeste a fornire l'archetipo di quella terrena (Agamben 2017: 175).

Ma se gli angeli rappresentano la parte amministrativo-economica del piano divino della salvezza, gli ordini angelici resisteranno al Giorno del Giudizio? Una volta, infatti, che la storia del mondo e delle creature sarà giunta alla sua fine e tanto gli eletti che i dannati avranno ormai ottenuto la beatitudine eterna o l'eterno castigo, che scopo potrebbe avere la sussistenza degli ordini angelici? Come immaginare gli angeli inoperosi? (Agamben 2017: 176) Per rispondere a questa domanda Agamben riprende la *Questione 108* di Tommaso. La risposta negativa di quest'ultimo circa la sopravvivenza dei ministeri angelici dopo il Giorno del Giudizio, porta alla conclusione che il regno che verrà sarà caratterizzato dall'inoperosità del Governo. Ma come si può pensare ad un regno senza alcun governo? Che cosa ne sarà degli angeli che hanno attuato il loro ministero? Il problema dell'inoperosità degli angeli costringe Tommaso ad ammettere che l'unica funzione degli angeli che

persisterà in eterno è quella glorificatrice. La dottrina della gloria come ultimo fine dell'uomo e come figura del divino che sopravvive al governo del mondo è la risposta che i teologi danno al problema della fine dell'economia (Agamben 2017: 179). I ministeri angelici sopravvivono al giudizio universale solo come gerarchia innologica, come contemplazione e lode della gloria divina. Compiuta ogni operazione provvidenziale e terminata ogni amministrazione salvifica, non resta che il canto. La liturgia sopravvive come dossologia (Agamben 2017: 179), ossia come prassi atta a consolidare nelle opinioni collettive e nel consenso pubblico le 'ragioni pratiche' che danno legittimità al regno. Il dispositivo intorno al quale ruota e funziona il complesso della macchina governamentale, non solo in Occidente, è, dunque, la gloria.

La cesura che divide la natura degli angeli e articola i loro ordini in assistenti e amministranti, in cantori della gloria e ministri del governo, corrisponde a una doppia figura del potere. È proprio nella tensione fra *gloria* e *gubernatio* che l'articolazione di regno e governo raggiunge a un tempo la sua piena intelligibilità e la sua massima opacità (Agamben 2017: 187). Intelligibilità, perché mai come nell'opposizione assistenti/ministranti la differenza fra regno e governo diventa tanto effettiva; opacità, perché che cosa può essere una politica non del governo, ma della liturgia, non dell'azione, ma dell'inno, non del potere, ma della gloria? (Agamben 2017: 187) Per rispondere a questa domanda Agamben esamina la dissertazione *Heis Theos* di Peterson, del 1926. Il saggio si concentra, attraverso l'analisi dell'acclamazione *Heis Theos*, sulla relazione fra cerimoniale politico e liturgia ecclesiastica. In particolare Peterson sostiene il valore giuridico dell'acclamazione, enunciando, accanto alla tesi dell'origine pagana di molte acclamazioni cristiane, quella di un nesso essenziale che unisce diritto e liturgia (Agamben 2017: 190). Se la tesi di Peterson è corretta, dobbiamo guardare all'elemento dossologico-acclamatorio come al vero e proprio fondamento giuridico del carattere 'liturgico', cioè 'pubblico' e 'politico' delle celebrazioni cristiane. Il termine *leitourgia* significa etimologicamente 'prestazione pubblica', e la Chiesa ha sempre tenuto a sottolineare il carattere pubblico del culto liturgico. La tesi di Peterson fonda in questo senso il carattere pubblico della liturgia attraverso le acclamazioni del popolo riunito in una *ekklēsia* (Agamben 2017: 194).

Come sostenuto da Agamben, nel diritto pubblico romano è evidente come l'*acclamatio* possa esercitare la funzione di dispositivo giuridico e non solamente devozionale. Le cerimonie pubbliche, in cui è presente sia una dinamica verticale (dall'alto verso il basso, dal potere sovrano al popolo) sia una dinamica orizzontale (il popolo riunito, capace di esprimere una volontà generale) hanno un effetto performativo, nel quale convergono l'elemento giuridico e quello liturgico (Sferrazza Papa 2013: 355). I segni del potere non sono soltanto il riflesso del potere, ma è su essi che si fonda la sua possibilità di realizzazione. Infatti Agamben, discutendo un particolare tipo di insegna del

potere, ovvero i fasci littori nella repubblica romana, sostiene che quest'ultimi non simboleggiano l'*imperium*: essi lo effettuano e determinano in modo tale che a ogni sua articolazione corrisponde una loro articolazione materiale, e viceversa; fasci e *imperium* sono consustanziali (Agamben 2017: 203). La gloria, dunque, ha origine dall'incontro di due elementi: performatività dell'atto e istituzionalizzazione dello stesso (Sferrazza Papa 2013: 355).

Seguendo la riflessione di Agamben, chiameremo ora 'gloria' la zona incerta in cui si muovono acclamazioni, liturgia e insegne. La gloria è il luogo in cui il carattere bilaterale (o biunivoco) della relazione fra teologia e politica emerge con evidenza alla luce (Agamben 2017: 214). E, ancor più decisiva della contrapposizione fra teologia e politica, fra potere spirituale e potere profano, è la gloria in cui essi coincidono (Agamben 2017: 215). Nella prospettiva della gloria, e della teologia economica di cui essa fa parte, la distinzione tra i due principi entra in una soglia di indeterminazione, in cui non è sempre facile distinguere fra i due. La teologia della gloria costituisce il segreto punto di contatto attraverso cui teologia e politica incessantemente comunicano e si scambiano le parti (Agamben 2017: 215). È possibile, però, che questo scambio possa avvenire proprio perché dietro la veste non vi è alcun corpo e alcuna sostanza. Teologia e politica sono, in questo senso, ciò che risulta dallo scambio e dal movimento di qualcosa come una veste assoluta, che, come tale, ha implicazioni giuridico-politiche decisive (Agamben 2017: 215).

I teologi del Novecento distinguono fra 'trinità economica' (o trinità di rivelazione) e 'trinità immanente' (o trinità di sostanza). La prima definisce Dio nella sua prassi salvifica, attraverso la quale si rivela agli uomini. La trinità immanente si riferisce invece a Dio così come Egli è in sé stesso (Agamben 2017: 229). Ritroviamo qui, nella contrapposizione fra due trinità, la frattura fra ontologia e prassi, teologia ed economia, che abbiamo visto segnare in modo costitutivo la formazione della teologia economica. Alla trinità immanente corrispondono ontologia e teologia, a quella economica, prassi e *oikonomia* (Agamben 2017: 229). L'indagine di Agamben ha cercato di ricostruire come da queste polarità originali si siano sviluppate, a livelli diversi, quelle fra ordine trascendente e ordine immanente, regno e governo, provvidenza generale e provvidenza speciale, che definiscono il funzionamento della macchina del governo divino del mondo. La trinità economica (il governo) presuppone la trinità immanente (il regno), che la giustifica e la fonda (Agamben 2017: 230).

A questo punto della sua ricerca, Agamben mette in luce la funzione della gloria in quanto luogo in cui la teologia cerca di pensare la difficile conciliazione fra trinità immanente e trinità economica, *theologia* e *oikonomia*, essere e prassi, Dio in sé e Dio per noi. Per questo la dossologia, malgrado la sua apparente fissità cerimoniale, è la parte più dialettica della teologia, in cui deve unire ciò che non può essere pensato diviso (Agamben 2017: 230). Nella gloria, trinità economica e trinità

immanente, la prassi salvifica di Dio e il suo essere, si congiungono e si muovono l'una attraverso l'altro. La lode e l'adorazione che si rivolge alla trinità immanente presuppone l'economia della salvezza, così come il Padre glorifica il Figlio e il Figlio glorifica il Padre. «*L'economia glorifica l'essere, come l'essere glorifica l'economia*» (Agamben 2017: 231). E soltanto nello specchio della gloria le due trinità sembrano riflettersi l'una nell'altra, soltanto nel suo splendore essere ed economia, regno e governo, sembrano per un istante coincidere (Agamben 2017: 231).

Della frattura fra trinità immanente e trinità economica, *theologia* e *oikonomia*, la teologia non riesce tuttavia mai a venire a capo veramente e ciò si manifesta proprio nella gloria che dovrebbe celebrare la loro riconciliazione (Agamben 2017: 233). Questa è segnata da una dissimmetria fondamentale, per cui non la trinità immanente, ma soltanto quella economica giunge a compimento alla fine dei tempi. Dopo il Giudizio finale, la trinità economica verrà riassorbita nella trinità immanente e ciò che rimarrà sarà soltanto il cantico eterno del Dio uno e trino nella sua gloria (Agamben 2017: 233).

Certo, la funzione propria - o, almeno, pretesa - della gloria è quella di esprimere la figura pleromatica della trinità, in cui trinità economica e trinità immanente sono una volta per tutte saldamente articolate insieme (Agamben 2017: 233). Ma essa può adempiere a questo compito soltanto dividendo incessantemente ciò che deve congiungere e ricongiungendo ogni volta ciò che deve restare diviso. Per questo, come nella sfera profana, la gloria era attribuito non del governo, ma del regno, non dei ministri, ma del sovrano, così la dossologia si riferisce in ultimo all'essere di Dio, e non alla sua economia (Agamben 2017: 233). E, tuttavia, come già evidenziato da Agamben, la macchina governamentale consiste sempre nell'articolazione di regno e governo, così si direbbe che la macchina teo-dossologica risulta dalla correlazione fra trinità immanente e trinità economica, in cui ciascuno dei due aspetti glorifica l'altro e risulta dall'altro (Agamben 2017: 233). Il governo glorifica il regno, e viceversa. Ma il centro della macchina è vuoto e la gloria non è che lo splendore che emana quel vuoto, che insieme vela e rivela la vacuità centrale della macchina governamentale (Agamben 2017: 234).

Attraverso ciò che Agamben definisce come un'«archeologia della gloria», egli sostiene che dossologie e acclamazioni costituiscono una soglia di indifferenza fra politica e teologia. E come le dossologie liturgiche producono e rafforzano la gloria di Dio, così le acclamazioni profane non sono un ornamento del potere politico, ma lo fondano e giustificano. E come trinità immanente e trinità economica, *theologia* e *oikonomia*, costituiscono nel paradigma provvidenziale una macchina bipolare, dalla cui distinzione e dalla cui correlazione risulta il governo divino del mondo, così regno e governo costituiscono i due elementi o le due facce di una stessa macchina del potere (Agamben 2017: 253). La macchina governamentale è, dunque, doppia (regno e governo) e in essa

la gloria svolge una funzione fondamentale. Quest'ultima permette di tenere insieme nella struttura del potere trinità immanente e trinità economica, l'essere di Dio e la sua prassi, il regno e il governo (Agamben 2017: 253). Definendo il regno e l'essenza, essa determina anche il senso dell'economia e del governo. Essa permette, cioè, di colmare quella frattura fra teologia ed economia di cui la dottrina trinitaria non è mai riuscita a venire a capo fino in fondo e che solo nella figura abbagliante della gloria sembra trovare un possibile conciliazione (Agamben 2017: 253).

Successivamente Agamben si sofferma sulla funzione dell'acclamazione *amen*, frequentemente utilizzata nella liturgia cristiana. Attraverso questo esempio, l'autore evidenzia come, nella sfera delle dossologie e delle acclamazioni, l'aspetto semantico del linguaggio venga disattivato ed esso sembra per un attimo girare a vuoto; e, tuttavia, proprio attraverso questo girare a vuoto esso acquisisce la sua peculiare, quasi magica, efficacia: quella di produrre gloria (Agamben 2017: 255). Come per ogni forma di acclamazione, anche gli inni sono caratterizzati da un'assenza di contenuto, il girare a vuoto della lingua è la forma suprema della glorificazione. L'inno è la radicale disattivazione del linguaggio significante, la parola è resa assolutamente inoperosa e mantenuta come tale nella forma della liturgia (Agamben 2017: 260). Come avremo modo di approfondire nel corso del presente lavoro, anche nel Sudasia le acclamazioni profane non sono un mero ornamento del potere, ma lo fondano e giustificano e permettono di legare insieme teologia ed economia. Basti pensare all'inno *vande mātaram*, composto nel 1882 dall'autore bengalese Baṅkimchandra Chātṭhopādhyāy. Nel quinto capitolo, attraverso lo studio di questo inno, vedremo chiaramente come il linguaggio sia a tutti gli effetti uno strumento al servizio della gloria e del regno: l'inno glorifica la nazione e la nazione si legittima tramite l'inno. Risulterà evidente il valore politico dell'acclamazione.

La relazione speciale che lega la gloria all'inoperosità è uno dei temi ricorrenti dell'economia teologica che Agamben ha tentato di ricostruire. Infatti la gloria è ciò che rimane quando la macchina dell'*oikonomia* divina ha raggiunto il suo compimento e le gerarchie e i ministeri angelici sono divenuti completamente inoperosi (Agamben 2017: 262). La condizione post-giudiziale coincide, quindi, con la gloria suprema. All'inizio e alla fine del potere più alto si trova, secondo la teologia cristiana, una figura non dell'azione e del governo, ma dell'inoperosità (Agamben 2017: 265). Il mistero inenarrabile, che la gloria, con la sua luce abbagliante, deve nascondere allo sguardo degli *scrutatores maiestatis*, è quello della divina inoperosità, di ciò che Dio fa prima di creare il mondo e dopo che il governo provvidenziale del mondo è giunto a compimento (Agamben 2017: 265). La gloria, tanto in teologia che in politica, è precisamente ciò che prende il posto di quel vuoto impensabile che è l'inoperosità del potere; e, tuttavia, proprio questa indicibile vacuità è ciò che nutre e alimenta il potere (Agamben 2017: 265). Ciò significa che il centro del dispositivo

governamentale, la soglia in cui regno e governo ininterrottamente comunicano e incessantemente si distinguono, è, in realtà, vuoto- e, tuttavia, questa inoperosità è, per la macchina, così essenziale, che essa deve essere assunta e mantenuta a ogni costo al suo centro nella forma della gloria (Agamben 2017: 265). «*Il trono vuoto non è, allora, un simbolo della regalità, ma della gloria*» (Agamben 2017: 268).

A questo punto diviene evidente per quale motivo dossologia e cerimoniale siano così fondamentali per il potere. L'*oikonomia* del potere situa saldamente al suo centro, in forma di gloria, ciò che appare ai suoi occhi come l'inaugurabile inoperosità dell'uomo e di Dio. E come la macchina dell'*oikonomia* teologica può funzionare solo se pone al suo centro una soglia dossologica in cui trinità economica e trinità immanente transitano incessantemente e liturgicamente (cioè politicamente) l'una nell'altra, così il dispositivo governamentale funziona perché ha catturato nel suo centro vuoto l'inoperosità dell'essenza umana. Questa inoperosità è la sostanza politica dell'Occidente, il nutrimento glorioso di ogni potere (Agamben 2017: 269). Nella prospettiva dell'*oikonomia* teologica, di cui Agamben ha tracciato la genealogia, l'inclusione dell'inoperosità all'interno dei propri dispositivi è essenziale. L'inoperosità della contemplazione, disattivando le prassi linguistiche e corporee, rende inoperative le funzioni caratteristiche del vivente e le apre in possibilità (Agamben 2017: 274). «*Zōē aiōnios*, vita eterna, è il nome del centro inoperoso dell'umano, di questa 'sostanza' politica che la macchina dell'economia e della gloria cerca incessantemente di catturare al proprio interno». (Agamben 2017: 274)

Come nota l'autore, dunque, è il trono vuoto, l'*hetoimasìa*, a costituire il centro originario del potere e a permettere che i due elementi, regno e gloria, possano comunicare e scambiarsi le vesti. Questo nucleo del potere è occupato dalla gloria e dai meccanismi di glorificazione. Il tema della glorificazione, così come proposto da Agamben, risulta attualissimo in quanto evidenzia il meccanismo di '*government by consent*', peculiare delle democrazie occidentali a noi contemporanee. Quest'ultime altro non fanno che riproporre il dispositivo teologico della lode e della gloria. Utilizzare il lavoro di Agamben come strumento interpretativo per il Sudasia ci permetterà di evidenziare il valore centrale che i meccanismi di glorificazione hanno anche in contesti diversi dal mondo mediterraneo.

Le democrazie contemporanee, che Agamben chiama *società dello spettacolo*, riprendendo una definizione di Guy Debord (1967), si nutrono dell'acclamazione e del consenso dell'opinione pubblica, amministrata dai media. Le democrazie contemporanee sono democrazie consensuali, esse affidano al cerimoniale liturgico del consenso lo stesso ruolo che possiede l'inno nella celebrazione della gloria divina. La democrazia è innologia (Pezzano 2011: 139). La democrazia consensuale è una democrazia gloriosa, in cui l'*oikonomia* si è integralmente risolta nella gloria e la

funzione dossologica, emancipandosi dalla liturgia e dai cerimoniali, si assolutizza in misura inaudita e penetra in ogni ambito della vita sociale (Agamben 2017: 283). In questo senso, la tesi finale proposta da Agamben è che tutto l'apparato comunicativo presente nelle democrazie consensuali altro non è che la segnatura di un discorso teologico intorno alla gloria. In questo senso vanno intesi tutti i protocolli, le pratiche e i cerimoniali attraverso il quale il potere si legittima, creando un sistema di comunicazione che vada dall'alto verso il basso e, contemporaneamente, dal basso verso l'alto. Tutti questi dispositivi hanno la funzione politica di glorificazione del potere (Sferrazza Papa 2013: 357).

La sfera della gloria, dunque, non scompare nelle democrazie moderne, ma si sposta in un altro ambito, quello dell'opinione pubblica e del consenso collettivo. La democrazia contemporanea è integralmente fondata sulla gloria, cioè sull'efficacia dell'acclamazione moltiplicata e disseminata dai mass media al di là di ogni immaginazione (Agamben 2017: 280). L'acclamazione nel mondo moderno non è più funzione del popolo riunito, che approva o rifiuta, grida viva o abbasso, bensì essa è veicolata dall'opinione pubblica. E se quest'ultima, come sostiene Agamben, è la forma moderna dell'acclamazione allora appare evidente il suo significato politico. Attraverso la gloria si giustifica, si loda o si condanna; la polarità dell'esercizio dipende dalla contingenza storica. Il dispositivo della gloria è l'unica spiegazione al fatto storico dell'esistenza di istituzioni che si adoperano e di istituzioni che glorificano, attori e glorificatori. Se non vi fossero gli spettatori inoperosi, gli attori non potrebbero esibire l'azione di cui hanno il potere: è un vincolo fondamentale. Senza la gloria l'operato sarebbe semplice attività di gestione e non raccoglierebbe il consenso collettivo. È solo attraverso il dispositivo teologico della gloria che i gesti del leader di turno diventano parole, e così diventano fatti, le parole sospendono la loro funzione denotativa per farla girare a vuoto, e renderla così performativa (Pezzano 2011: 139). Il popolo assuefatto dalla navigazione Internet e da abbonamenti ai quotidiani, è il depositario inconsapevole di una tradizione di acclamazioni, cerimoniali, glorificazioni che tuttora permette al potere, in una forma talmente consolidata da poter essere quasi eterna, di invadere ogni aspetto della vita dell'individuo (Sferrazza Papa 2013: 359).

Dopo aver analizzato, attraverso l'opera di Agamben, la connessione profonda tra le pratiche che realizzano la gestione di ogni regno e le attività e le operazioni generatrici di gloria, che questo lavoro tenterà di estendere anche oltre i confini del mondo Mediterraneo, è venuto ora il momento di indagare i modi in cui la gloria viene generata e amplificata. Nell'epoca contemporanea i mass media, le parate pubbliche, le festività nazionali sono strumenti di amplificazione della gloria. Allo stesso modo, esamineremo come nel Sudasia coloniale la glorificazione del regno avvenne soprattutto attraverso il discorso provvidenziale proposto da una serie di autori. Grazie agli atti di

pubblica lode compiuti da quest'ultimi, il regno riuscì a guadagnare potere. Una liturgia gloriosa esercitata consensualmente e costantemente permise la nascita di un regno distinto dall'economia gestionale effettivamente in atto, ovvero il *British Rāj*.

Innanzitutto bisognerà chiedersi se la gloria consegnata ad un determinato leader nel presente garantirà a quest'ultimo una posizione rilevante nella storia oppure se sarà destinato all'oblio. Attraverso quali meccanismi, dunque, si decide chi verrà ricordato? E perché è così importante ricordare? Inoltre, nel ricordo verrà conservato tutto fedelmente oppure interverranno dei processi di selezione e correzione?

Questo porterà ad interrogare una specifica forma di memoria, ovvero la memoria culturale. Sarà necessario considerare i modi in cui le società ricordano²; la gloria affidata a singole figure che divengono essenziali nella costruzione di identità nazionali e nel veicolare un certo tipo di valori. In questa analisi verrà messa in risalto anche l'importanza del carattere visuale della memoria culturale.

1.2 La memoria e l'oblio

Prima di capire per quale motivo i concetti di memoria e oblio sono intimamente legati alla gloria, sarà necessario fornirne una breve descrizione.

Come evidenzia Felice Cimatti nel suo libro *La fabbrica del ricordo* (2020), tra i pregiudizi inconsapevoli più comuni riguardo alla memoria vi è sicuramente l'idea che quest'ultima appartenga ad un tempo passato. Quella tra memoria e passato può sembrare un'associazione scontata, ma, in effetti, questa relazione non è affatto ovvia. Il ricordo non è la rievocazione di un evento passato; si tratta piuttosto di un'azione, di un'attività tanto spaziale quanto temporale (Cimatti 2020: 29). Il ricordo non si ritrova, di volta in volta lo si ricostruisce; la memoria è un'attività, il ricordo è un lavoro (Cimatti 2020: 29-30). Il ricordo, allora, non è un lavoro sul passato, è piuttosto un lavoro nel e dal presente per costruire *un* passato (Cimatti 2020: 128). Quindi il ricordo non è nel passato, bensì nel racconto presente di qualcosa che sarebbe avvenuto nel passato. Il legame con il linguaggio è fondamentale. Il ricordare, inteso come operazione linguistica del raccontare una storia che riguarda il 'passato', è la condizione per avere memoria di qualcosa (Cimatti 2020: 78). Il racconto a parole permette, dunque, la formazione dei ricordi, nel senso di eventi circoscritti che possiamo riferire a noi stessi e agli altri.

Se la possibilità che ci siano storie deriva dal racconto, non ci sarà né potrà esserci un'unica storia, una versione 'veritiera' della nostra vita. Ogni versione dipenderà dalle parole in cui la pensiamo e la raccontiamo; per cui non ci sarà un'unica versione della nostra storia, ma tante storie quante

versioni ne daremo (Cimatti 2020: 79). Infatti i ricordi, in quanto ricordi di qualcuno che li racconta a sé e ad altri, non sono né veri né falsi. Non è la verità, o la falsità, il criterio per valutare la memoria, quanto piuttosto il suo significato nella vita delle persone e delle comunità che si basano su quei ricordi (Cimatti 2020: 138). Intesa in questo modo la memoria è sempre in qualche modo politica, perché comporta una selezione di cosa e come ricordare. La posta in gioco della memoria e del ricordo non è stabilire che cosa è davvero successo nel passato; si tratta piuttosto di individuare, nel presente, la possibilità di cambiare il modo di interpretare il passato (Cimatti 2020: 128).

Che cos'è allora l'oblio? I termini memoria e oblio sono generalmente considerati come contrapposti e al *dimenticare* viene spesso attribuita una connotazione negativa. Come sottolinea Cimatti, il sostantivo *ricordo* (che in molti casi può essere usato come sinonimo di *memoria*), da un punto di vista lessicale non si trova allo stesso piano semantico del sostantivo *oblio*; *ricordo* si può infatti usare per indicare l'insieme dei fenomeni della *memoria*, mentre *oblio* no. Generalmente quella del ricordo è considerata la condizione normale, mentre quella dell'oblio è invece una condizione in qualche modo anormale (Cimatti 2020: 157). Ricordare è un'attività che diamo per scontata, mentre l'oblio è percepito come uno stato eccezionale. Anche se, dal momento che risulta impossibile ricordare tutto, dimenticare sembra la regola e ricordare l'eccezione.

L'asimmetria lessicale fra ricordo e oblio implica e sottintende, che ne siamo consapevoli o meno, una disparità etica (Cimatti 2020: 157). Dimenticare sembra infatti significare 'tradire' la memoria, mentre ricordare significa 'rendere omaggio'. A questo riguardo si è potuto parlare di un 'dovere alla memoria'. Secondo questa prospettiva dimenticare è una forma di disattenzione etica (Cimatti 2020: 158). È necessario ricordare, e, di conseguenza, non si deve dimenticare. Ma tra ricordo e oblio vi è un intreccio indissolubile: non possono essere pensati separatamente.

Aleida Assmann nel suo *Sette modi di dimenticare* (2019) indaga questo complicato rapporto tra il ricordo e l'oblio, soprattutto dal punto di vista della memoria culturale. Il proposito centrale di Assmann è capire quali siano le molte forme e funzioni dell'oblio e, a questo fine, l'autrice interroga le condizioni psicologiche, sociali e politiche all'interno delle quali l'essere umano ricorda o dimentica. La facoltà di ricordare è stata per lungo tempo al centro dell'attenzione, mentre il dimenticare è rimasto in secondo piano. Come spiega Assmann, ciò è dovuto soprattutto alla formazione di una cultura della memoria nei paesi occidentali. Questo ricordare equiparato ad un dovere etico si è sviluppato soprattutto come conseguenza dell'Olocausto, nella convinzione che il suo peso storico non potesse essere rimosso con l'oblio (Assmann 2019: 7).

In anni più recenti il dimenticare è divenuto oggetto di indagine e la ricerca si è concentrata soprattutto sull'idea che ricordare e dimenticare non siano due concetti opposti bensì sarebbero

² Riprendendo il famoso titolo *How Societies Remember* di Connerton (1989).

legati da una relazione più complessa (Assmann 2019: 10). Nel funzionamento della memoria, ricordo e oblio si intrecciano strettamente l'uno con l'altro. Infatti nella memoria prevale una fondamentale insufficienza di spazio, dovuta ai vincoli della capacità di archiviazione della memoria umana, ragion per cui ricordi e dimenticanze finiscono con il sovrapporsi inestricabilmente (Assmann 2019: 12).

Inoltre ricordare e dimenticare sono strettamente legati in quanto entrambi, insieme, organizzano i ritmi mutevoli della nostra coscienza (Assmann 2019: 15). Tutto quello che noi ricordiamo ha dovuto sparire per qualche tempo dalla superficie della coscienza (Assmann 2019: 15). Il ricordare non equivale ad una presa diretta sul sapere, corrisponde piuttosto alla figura di una 'ri-presa' o di un 'ri-conoscimento' oltre gli intervalli di tempo (Assmann 2019: 15). Il ricordare acquista peso e significato a partire dal superamento di una distanza temporale e di una fase di assenza di consapevolezza: si recupera o si accoglie nel presente qualcosa che provvisoriamente, o per tempi anche più lunghi, non è stato più oggetto della nostra attenzione, del nostro sapere e della nostra coscienza (Assmann 2019: 15). Dunque il dimenticare che conserva risponde alla funzione fondamentale di memoria in stato di latenza. La memoria, pertanto, presiede il ricordare e il dimenticare (Assmann 2019: 18). Anziché vedere il ricordare e il dimenticare come diametralmente opposti o, addirittura, optare per l'uno o per l'altro, è più utile misurare con maggiore precisione lo spazio che si estende tra i due poli e analizzare le forme del loro intrecciarsi e sovrapporsi (Assmann 2019: 18).

Successivamente Assmann si chiede quale sia il metodo attraverso cui studiare un fenomeno così sfuggente, che si sottrae alla percezione, come l'oblio. L'autrice individua due vie possibili per avvicinarsi nel migliore dei modi al dimenticare inteso come attività: si può osservare come qualcosa cada direttamente nell'oblio e come dall'oblio riemerge nuovamente (Assmann 2019: 33). Queste fasi di transizione sono storicamente significative e possono essere avvertite come dolorose o piacevoli, perché in esse si manifesta e si regola in modo nuovo il nostro rapporto con il passato. Questo vale sia per l'oblio individuale che per l'oblio collettivo. Ciò che abbiamo dimenticato tutti quanti e che tutti vogliamo dimenticare costituisce il fondamento dell'identità di una nazione (Assmann 2019: 34). Esiste un ampio spettro dei motivi, delle circostanze e delle attività in cui qualcosa cade in oblio o dall'oblio viene nuovamente recuperato. Il dimenticare ha, di volta in volta, un lato negativo e uno positivo, a seconda del contesto in cui entra in gioco (Assmann 2019: 34).

A questo punto diviene evidente il ruolo fondamentale della memoria, e di conseguenza dell'oblio, nel processo di glorificazione. Solo il ricordo può assicurare che la gloria affidata ad un soggetto nel presente persista anche nel futuro. È fondamentale l'osservazione di Cimatti, «Senza racconto non ci sarebbe memoria esplicita, cioè senza ricordare non ci sarebbe ricordo. Il ricordare, inteso come

operazione linguistica del raccontare una storia che riguarda il ‘passato’, è la condizione per avere memoria di qualcosa» (Cimatti 2020: 78). Solo il raccontare e il rammentare la gloria può conservare quest’ultima dall’oblio. Ma la condizione dell’oblio può non essere definitiva, da esso un ricordo può riemergere e ritornare alla sua originale gloria. Tutto dipende dal contesto storico. Questo è particolarmente evidente nella dinamica del ricordo e dell’oblio nella memoria culturale. In quest’ultima, gli oggetti culturali sono caratterizzati da una mobilità nel campo di tensione tra ricordo e oblio (Assmann 2019: 19). Se consideriamo l’esempio di un monumento celebrativo, soprattutto se si è persa la memoria del motivo preciso di quella forma materiale di acclamazione, è l’esistenza stessa dell’oggetto culturale che ci ricorda che c’è qualcosa da ricordare e glorificare (Cimatti 2020: 102). Il canone è la memoria funzionale destinata a essere di nuovo fatta propria da una società a ogni generazione. In questo canone un’opera, una persona o un evento storico vengono accreditati di particolare valore e di un significato di riferimento per il futuro (Assmann 2019: 50). Alla riattivazione di questa memoria comune contribuiscono i media, la politica, i musei e gli anniversari. Il gruppo si crea così una memoria comune che ancora nel passato l’immagine collettiva di sé e rende possibile un orientamento per il futuro (Assmann 2019: 51). Come avremo modo di approfondire nei successivi capitoli, la creazione di una memoria comune ebbe un ruolo fondamentale nel plasmare l’identità della futura nazione indiana indipendente.

Dal momento che non tutto può entrare a far parte della memoria collettiva del gruppo, intervengono dei processi di trasmissione funzionale. Si pone quindi la questione fondamentale dell’economia della memoria e dei suoi criteri di selezione. Che cosa di volta in volta viene incluso e che cosa invece escluso?

È stato il sociologo Maurice Halbwachs (1997) a porre su nuove basi la questione dei criteri di scelta del ricordo, introducendo il concetto di ‘quadri sociali della memoria’ (Assmann 2019: 67). Con ciò Halbwachs intendeva il principio di scelta fornito a seconda delle circostanze o delle necessità al singolo individuo dal suo gruppo di appartenenza. Che cosa si ricorda e che cosa non si ricorda dipende, secondo Halbwachs, dalle regole di comunicazione presenti nei gruppi sociali di appartenenza. Il quadro sociale organizza sia la connessione tra individuo e società, sia la dinamica del reciproco innestarsi di ricordo e oblio. Ogni quadro sociale esclude un intero spettro di ricordi, cui viene così sottratta l’adesione sociale. Attraverso il mutamento dei quadri della memoria gli eventi, le persone, possono essere riaccolti e rielaborati nel ricordo prima di essere banditi dalla società (Assmann 2019: 68). Con il concetto di quadri della memoria si possono intendere meglio anche questioni di politica del ricordo. La memoria nazionale viene governata dall’orgoglio o dal ricordo delle proprie sofferenze, mentre il ricordo delle proprie colpe incontra maggiore difficoltà a emergere (Assmann 2019: 69).

Per capire la rilevanza che i quadri sociali della memoria hanno assunto nella costruzione delle identità nazionali, è ora necessario chiedersi: in quali modi le società ricordano? La cultura della memoria riproduce i valori di una determinata società o nasconde le colpe di quest'ultima attraverso processi di selezione? Quali sono, dunque, gli usi politici della memoria? Che ruolo hanno gli oggetti culturali nel veicolare messaggi identitari?

1.3 Come ricordano le società?

L'apporto fondamentale che la teoria di Halbwachs fornì agli studi sulla memoria collettiva fu il suo deciso rifiuto di concepire quest'ultima in termini biologici, come una 'memoria razziale' ereditabile, tendenza che si era sviluppata nei primi decenni del Novecento. Al contrario, Halbwachs spostò il discorso sulla conoscenza collettiva da una cornice biologica a una culturale. Il carattere specifico che una persona trae dall'appartenenza a una società e a una cultura distinte è il risultato della socializzazione e dei costumi (Assmann e Czaplicka 1995: 125). Secondo questa prospettiva, sarebbe proprio la memoria culturale a garantire il mantenimento delle conoscenze proprie di una società attraverso le generazioni, tramite la pratica e l'iniziazione sociale ripetuta.

Nel fornire la propria definizione di memoria culturale, Halbwachs operò una distinzione tra quest'ultima e la memoria comunicativa. La seconda include quelle varietà di memoria collettiva del gruppo che si basano esclusivamente sulle comunicazioni quotidiane. Ogni memoria individuale si costituisce in comunicazione con gli altri. Questi 'altri' sono gruppi che concepiscono la loro unità e peculiarità attraverso un'immagine comune del loro passato. Halbwachs pensa alle famiglie, ai gruppi di quartiere e professionali, ai partiti politici, alle associazioni, ecc., fino a comprendere le nazioni. Ogni individuo appartiene a numerosi di questi gruppi e quindi intrattiene numerose immagini di sé e ricordi collettivi (Assmann e Czaplicka 1995: 126).

Se per Halbwachs la memoria comunicativa si contraddistingue per la sua vicinanza al quotidiano, la memoria culturale si caratterizza per la sua distanza da quest'ultimo. La memoria comunicativa sopravvive grazie alle relazioni sociali, mediate dai mezzi di conservazione della società. Tuttavia a lungo termine e per le comunità più grandi non è sufficiente. Esse hanno bisogno di una forma di memoria più duratura su cui fondare le loro identità, ovvero la memoria culturale, che media i contenuti del canone ufficiale. Il contenuto di quest'ultimo, vale a dire l'effettiva memoria culturale, dipende dall'ideologia e dal carattere prevalenti del sistema politico.

La memoria culturale ha un suo punto fermo, il suo orizzonte temporale non cambia con il passare del tempo. Questi punti fermi sono eventi rilevanti del passato, la cui memoria si mantiene attraverso la formazione culturale (testi, riti, monumenti) e la comunicazione istituzionale (recitazione, pratica, osservanza). Nel flusso delle comunicazioni quotidiane tali feste, riti, poemi

epici, poesie, immagini, ecc., formano 'isole di tempo', isole di una temporalità completamente diversa sospese dal tempo (Assmann e Czaplicka 1995: 129). Nella formazione culturale si cristallizza un'esperienza collettiva, il cui il significato, quando viene toccato, può improvvisamente diventare di nuovo accessibile attraverso i secoli. In questo processo di stabilizzazione della memoria culturale ha una rilevanza specifica il potere dell'oggettivazione culturale.

La memoria culturale presenta la caratteristica fondamentale di conservare il patrimonio delle conoscenze da cui un gruppo trae la consapevolezza della sua unità e peculiarità. Questo comporta distinzioni nette tra chi appartiene e chi non appartiene al gruppo, cioè tra ciò che ci appartiene e ciò che è estraneo. L'accesso e la trasmissione di questa conoscenza sono controllati da un 'bisogno di identità', come descritto da Hans Mol³. Occorre ricordare che le identità non sono cose fisse, ma rappresentazioni o costruzioni della realtà, fenomeni soggettivi piuttosto che oggettivi (Gillis 1994: 5).

Al fine di poter preservare e tramandare questo patrimonio, la memoria culturale deve operare ricostruendo, cioè correlando sempre la sua conoscenza specifica a una situazione attuale e contemporanea. È vero che essa è fissata in figure immobili della memoria e depositi di conoscenza, ma ogni contesto contemporaneo si confronta con queste in modo diverso, a volte per appropriazione, a volte per critica, a volte per conservazione o per trasformazione. La memoria culturale esiste in due modalità: la modalità di potenzialità dell'archivio i cui testi, immagini e regole di condotta accumulate fungono da orizzonte totale; e la modalità di attualità, per cui ogni contesto contemporaneo pone il significato oggettivato nella propria prospettiva, attribuendole una propria rilevanza (Assmann e Czaplicka 1995: 130).

Il concetto di memoria culturale comprende quel corpo di testi, immagini e rituali riutilizzabili specifici di ogni società in ogni epoca, la cui 'coltivazione' serve a stabilizzare e trasmettere l'immagine di sé di quella società. Su tale conoscenza collettiva, per la maggior parte (ma non esclusivamente) appartenente al passato, ogni gruppo fonda la propria consapevolezza di unità e particolarità. Il contenuto di tale conoscenza varia da cultura a cultura così come da epoca a epoca. Per mantenere continuità e coerenza, l'identità collettiva ha bisogno di custodi e mediatori efficaci. La memoria culturale offre una possibilità di appartenenza a un gruppo. Anche le modalità della sua organizzazione, dei suoi media e delle sue istituzioni sono molto variabili.

Attraverso la memoria culturale la società risale a una 'realtà' la quale non è necessariamente veritiera, perché la verità potrebbe rendere problematica l'identificazione. La memoria ha una sola prospettiva valida sul passato, non può sopportare interpretazioni multiple. Di solito vengono scelti

³ «L'inevitabile egoismo della memoria culturale, che deriva dal 'bisogno di identità', assume forme pericolose, se le rappresentazioni dell'alterità, nel loro rapporto con le rappresentazioni dell'identità

predecessori esemplari e patriottici con cui identificarci. Il richiamo al passato come patrimonio culturale ha, quindi, lo scopo di promuovere l'identificazione anziché lo studio imparziale del passato nazionale. Il passato nazionale come patrimonio comune serve a scopi centrati sul presente: convincere, rafforzare e mobilitare. Anche le società, dunque, sono in grado di ricordare e le pratiche di commemorazione hanno un ruolo importante nel mantenere la continuità con il passato e nel rafforzare il senso (o l'illusione) di comunità (Keszei 2017: 810). Gli autori presi in esame nei capitoli centrali del presente lavoro svolsero il ruolo di custodi e mediatori dell'identità collettiva, ebbero il compito fondamentale di glorificare *un* passato che sarebbe dovuto tornare in essere nel futuro dell'India per garantire la prosperità e il progresso del paese. Essi crearono una memoria culturale sulla base della quale si sarebbe determinata l'appartenenza alla nazione indiana. Esiste quindi un intreccio di storia e memoria al servizio della costruzione dell'identità. Per essere applicabile a questo scopo, la storia viene letta e impiegata in modo altamente selettivo.

L'immagine di sé collettiva delle società e dei rispettivi gruppi sociali non può fare a meno di materiale storico affidabile perché in una certa misura deve essere ancorata a eventi e luoghi reali. Il significato di questi eventi e luoghi non è determinato solo dalla storia, può cambiare a seconda di eventuali rivendicazioni identitarie (Keszei 2017: 814). Infatti, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, eventi e personaggi un tempo considerati degni di gloria e significativi potrebbero perdere il loro fascino per la società. Alcuni di essi diventano marginali, poiché cessano di essere fonte di consenso perché fortemente contestati. Invece di simboli, sono piuttosto visti come fardelli e, per questo motivo, vengono obliati.

L'attività commemorativa è, per definizione, sociale e politica, dal momento che implica il coordinamento delle memorie individuali e di gruppo, i cui risultati possono apparire consensuali quando in realtà sono il prodotto di processi di intensa competizione, lotta e, in alcuni casi, annientamento. Proprio come la memoria e l'identità si sostengono a vicenda, sostengono anche certe posizioni soggettive, confini sociali e, naturalmente, il potere (Gillis 1994: 5). «Ci confrontiamo l'un l'altro armati di identità le cui somiglianze ignoriamo o rinneghiamo e le cui differenze distorciamo o inventiamo per enfatizzare il nostro presunto valore superiore» (Gillis 1994: 41).

La storia moderna della cultura della memoria legata alle politiche identitarie può essere fatta risalire al XIX secolo. In tale periodo la principale preoccupazione degli stati-nazione era quella di mobilitare e monumentalizzare il passato nazionale per legittimare e dare significato al presente e per immaginare il futuro: culturalmente, politicamente, socialmente (Huyssen 2003: 5). Ciò avvenne anche nel Subcontinente indiano, infatti la formazione dello stato indipendente avvenne

(immagini di sé), diventano immagini di un nemico» (cfr. Assmann and John Czaplicka 1995: 130).

attraverso la ripresa dall'oblio e la glorificazione di simboli percepiti come identitari.

Uno dei fenomeni culturali e politici più sorprendenti degli ultimi anni è stato l'emergere della memoria come una preoccupazione chiave nelle società occidentali, ma non solo. Una svolta verso il passato che è in netto contrasto con il privilegio del futuro così caratteristico dei primi decenni della modernità del Novecento (Huyssen 2003: 11). Oggi, infatti, la memoria sembra aver invaso spazi e media che sembravano tra i più stabili e fissi: città, monumenti, architettura e scultura (Huyssen 2003: 6). Diventa fondamentale, quindi, l'analisi proposta da Andreas Huyssen (2003) di come la memoria e l'oblio pervadano lo spazio pubblico reale, il mondo degli oggetti e il mondo urbano in cui viviamo, con la creazione di oggetti, opere d'arte, memoriali e spazi pubblici di commemorazione.

I discorsi sulla memoria hanno subito un sorprendente incremento in Europa e negli Stati Uniti nei primi anni Ottanta. Questa diffusione era dovuta soprattutto all'ampliamento del dibattito sull'Olocausto e all'attenzione dei media rivolta al quarantesimo e cinquantesimo anniversario dagli eventi del Terzo Reich. Il peso storico dell'Olocausto, la necessità di ricordare affinché il passato non si ripetesse, hanno portato questo evento ad emergere come troppo universale, perdendo la specificità dell'evento storico e cominciando a funzionare come metafora per altre storie e ricordi traumatici (Huyssen 2003: 14).

In questo modo, a partire dagli anni Ottanta, la cultura della memoria è divenuta pervasiva nelle società occidentali, ed è andata assumendo un accento più esplicitamente politico nelle altre parti del mondo. La diffusione geografica della cultura della memoria è tanto ampia quanto sono vari gli usi politici della memoria, che vanno da una mobilitazione di passati mitici per sostenere politiche aggressivamente fondamentaliste (è questo il caso che avremo modo di esaminare attraverso lo studio della nascita e della diffusione del nazionalismo *hindū* nell'India coloniale prima e nell'India indipendente poi), a tentativi nascenti di creare sfere pubbliche di memoria 'reale' che contrastino la politica dell'oblio, perseguita dai regimi post dittatoriali, attraverso la 'riconciliazione' e le amnistie ufficiali o attraverso il silenzio repressivo (Huyssen 2003: 15). Ma allo stesso tempo, naturalmente, la linea di frattura tra passato mitico e passato reale non è sempre così facile da tracciare. Il reale può essere mitizzato proprio come il mitico può generare forti effetti di realtà. Insomma, la memoria è diventata un'ossessione culturale di proporzioni monumentali in tutto il mondo (Huyssen 2003: 15-16).

L'era della commemorazione nazionale, chiara forma di acclamazione collettiva e di glorificazione rituale, ha lasciato in eredità alle generazioni successive una sovrabbondanza di monumenti, feste, cimiteri, musei e archivi che continuano a funzionare ancora oggi. Come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, il richiamo al passato attraverso un patrimonio culturale percepito come

comune ha lo scopo di promuovere l'identificazione del gruppo, anziché lo studio imparziale del passato nazionale. Vi è una costruzione strategica della storia, e quindi della memoria culturale, a fini politici. Questo studio selettivo della storia comporta spesso l'appropriazione di particolari icone, decisive nel segnare momenti chiave nella politica culturale delle comunità e delle nazioni. Sono proprio queste icone di identità a divenire il principale soggetto di celebrazione e acclamazione, soprattutto attraverso gli oggetti culturali.

Gli elementi materiali ricoprono un ruolo fondamentale nella costruzione del canone ufficiale che andrà a formare la memoria culturale di un gruppo. Questi oggetti divengono veri e propri luoghi per la produzione e l'espressione delle identità nazionali. Tra gli oggetti culturali non rientrano solo monumenti e statue, ma anche francobolli, monete e stampe. Quando parliamo di oggetti culturali, quindi, ci riferiamo non solo all'arte visiva in senso stretto, ma a un'infinita varietà di forme visive che sono emblematiche della vita culturale delle diverse comunità politiche in tutto il mondo.

Un esempio nel processo di produzione visiva delle nazioni è sicuramente dato dall'iconografia presente nei francobolli. Quest'ultimi rappresentano un meccanismo quotidiano di costruzione dell'identità nazionale. Sono un indicatore particolarmente valido, anche se spesso sottovalutato, di come gli stati-nazione vogliono essere visti sia dai propri cittadini che a livello internazionale (Hymans 2005: 316). I francobolli possono essere analizzati in quanto portatori di simboli, come parte di un sistema di comunicazione. Per certi versi il canale di comunicazione del francobollo assomiglia a quello delle monete. Gli storici hanno utilizzato le monete molto più efficacemente dei francobolli come prove storiche, presumibilmente perché le monete risalgono a tempi più antichi e sono disponibili per ere in cui le prove scritte sono scarse. Per i tempi moderni, il simbolismo dei francobolli è più utile allo storico di quello delle monete perché i francobolli sono più vari e meno conservatori, oltre che utile strumento di propaganda (Reid 1984: 225). Avremo modo di osservare come essi ebbero un ruolo fondamentale nel veicolare messaggi identitari nel Subcontinente indiano dopo il raggiungimento dell'indipendenza.

All'interno della raccolta di saggi *Cultural Politics and Iconography: An Introduction* (Ganguly e Thomas: 2004) vengono esplorati i significati e l'importanza dell'immaginario culturale. Al centro di questa raccolta vi è il ruolo specifico dell'iconografia nella costruzione della memoria pubblica e dell'identità sociale, e l'utilizzo di questi concetti da parte di movimenti politici di massa. Le immagini, infatti, hanno il potere di plasmare radicalmente l'opinione pubblica. Come evidenzia l'autrice, il potere delle immagini visive è oggi ancora più marcato e influente che in passato e, sebbene i testi abbiano ancora un'innegabile potenza interpretativa, le icone spesso rappresentano una sfida particolare per noi per comprenderle. Esse sono ovunque, sono parte di spettacoli politici e religiosi, di strategie di marketing per prodotti e produzioni multinazionali, e sono anche parte di

uno scambio globale di culture attraverso discorsi sul turismo e sui viaggi (Ganguly e Thomas 2004: 2). L'icona come mezzo di valori stabilisce un insieme coeso di discorsi pubblici e identità collettive. Ma corre anche il rischio della successiva demolizione e della conseguente dissoluzione nell'oblio.

Come abbiamo visto, dunque, lo studio delle immagini consente di tracciare l'ascesa e la caduta della gloria affidata a quelle icone di identità considerate particolarmente rilevanti nella costruzione di un'identità nazionale. Per questo motivo, il presente lavoro tenterà di ricostruire il processo di glorificazione di personaggi storici, oggi considerati vere e proprie icone di identità, avvenuto sia nel passato che in tempi recenti, avvalendosi anche dell'immaginario visuale che è andato formandosi su di essi. Si tenterà di costruire un catalogo di immagini, composto soprattutto di francobolli celebrativi, stampe, statue ed edifici commemorativi utilizzati per veicolare la gloria e per costruire in modo selettivo il passato nazionale, permettendo l'identificazione della maggioranza. Gli autori che verranno presi in esame nei capitoli centrali di questo lavoro sono: Rāmmohan Roy, Swāmī Dayānanda Sarasvatī, Bāṅkimchandra Chatthopādhyāy e Vināyak Dāmodar Sāvarkar.

La volontà del presente lavoro di tesi è, dunque, quella di utilizzare la ricerca di Agamben, unita agli studi sulla memoria e l'oblio, come strumento interpretativo per un particolare contesto storico, ovvero quello del Sudasia nel periodo coloniale. Gli autori scelti verranno analizzati sotto una nuova luce, evidenziando il ruolo che essi ebbero come glorificatori del regno. Questa nuova interpretazione permetterà di intendere i secoli che separano Rāmmohan Roy da Sāvarkar alla luce delle stesse dinamiche. Il discorso provvidenziale proposto da ognuno di questi autori contribuì in maniera determinante alla costruzione del futuro regno dell'India. In particolare, si cercherà di dimostrare il contributo fondamentale della loro attività di glorificazione attraverso la medesima operazione di recupero di una memoria considerata dimenticata, restituendola ad un regno che senza una memoria culturale non avrebbe avuto potere. L'India in quanto stato-nazione con una memoria nazionale nascerà grazie all'attività di acclamazione di questi glorificatori. Proprio per questo motivo, essi diverranno a loro volta degni di gloria e dunque parte integrante della memoria nazionale nell'India contemporanea.

2. Il regno e la gloria: il Sudasia in periodo coloniale

Come abbiamo avuto modo di osservare nel capitolo precedente, la ricerca di Agamben ha illustrato le componenti del processo da cui scaturiscono tutte le forme di potere, non solo in Occidente, ma in ogni parte del mondo. La caratteristica fondamentale del sistema proposto da Agamben è la relazione consistente e indissolubile tra le quattro componenti da cui ha origine il potere. Queste componenti sono: regno, gloria, economia gestionale e economia provvidenziale. La componente data dal regno, ovvero il potere in quanto gestione efficace, senza la gloria risulterebbe solo come un operato aziendale, una gestione; quest'ultima non riuscirebbe dunque a reggere il consenso collettivo. Ed è proprio per questo motivo che il regno ha sempre e in ogni caso bisogno della gloria: la gestione politico-economica senza l'utopia glorificata non ha potere. Dunque, nel modello proposto dal filosofo italiano, il potere scaturisce dall'attività concomitante di regno e gloria, economia gestionale e economia provvidenziale. Il gestionale necessita del provvidenziale e il provvidenziale dà prova della sua forza permettendo il gestionale; è un modello dinamico.

Il regno si occupa dell'economia gestionale e funziona fintantoché viene glorificato, deve esservi un plauso, un'acclamazione continua e costante. Quindi l'economia gestionale per poter funzionare deve avere alle spalle l'economia provvidenziale, la gloria, il far credere. Ma credere nella provvidenza è un'attività rischiosa e, per questo motivo, servono dei glorificatori del regno, il cui compito è amplificare la gloria verso quest'ultimo e diffondere nell'opinione pubblica la speranza in un futuro migliore. Gli autori che verranno analizzati nei prossimi capitoli svolsero proprio questa funzione di glorificazione del regno. Infatti, grazie al loro costante lavoro di glorificazione di un mondo migliore, veicolato da discorsi ideologici e provvidenziali, si andò configurando un nuovo modo di parlare del regno. Queste figure si fecero portavoce di una promessa di un domani migliore, ovvero della provvidenza, qualcosa che, dal domani, dà qualità al presente. Il rapporto tra economia gestionale e economia provvidenziale è consistente, non sono componenti staccate, sono le due facce di una stessa economia.

Se nel capitolo precedente è stato sottolineato il valore del lavoro di Agamben per la teologia cristiana e le moderne democrazie occidentali, la volontà del seguente capitolo è di utilizzare la ricerca del filosofo italiano come strumento interpretativo per il Sudasia in periodo coloniale. È possibile pensare questa operazione in quanto il lavoro di Agamben ha un valore che può essere esteso oltre alla teologia cristiana. Esso, infatti, può essere sviluppato oltre al mondo mediterraneo, ricercando in altri mondi il legame indissolubile tra regno (in quanto attività e gestione) e gloria (l'inoperosità del potere, ovvero le parole che si spendono di fronte al potere: il parlare di potere). Si osserverà che la doppia tribuna postulata da Agamben tra chi gestisce da un lato, e chi acclama (o condanna) dall'altro, può essere ricercata in tutte le società e in tutti i contesti, non solo religioso e

politico ma anche economico o familiare: chiunque si adoperi in un'attività ha bisogno di qualcuno che dia gloria e consenso a questo suo operato. Gli autori che verranno approfonditi nei capitoli successivi hanno svolto un ruolo essenziale come acclamatori di un regno in divenire. Per fare ciò, essi hanno restituito memoria e gloria ad un regno che senza esse non avrebbe avuto potere. Ed è proprio questa operazione che permette di leggere insieme queste figure che, nella narrazione tradizionale, sono viste come antitetiche.

Il regno, inteso come il sistema economico-gestionale che ha caratterizzato la storia moderna recente del Subcontinente indiano, è dato dal dominio britannico. Fu chiaro fin dall'inizio che la presenza inglese in territorio indiano non era solo un altro caso di dominazione straniera. Essa infatti rappresentava un 'incontro' con l' 'altro' senza precedenti, in cui si scontrarono le tradizioni filosofiche e religiose sudasiatiche con le moderne ideologie positiviste occidentali. Come ha sottolineato Wilhelm Halbfass, l'incontro con i britannici fu, sin dal XVIII secolo, non solo un incontro con un'altra cultura e una diversa tradizione, ma piuttosto un incontro fra tradizione e modernità, un'esposizione a nuove forme di organizzazione e amministrazione, a rivendicazioni senza precedenti di universalità e globalizzazione, alla razionalizzazione, alla tecnologia e a un'oggettivazione globale del mondo. Significava anche l'avvento di un nuovo tipo di oggettivazione della stessa tradizione indiana, un'esposizione senza precedenti alla curiosità teorica e alla 'comprensione' storica, e agli interessi della ricerca e della padronanza intellettuale (Halbfass 1990: 217).

Inizialmente la dominazione inglese riguardò soprattutto il potere commerciale. Dapprima, la Corona inglese affidò il compito di instaurare porti commerciali nel Subcontinente alla Compagnia delle Indie Orientali. Essa si stabilì in India ottenendo il permesso dalle autorità locali di possedere terre e condurre scambi commerciali esenti da dazi, in relazioni reciprocamente vantaggiose. La supremazia territoriale della Compagnia iniziò solamente al termine di una lunga serie di ostilità con le altre compagnie europee rivali, che successivamente riuscì a sbaragliare. Infine, nel 1757, le truppe inglesi rovesciarono il *navāb* del Bengala durante la battaglia di Plassey. È con questo episodio che ebbe inizio l'egemonia britannica in India. Nel 1784, l'*East India Company* possedeva, oltre al Bengala, anche i territori dell'Awadh e del Karnataka, inoltre si stava spostando dal Gujarat verso Delhi. E, nel 1803, anche quest'ultima cadde sotto il controllo della Compagnia. L'attività politica e gestionale inglese proseguì, come è noto, fino al 1947, anno in cui l'India raggiunse l'Indipendenza. In particolare, ricordiamo che il dominio della Corona divenne diretto sul territorio indiano a partire dal 1858, con l'instaurazione del *British Rāj*. Infatti, con un proclama della Regina Vittoria del primo novembre 1858, l'India entrò ufficialmente a far parte dei territori controllati

direttamente dalla Corona inglese, con l'immediato ritiro della Compagnia delle Indie Orientali a favore del governo britannico.

La presenza inglese andò dunque diffondendosi e consolidandosi. Ciò avvenne anche attraverso l'instaurazione di una varietà di istituzioni, innovazioni tecniche e attività missionarie, politiche ed educative⁴, e altri canali diretti e indiretti. Infatti, al dominio territoriale si affiancò, per tutto il Settecento e la prima metà dell'Ottocento, l'acquisizione di testi e di saperi. Alcune figure coloniali, spesso tradotte come 'orientalisti', come William Jones, Anquetil Duperron, John Z. Howell, Nathaniel Halhed, Charles Wilkins, e così via, ebbero il compito di acquisire, assimilare e riprodurre la conoscenza sul Subcontinente (Asif 2020: 14). Per capire il valore che lo studio degli orientalisti ebbe nel plasmare la rappresentazione che gli occidentali ebbero dell'Oriente e del loro rapporto con quest'ultimo, riprendiamo le parole di Edward Said: «L'orientalismo non è soltanto un fatto politico riflesso passivamente dalla cultura o dalle istituzioni, né è l'insieme dei testi scritti sull'Oriente, e non è nemmeno il frutto di un preordinato disegno imperialista 'occidentale', destinato a giustificare la colonizzazione del mondo 'orientale'. È invece il *distribuirsi* di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici; ed è *l'elaborazione* non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di 'interessi' che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere. D'altra parte, più che esprimerla, esso è anche una certa *volontà* o *intenzione* di comprendere – e spesso di controllare, manipolare e persino assimilare – un mondo nuovo, diverso, per certi aspetti alternativo. Soprattutto, l'orientalismo è un discorso che in nessun modo può essere considerato la mera traduzione di una rozza politica di forza, ma si è costituito in presenza di un confronto impari con varie forme di potere: potere politico, rappresentato nella forma più pura da istituzioni coloniali e imperiali; potere intellettuale, per esempio istituti di ricerca e patrimoni di conoscenze in campi quali la linguistica comparata, l'anatomia e le scienze politiche; potere culturale, sotto forma di ortodossie e canoni di gusto, sistemi di valori e stili di pensiero; potere morale, costituito da nozioni generali su ciò che 'noi' possiamo fare e capire, e gli 'altri' non riescono a fare, o capire, quanto 'noi'. Infine, desidero sottolineare che l'orientalismo rappresenta una parte cospicua della cultura moderna e, in quanto tale, nel suo significato e nelle sue

⁴Ad esempio, nacquero una serie di associazioni il cui scopo era lo studio del patrimonio letterario, storico e culturale del Subcontinente, come l'*Asiatic Society* (fondata nel 1784), la *Literary Society of Bombay* (1804) e la *Madras Literary Society* (1817). Inoltre fu in questi anni che vennero fondate alcune delle fondamentali istituzioni educative indiane in cui veniva insegnata la lingua inglese, basti pensare all'Hindu College di

conseguenze, riguarda il ‘Nostro’ mondo ancor più di quanto riguardi l’Oriente» (Said 2013: 21). Si tratta, insomma, dell’orientalismo come metodo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull’Oriente.

L’acquisizione della conoscenza era dunque del tutto in linea con il progetto di dominio coloniale e con la volontà di creare una memoria per un regno che andava costituendosi. L’episteme coloniale raccoglieva, archiviava e organizzava forme testuali e materiali per creare la storia, dunque la memoria, del *British Rāj*. Per ‘episteme coloniale’ si intende proprio quel dominio di conoscenza, costituito a partire dal XVI secolo, da portoghesi, francesi, olandesi, tedeschi e britannici sul Subcontinente, ovvero la costruzione europea dell’‘India’ (Asif 2020: 5). Fu in questa produzione e assimilazione della conoscenza sull’India che nacquero una serie di paradigmi storici e pregiudizi sul Subcontinente e la sua popolazione, i quali avrebbero caratterizzato gli studi sull’India anche nei secoli successivi. Lo scopo principale fu di mettere in secondo piano la forza militare per porre in risalto un grandioso progetto di conoscenza. Quest’ultimo rientrava a pieno titolo nel quadro del predominio politico occidentale in Oriente: «Teorizzare l’Oriente, dargli forma, identità, definizione, col pieno riconoscimento del suo posto nella memoria storica, della sua importanza nella strategia imperiale, del suo ‘naturale’ ruolo di appendice dell’Europa; conferire dignità al sapere acquisito tramite l’occupazione coloniale, considerandolo un ‘contributo alla cultura moderna’» (Said 2013: 91). In questo fu essenziale il ruolo degli studiosi orientalisti – figure che Asif (2020) chiama ‘soldati-scriba’, per evidenziare il ruolo degli ufficiali militari nella creazione della conoscenza coloniale. Infatti, come ha evidenziato Said, non si dovrebbe mai distinguere tra la violenza del colonialismo e il suo prodotto della conoscenza, in quanto la conquista della conoscenza è pratica fondante del colonialismo. Quest’ultimo trasforma i soldati in studiosi e gli amministratori in storici ed etnografi (Asif 2020: 232). Le loro interpretazioni dei testi indigeni erano perfettamente in linea con le campagne militari, le conquiste e il dominio: economia provvidenziale e economia gestionale operano contestualmente. L’ampia platea di lettori di questi ‘soldati-scriba’ era costituita da storici e filosofi che guardavano con grande interesse alle glosse fornite da questi ufficiali, con la propria pretesa di autenticità e perizia (Asif 2020: 18).

Ovviamente questi testi, creati ad uso e consumo degli occidentali, furono scritti nelle lingue dei colonizzatori, negando dunque l’accesso del colonizzato al proprio passato. Il dominio coloniale sulla produzione di conoscenza impone una lingua coloniale e ritarda la capacità delle lingue indigene di rappresentare la realtà. I nativi non furono consultati né trattati altro che come pretesti per uno studio la cui utilità non era per loro; la pretesa superiorità degli europei li spingeva a

Calcutta, fondato nel 1816. Inoltre le prime tre moderne università indiane vennero fondate, nel 1857, dagli inglesi a Calcutta, Madras e Bombay. (Torri 2010: 463)

disporre quasi a piacimento, in quanto europei, della storia, della geografia e del tempo degli orientali. Il compito fu di suddividere, dispiegare, schematizzare, incolonnare, classificare e registrare ogni cosa visibile (e se possibile anche invisibile); da ogni dettaglio osservabile trarre una generalizzazione, e da ogni generalizzazione una legge immutabile sulla natura, il temperamento, la mentalità, i costumi e i tratti costituzionali degli orientali (Said 2013: 91). La colonizzazione, quindi, sottintende la mancanza di un vocabolario ‘tecnico’ o ‘scientifico’ nelle lingue dei colonizzati, rimuove gli archivi e le tassonomie pre-coloniali, rende la storia come una mancanza, offusca volti e nomi. Così, il colonizzato deve affrontare una ridotta capacità di rappresentare il proprio passato in categorie diverse da quelle date in una lingua europea, o fornite in un archivio imperiale (Asif 2020: 4). Diventa dunque difficile, se non impossibile, per il soggetto colonizzato pensare alla propria storia al di fuori dello schema e del linguaggio con cui l’ha organizzata e scritta l’episteme coloniale. Come avremo modo di vedere nei capitoli successivi, anche autori che oggi sono considerati come ferventi nazionalisti sembrano non riuscire a distaccarsi dal discorso che l’episteme coloniale ha costruito. Se consideriamo, ad esempio, il lavoro di Vināyak Dāmodar Sāvarkar, tradizionalmente considerato una figura anti-coloniale, noteremo una ripresa dei paradigmi proposti dall’episteme coloniale. Seguendo lo schema di Agamben, il riproporre gli schemi della conoscenza prodotti dal dominio inglese altro non è che un lavoro di economia provvidenziale. In effetti, al momento della *Partition*, Sāvarkar fu tra coloro che sostennero l’economia provvidenziale del nuovo regno. Egli intuì quanto fosse fondamentale il far sperare in un futuro migliore per poter portare avanti l’esercizio dell’economia gestionale, ovvero la creazione di uno stato indipendente a maggioranza *hindū*.

Il lavoro degli orientalisti, o soldati-scriba in alcuni casi, si basò principalmente sulla costruzione di una storia per l’India. Questo perché gli inglesi organizzarono il proprio controllo sul territorio indiano sostenendo che prima della *British India* non sarebbe esistito un concetto di ‘India’ e che, quindi, gli inglesi sarebbero stati i primi a controllare l’intero territorio della penisola sudasiatica. In conformità con questo schema, sorsero diversi modi di intendere il Subcontinente e la sua storia, che vennero avallati dagli studi e dalle teorie degli orientalisti.

In particolare, come mostra Manan Ahmed Asif nel suo recente libro *The Loss of Hindustan* (2020), l’episteme coloniale organizzò la storia dell’India intorno alla nozione di ‘cinquemila anni’. All’interno di questa idea, destinata a consolidarsi nel tempo, c’erano due concetti organizzativi: quello di una ‘età dell’oro’, che presentava una maestosa politica *hindū* e monumentali poemi epici sanscriti e diede inizio a cinquemila anni di immutabile società *hindū*; e quello di un’età medioevale, dominata dai re musulmani considerati come ‘estranei’ ed ‘invasori’, che spinsero l’India nell’oscurità e furono in grado di mantenere il loro potere attraverso il dispotismo (Asif

2020: 29). Dunque, secondo i dominatori inglesi, il passato dell'India sarebbe databile a cinquemila anni, durante i quali vi fu un'età dell'oro, meglio sintetizzata dalla figura dell'imperatore Aśoka, che governò l'intero Subcontinente. Quest'età dell'oro fu interrotta e distrutta dall'invasore musulmano Maḥmūd di Ghazni, che invase, per le proverbiali diciassette volte, il Subcontinente, portando distruzione. Solo il dominio coloniale britannico riuscì a fornire un mezzo per la fine dell'egemonia musulmana e l'avvento del secolarismo liberale dopo la *Partition*. Gli storici coloniali, dunque, demonizzarono il 'medioevo musulmano' presentandolo come l'età oscura, tra l'età dell'oro dell'antica India e la moderna età liberale del dominio britannico (Asif 2020: 29).

L'episteme coloniale fondò i propri schemi storici e le proprie conoscenze su testi che vennero ripresi dall'oblio, grazie al lavoro d'archivio degli orientalisti. A questi testi venne assegnata una nuova gloria, in quanto testi scritti nell'antica età dell'oro, e vennero considerati come fonte di verità assoluta. Ad esempio, vi fu un ampio sforzo da parte dei giuristi britannici di creare le leggi a partire da antichi testi sanscriti, come il *Mānavadharmasāstra*, riconoscendo che la *gentio* dell'Hindustān (cioè la maggioranza non musulmana) esisteva in una continuità di 'pratiche consuetudinarie' che rappresentavano l'atemporalità della società *hindū*, dal passato vedico fino all'arrivo degli inglesi (Asif 2020: 14). In effetti, il paradigma di 'cinquemila anni' aveva postulato un'India senza tempo, priva di cambiamenti storici, caratterizzata da una mancanza di storia.

La filosofia della storia europea sosteneva che il posto dell'India nella storia del mondo doveva essere inteso in due modi correlati: le violente invasioni musulmane che, iniziarono il tempo storico in India, e il successivo ritardo del progresso tra gli *hindū*, visti come gli unici abitanti originari del Subcontinente. Gli storici successivi furono condizionati dai dettami di questa filosofia della storia che aveva già predeterminato le storie dell'India attraverso queste categorie e con questo linguaggio concettuale (Asif 2020: 19). Di conseguenza, anche il soggetto colonizzato ebbe modo di apprendere la propria storia attraverso i miti originari così come riportati alla luce dagli inglesi. Questi miti non vennero percepiti come un'invenzione, bensì furono sentiti come naturali. Ricordiamo qui le parole di Cimatti: «Non è la verità, o la falsità, il criterio per valutare la memoria, quanto piuttosto il suo significato nella vita delle persone e delle comunità che si basano su quei ricordi» (Cimatti 2020: 138). Nel Subcontinente la differenza radicale tra gli *hindū* come popolazione originaria e i musulmani come invasori stranieri è una di queste storie naturalmente sentite. Questa incolmabile distanza tra religioni, plasmata dai dominatori coloniali, ha determinato in modo significativo la rappresentazione dell'India, sia da parte degli occidentali, sia da parte degli indiani stessi.

L'India creata dal potere coloniale era, dunque, piena di *cliché* autoctoni, temporalità inventate e antagonismi religiosi ritenuti reali (Asif 2020: 200). Anche i futuri nazionalisti interiorizzarono

questo discorso coloniale. La divisione del Subcontinente, avvenuta nel 1947, si basava sulle idee di alcune eminenti personalità, da Mohammad Alī Jinnāh a Vināyak Dāmodar Sāvarkar, che interiorizzarono il discorso coloniale sull'estraneità musulmana e consideravano gli ultimi cinquecento anni del Subcontinente come rappresentati da dispotismo e decadenza (Asif 2020: 201). Ma non solo. Questi soggetti ebbero modo di apprendere dal regno britannico la forza della provvidenza. La nascita di India e Pakistan diede vita a due regni distinti, con altrettante economie. L'azione glorificatrice dell' 'induismo'⁵ da un lato, e dell' islam dall' altro, non sono che esempi della forza dell' esercizio dell' economia provvidenziale. Glorificare la religione permise l' esercizio dell' economia gestionale: glorificare l' islam permise il trasferimento della popolazione (un' attività di economia gestionale), necessaria alla nascita del regno. Jinnāh e Sāvarkar sono l' esempio lampante della teoria di Agamben.

La creazione dell' India britannica fu fondata sugli stessi principi che Sāvarkar avrebbe sposato circa duecento anni dopo: che la vera storia dell' India era lunga cinquemila anni, che gli *hindū* erano gli unici eredi della antica tradizione del Subcontinente e che i musulmani in India erano stranieri, il cui unico rapporto con gli abitanti nativi era di tipo dispotico. Entro la metà del XIX secolo, Aśoka sarebbe divenuto il segno distintivo dell' età dell' oro dell' India: un' India governata da un indiano, un' India globalista prima dell' avvento dei sovrani musulmani. I suoi simboli e i suoi editti, scolpiti nella pietra e installati in tutto il Subcontinente, riscoperti poi nel XX secolo, divennero rapidamente un mito originario di importanza capitale per l' immaginario nazionalista (Asif 2020: 40). Il paradigma di cinquemila anni invocò un' età dell' oro per il passato dell' India e questa gloria affidata al passato vedico diede forma non solo all' episteme coloniale, ma anche alla versione nazionalista. Quest' ultima, infatti, consapevole della necessità di dare una memoria gloriosa al regno in divenire, ovvero l' India in quanto Stato indipendente, utilizzò questi paradigmi proposti dagli inglesi in quanto si erano già dimostrati capaci di raccogliere il consenso collettivo.

L' egemonia che il sistema di idee elaborato dal dominio britannico riuscì ad ottenere deve la sua forza e durata tanto al dominio e alla gestione politico-economica, quanto al consenso. Infatti, come abbiamo potuto apprendere dal modello proposto da Agamben, il consenso non è un mero ornamento della gestione politica, ma la fonda e la giustifica. Il rapporto tra regno e gloria è un

⁵ Dal momento che risulta difficile, se non impossibile, definire una volta per tutte che cosa si intenda con il termine 'induismo', nel presente lavoro esso verrà sempre virgolettato. A partire da Rāmmohan Roy fino a Sāvarkar, per poi arrivare ai nazionalisti *hindū* contemporanei, il termine 'induismo' ha assunto il significato di principale religione monolitica dell' India, le cui origini risalirebbero all' età vedica. Nonostante l' ampissima diffusione di tale senso del termine, sembra difficile corroborare tale nozione. La letteratura scientifica riguardante la possibilità di definire questo termine è vastissima, riportiamo di seguito alcuni dei contributi più significativi: Dalmia e Von Stietencron (1995), Oddie (2006), Pennington (2001), Pennington (2005).

rapporto tra momenti coesistenti di un medesimo processo che porta alla nascita delle forme di potere. Regno e gloria sono realtà simultanee che possono darsi solo ed unicamente attraverso l'esistenza dell'altra: non c'è mai un momento in cui la gloria funziona senza il regno o un momento in cui il regno funziona senza la gloria. Pertanto, i mass media, le parate pubbliche, le festività nazionali sono parte di un'economia provvidenziale che fornisce al regno una base ideologica senza la quale non avrebbe alcun potere. Ma non sono solo questi strumenti ad essere fondamentali nel veicolare il consenso del popolo nei confronti del sistema di governo, anche gli intellettuali hanno la medesima funzione glorificatrice. Infatti, durante il dominio britannico, figure come intellettuali, riformatori e politici indiani svolsero un ruolo fondamentale nella glorificazione del regno. Da un lato vi era chi glorificava l'economia gestionale inglese, dall'altro vi era chi, invece, immaginava un regno totalmente diverso per il futuro dell'India. Se consideriamo, ad esempio, il lavoro di due tra i principali riformatori sociali, ovvero Rāmmohan Roy e Dayānanda Sarasvatī vedremo come essi crearono uno spazio definito per il recupero dall'oblio e la diffusione delle idee di *Veda* e *Upaniṣad*. Secondo questi autori, queste opere avrebbero potuto ispirare la nuova generazione che, essendo ciecamente imitativa delle idee su cui era fondata la civiltà occidentale, sembrava aver dimenticato il ricco patrimonio socioculturale dell'India. Questa idea per cui nel futuro le nuove generazioni avrebbero avuto maggiore consapevolezza della propria storia è una promessa per un futuro migliore, dunque un esercizio di economia provvidenziale. Questi riformatori, considerati i 'padri dell'India moderna', perpetuarono il discorso coloniale dei fasti dell'antico passato vedico in contrapposizione con i secoli oscuri di dominio musulmano. Inoltre, grazie al loro lavoro di traduzione degli antichi testi sanscriti nelle lingue vernacolari dell'India, contribuirono in maniera fondamentale al costituirsi della gloria di un passato che solo recentemente, attraverso il lavoro degli orientalisti, era stato riportato alla memoria. E fu proprio su questa memoria che andò costituendosi la gloria del futuro regno *hindū*.

Al fine di dare forza all'esercizio dell'economia gestionale necessaria alla creazione del nuovo regno, la sfida costante per questi intellettuali fu la definizione dell'India in termini geografici, linguistici e religiosi. Questa triade lingua-religione-regno è parte del discorso di Agamben sull'*oikonomia*, ovvero sul governo dell'umano. Sono gli strumenti attraverso cui il regno veicola l'identità. E quest'ultima, proprio come la memoria, sostiene il potere. Ne sono un esempio gli slogan politici dell'India degli anni Trenta e Quaranta del Novecento. Basti pensare allo slogan *Hindī, Hindū, Hindustān*, coniato da Pratāp Nārāyaṇ Mīśra e divenuto famoso attraverso le opere di Bhāratendu Hariścandra. La lingua *hindī* è l'economia gestionale, serve al funzionamento del regno; *hindū* è l'economia provvidenziale, non è mai esistita in India una comunità religiosa uniforme ma è proprio questa la promessa che garantirà un futuro migliore; *Hindustān* è il regno effettivo, *rāṣṭra*,

che scaturisce dall'esercizio concomitante dell'economia gestionale e provvidenziale. È il modello di Agamben in tutta la sua forza.

Questa triade venne proposta per la prima volta da William Jones già nel 1786 nel suo discorso intitolato *The Third Anniversary Discourse: on the Hindus*, tenutosi davanti all'Asiatck Society del Bengala:

By India, in short, I mean that whole extent of country, in which the primitive religion and languages of the Hindus prevail at this day with more or less of their ancient purity, and in which Nágari letters are still used with more or less deviation from their original form. (Franklin 1995: 358)

È chiaro che il collegamento di Jones di una particolare lingua, la sua scrittura, una fede e una geografia unitarie erano criticamente parte del progetto coloniale. I dibattiti del XIX secolo e dell'inizio del XX sul fatto che la scrittura arabo-persiana fosse estranea all'India riflettono la continua presa della costruzione di Jones. Quest'ultimo aveva specificamente collegato l'India a una primitività *hindū* e a una scrittura che rappresentava tale 'indigeneità' (Asif 2020: 35).

Questo stesso discorso di Jones verrà ripreso negli stessi termini da Sāvarkar. Infatti, per quest'ultimo, poteva definirsi *hindū*:

Who looks upon the land that extends from सिंधु to सिंधु, from the Indus to the Seas, as the land of his forefathers – his पितृभूः who inherits the blood of that race whose first discernible source could be traced to the Vedic सप्तसिन्धव and which on its onward march, assimilating much that was incorporated and ennobling much that was assimilated, has come to be known as the Hindu people; who has inherited and claims as his own the culture of that race as expressed chiefly in their common classic language the संस्कृत and represented by a common history, a common literature, art and architecture, law and jurisprudence, rites and rituals, ceremonies and sacraments, fairs and festivals; and who above all addresses this land, this सिंधुस्थान as his पुण्यभू, as his Holyland - the land of his prophets and seers, of his godmen and gurus, the land of piety and pilgrimage. (Savarkar 1923: 102-103)

Come il suo mentore intellettuale Giuseppe Mazzini, Sāvarkar concettualizzò un modello di azione sulla base di un quadro ideologico che cercava di creare un accordo nazionale omogeneo, sulla base della triade stessa lingua-stessa patria-stessa religione.

È dunque questo il modo in cui il presente lavoro intende utilizzare lo studio di Agamben come strumento interpretativo per gli autori scelti. Leggere queste quattro figure attraverso il modello proposto dal filosofo italiano ci permetterà di sottolineare l'importanza fondamentale dell'economia provvidenziale per il sostegno dell'economia gestionale e, dunque, della gloria per il regno. Le quattro componenti del modello agambeniano (regno, gloria, economia gestionale, economia provvidenziale) sono inseparabili e coesistono nel dare origine al potere. Gli autori scelti

contribuirono alla costruzione della gloria di un regno in divenire, dell'India che ancora non era divenuta uno Stato-nazione indipendente, attraverso la medesima operazione descritta da Agamben. Essi, infatti, si fecero portavoce di un discorso ideologico-provvidenziale basato su un continuo intrecciarsi di regno-gloria-memoria-oblio. Ad esempio, Dayānanda Sarasvatī sostenne per tutto il corso della sua vita la necessità di recuperare dall'oblio l'antico regno vedico, al fine di riportarlo in essere e garantire, attraverso i dettami presenti nei *Veda*, il futuro progresso dell'*āryāvarta*. Con questo scopo in mente, egli diede nuova gloria ai *Veda*, aprendo la possibilità di leggerli e studiarli a tutta la popolazione, mentre, fino a quel momento, erano stati appannaggio dei *brāhmana*.

Attraverso questa operazione, i nostri autori ebbero l'importante compito di far sperare in un futuro migliore, glorificando un regno che avrebbe potuto risollevare le sorti del paese e garantirne il progresso. Chiaramente, il regno che ognuno di essi glorificava presentava caratteristiche differenti. Questo perché i loro discorsi provvidenziali circa la possibilità di un progresso del futuro dell'India dovevano tener conto dei mutamenti storici in atto. Proprio per questo motivo, ad esempio, negli anni Venti del Novecento, Sāvarkar poté glorificare il regno dell'India indipendente, intavolando discorsi fortemente anti-britannici. Infatti, in questi anni, la Corona inglese aveva ormai superato il suo apice e stava iniziando un progressivo declino nel controllo del Subcontinente. I mutamenti storici, dunque, portarono ad un variare nel rapporto tra l'economia gestionale inglese in atto e i discorsi provvidenziali proposti dagli autori. Ancora una volta il modello proposto da Agamben si rivela efficace in quanto esso tiene sempre in considerazione i fattori in gioco nell'analisi storica.

Questi autori, come vedremo in dettaglio nei capitoli successivi, diverranno a loro volta parte della memoria collettiva e resi oggetto di glorificazione, in una continua operazione di recupero dall'oblio degli elementi utili al mantenimento del regno. Diverranno parte di quella memoria comune che ancora nel passato l'immagine collettiva di sé e rende possibile la creazione di un discorso ideologico di identificazione nazionale.

3. Rāmmohan Roy (1772- 1833)

Nel contesto della moderna autocoscienza *hindū*, il ruolo svolto da Rāmmohan Roy ha spesso assunto proporzioni mitiche. Viene solitamente posto all'inizio della storia del pensiero indiano moderno, è celebrato come il simbolo dell'innovazione e della modernizzazione e, soprattutto, è noto come il 'padre dell'India moderna', ovvero come colui che avrebbe risvegliato l'induismo dal suo lungo torpore. È diventato dunque una sorta di punto centrale per una glorificazione retrospettiva e la personificazione di molte delle più importanti aspirazioni dell'induismo moderno, in particolare la sua pretesa di un'apertura e universalità completa e armonizzante (Halbfass 1990: 200).

Ma quando Rāmmohan ha assunto lo status di patriarca dell'India moderna? Leggendo questa 'etichetta gloriosa' possiamo giustamente sospettare che un tale status emerga dalla confluenza di fervore religioso e patriottico, piuttosto che dall'analisi storica. Ci interesserà indagare il modo in cui tale affermazione è stata elaborata e quali fattori hanno sostenuto l'investitura di Rāmmohan a questo ruolo glorioso.

Come sottolinea Brian Hatcher nel suo libro *Hinduism Before Reform* (2020), la storia dell'India moderna è la storia dell'impero della riforma. Con questa espressione l'autore intende una serie di discorsi normativi sulla religione, sorti nel tardo periodo coloniale (il cui inizio egli pone intorno al 1850), che legano la presenza inglese in territorio indiano all'arrivo della modernità e del progresso, al fine di sostenere il progetto imperiale britannico e l'esercizio dell'economia gestionale. Infatti, come abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo precedente, la storia dell'ascesa al potere della Compagnia delle Indie Orientali venne inquadrata non solo in termini di progresso tecnologico e miglioramento delle condizioni economiche, ma anche delle condizioni sociali e nella prospettiva di un futuro migliore, ovvero nei termini di un'economia provvidenziale. Ma questi discorsi di auto-affermazione dell'Occidente furono sostenuti anche dai fautori della nazione indiana. Infatti, quando iniziò a diffondersi l'idea di una nazione indipendente, verso la fine del diciannovesimo secolo, anch'essa si basava sui valori della riforma, del progresso e dell'emancipazione. Infatti, come sottolineato nel capitolo precedente, anche la componente nazionalista intuì l'importanza di far credere in un domani migliore per poter portare avanti l'esercizio dell'economia gestionale. Quindi, sia gli imperialisti che i nazionalisti riconobbero il valore prioritario dei discorsi riguardanti il progresso e la riforma (Hatcher 2020: 8). Seguendo Hatcher, cercheremo di capire cosa potremmo scoprire se tentassimo di sradicare Rāmmohan Roy dalle narrazioni tradizionali e dal ruolo che gli è stato chiesto di occupare come primo riformatore e padre dell'India moderna.

In questo capitolo, dunque, utilizzeremo il sistema di Agamben come strumento interpretativo, poiché esso ci offre la possibilità di cogliere il ruolo ricoperto da Rāmmohan Roy in quanto

dispensatore di speranza per un futuro migliore. Come avremo modo di approfondire nel corso del presente capitolo, il discorso provvidenziale di Rāmmohan Roy era legato alla glorificazione dei fasti di un regno passato, ovvero l'antico regno descritto nel *Vedānta*. Egli, attraverso la glorificazione di questo regno passato, sperava nel suo ritorno nel futuro dell'India in vista di un progresso per il paese. Infine, analizzeremo il modo in cui lo stesso Rāmmohan Roy venne ripreso dall'oblio, anni dopo la sua morte, in quanto la sua figura si rivelò utile a sostenere un nuovo tipo di economia e, dunque, al mantenimento del regno.

Nonostante l'intensa glorificazione di cui Rāmmohan Roy divenne oggetto a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento, sappiamo ben poco della sua vita fino al suo emergere come personalità eminente a Calcutta. La sua vita è celebrata attraverso racconti mitici, quasi mai avvalorati da fonti. Risulta quindi necessario demitizzare la sua figura e la sua vita per poterci avvicinare con spirito critico alle sue parole.

Ciò che sappiamo con maggiore certezza della vita di Rāmmohan riguarda soprattutto gli anni successivi al suo arrivo a Calcutta nel 1814, quando egli aveva già una quarantina d'anni. All'interno delle narrazioni standard sulla vita di Rāmmohan, il suo arrivo a Calcutta è spesso descritto come 'l'alba della modernità' in India. Per l'enfasi posta a questo periodo, si tende spesso a trascurare molti decenni di giovinezza e prima età adulta.

Roy nacque nel 1772, nel Bengala occidentale. In questo periodo la Compagnia delle Indie Orientali, ormai senza rivali sul territorio indiano, stava consolidando il proprio controllo sul Bengala; mentre l'impero Mughal era, *de facto*, ormai tramontato.

Durante la sua giovinezza, Rāmmohan visse in diverse città dell'entroterra, da Varanasi, Patna, Murshidabad e Rangpur (Hatcher 2020: 135). Questi luoghi, rappresentativi di ricche tradizioni intellettuali, raccontano di una costellazione di conoscenze che riguardano la cultura indiana e indo-islamica, la vita religiosa *hindū* e musulmana, i regimi politici dell'India settentrionale e le reti commerciali di tutto il nord della pianura gangetica. I primi resoconti biografici suggeriscono che fu l'influenza combinata della sua esposizione alla teologia islamica a Patna e alle dottrine del *Vedānta* a Varanasi a porre il giovane Rāmmohan in opposizione a tutte le forme di idolatria e politeismo (Hatcher 2020: 129).

Com'è noto, gli anni trascorsi nelle città dalla profonda tradizione islamica, gli permisero di avere padronanza del persiano e dell'arabo. La vicinanza alla cultura islamica gli venne anche dagli affari di famiglia. Infatti, pur essendo una famiglia di *brāhmana*, avevano da tempo oltrepassato i limiti della rigida ortodossia, come conseguenza dei loro affari con i musulmani (Halbfass 1990: 201). Nonostante questa conoscenza, solo la prima pubblicazione di Rāmmohan fu in persiano. Si tratta di un breve trattato dal titolo *Tuhfatu'l muwāhhidīn* (*Gift to the Deists*, databile tra il 1803 e il 1804).

In esso l'autore cerca di trovare l'idea dell'unico vero Dio in tutte le religioni, sebbene con vari gradi di chiarezza e oscuramento, un tema che rimarrà fondamentale anche nel suo pensiero successivo, seppur sviluppato a partire dai testi della tradizione *hindū* (Halbfass 1990: 202).

Negli anni successivi, alla sua conoscenza del persiano e del sanscrito, aggiunse una profonda conoscenza della lingua inglese. Ebbe modo di gestire le proprietà del padre, spostandosi frequentemente tra la casa di famiglia e luoghi come Calcutta e Burdwan. All'età di ventisette anni, grazie a questa eredità, Rāmmohan aveva acquisito una notevole ricchezza, tra cui una casa nell'area di Jorasanko a nord di Calcutta e due terreni vicino a Burdwan. Nel 1801 iniziò a lavorare per diversi agenti britannici in città; qui poté contare sulla sua conoscenza del persiano, ma anche sulle sue abilità in tema di contabilità e commercio (Hatcher 2020: 178). Era un uomo d'affari di successo e ben presto iniziò ad intensificare i suoi contatti con gli ufficiali inglesi, in particolare accettò di prestare servizio per la Compagnia delle Indie Orientali a Murshidabad. Nel periodo in cui visse in questa città incontrò John Digby, un funzionario britannico. In effetti questo non fu il loro primo incontro. Si conobbero a Calcutta quando Digby studiava presso il Fort William College e Rāmmohan era il suo insegnante di persiano. Sembra che la conoscenza del persiano di Digby non divenne mai abbastanza approfondita, così che, quando incontrò nuovamente Rāmmohan a Murshidabad, lo assunse come suo *munśī* personale (Hatcher 2020: 145). All'incirca per un decennio, Rāmmohan Roy prestò servizio come assistente di Digby ed ebbe modo di viaggiare con quest'ultimo in diverse altre città dell'entroterra del Bengala e del Bihar, prima di stabilirsi per diversi anni a Rangpur.

La narrazione standard tende a sorvolare sugli anni a Rangpur, concentrandosi esclusivamente sul suo arrivo a Calcutta. Ma, in effetti, gli anni prestati al servizio di Digby in questa città furono fondamentali, in quanto gli consentirono di entrare in contatto con le diverse personalità che si presentavano alla corte del funzionario inglese. Oltre ai membri della corte, ebbe modo di conoscere *sādhu*, *zamīndār* e molti funzionari delle compagnie britanniche. Conobbe anche la comunità locale di commercianti *Mārwarī* che si erano stabiliti a Rangpur, molti dei quali giainisti originari del Rajasthan. Ebbe così la possibilità di indagare i mondi del buddismo, del giainismo, dell'induismo e dell'islam praticati a livello interregionale (Hatcher 2020: 147). Grazie alle opportunità e alle conoscenze che riuscì ad intrattenere in questi luoghi, Rāmmohan poteva essere considerato un uomo importante, con ricchezza e influenza ancor prima del suo stabilirsi a Calcutta.

Dunque, diversamente da quanto siamo abituati a pensare, egli non apparve sulla scena intellettuale di Calcutta dal nulla ma aveva già acquisito una reputazione dignitosa e una ricchezza significativa. Senza contare che la sua famiglia aveva già legami ben consolidati con la città, nella quale Rāmmohan aveva cominciato a costruire delle proprietà già alla fine del XVIII secolo. Così, quando

finalmente scelse di stabilirsi a Calcutta, poté subito attingere a una serie di patrimoni familiari, professionali e politici; sapeva cosa era necessario per formare alleanze e contendere il potere all'interno di un dinamico spazio urbano (Hatcher 2020: 69). Lungi dall'essere una figura anonima per le strade di Calcutta, fin dagli inizi della sua carriera, Rāmmohan fu *ganamanya*, 'rispettato da coloro che lo circondavano' (Hatcher 2020: 179). Non fu quindi una 'rottura con il passato' o l' 'alba della modernità', ma l'ascesa sempre più eminente di Rāmmohan, che dedicò il suo tempo principalmente ad attività accademiche e giornalistiche. Queste sfociarono in diverse controversie con gli *hindū* ortodossi, i missionari cristiani e gli europei. In particolare, la sua campagna contro la pratica della *sātī* gli valse una vasta reputazione tra gli ufficiali inglesi. Agli occhi di quest'ultimi, egli appariva come una figura illuminata rispetto agli idolatri e superstiziosi appartenenti al restante panorama *hindū*. Si rivelò dunque un interlocutore vantaggioso per l'amministrazione inglese, oltre che una figura centrale nell'élite bengalese. Questo doppio ruolo gli permise di rivolgere il suo esercizio di economia provvidenziale ad entrambe le economie, inglese e bengalese. Ciò si rifletté anche nella scelta delle lingue in cui egli decise di esprimere il proprio pensiero.

Nonostante la sua profonda conoscenza della lingua sanscrita, Rāmmohan pose tra i suoi principali obiettivi la necessità di tradurre gli antichi testi della tradizione *hindū* nelle lingue moderne dell'India e in inglese. Lo stesso Rāmmohan mise in evidenza il fatto che non esistesse una traduzione di questi testi, così fondamentali per la comprensione di ciò che egli considerava il 'vero induismo', nelle lingue comprensibili ai più. Nel testo del 1817, dal titolo *A Defence of Hindoo Theism, in reply to the attack of an advocate for idolatry, at Madras*, l'autore afferma:

I must remark, however, that, there is no translation of the vedas into any of the modern languages of Hindoostan with which I am acquainted, and it is for that reason that I have translated into Bengali the vedanta, the Cenopanishad of the Sama veda, Ishopanishad of the Yojur veda, &c. with the contents of which none but the learned among my countrymen were at all acquainted. (Roy 1817: 7)

Dunque, considerata la necessità di aprire la lettura dei testi anche a coloro che non fossero a conoscenza del sanscrito, Rāmmohan decise di intraprendere un lavoro di traduzione. Egli considerava fondamentale sollevare il 'velo oscuro della lingua sanscrita' in modo che il significato dei testi più importanti potesse essere messo a disposizione delle masse *hindū*, grazie alle traduzioni nelle moderne lingue indiane, e degli europei, grazie alle traduzioni in inglese (Halbfass 1990: 204). Inoltre utilizzò la lingua inglese per dimostrare agli 'amici europei' che le pratiche superstiziose, l'idolatria e il politeismo non hanno nulla a che fare con il puro spirito delle *Upaniṣad*:

The present is an endeavor to render an abridgment of the Vedanta into English, by which I expect to prove to my European friends, that the superstitious practices, which deform the

Hindoo religion, have nothing to do with the pure spirit of its dictates. (Roy 1982: 4)

E ancora nell'opera *Translation of an Abridgment of the Vedant, or Resolution of All the Veds; the Most Celebrated and Revered Work of Brahminical Theology; Establishing the Unity and the Sole Omnipotence of the Supreme Being, and that He Alone is the Object of Worship* del 1817:

This work he termed The Vedant, which, compounded of two Suugscrit words, signifies The resolution of all the Veds. It has continued to be most highly revered by all the Hindoos; and in place of the more diffuse arguments of the Veds, is always referred to as equal authority. But, from its being concealed within the dark curtain of the Sungscrit language, and the Brahmins permitting themselves alone to interpret, or even to touch any book of the kind, the Vedant, although perpetually quoted, is little known to the public: and the practice of few Hindoos indeed bears the least accordance with its precepts. (Roy 1817: vii- viii)

Come sottolinea Halbfass, il multilinguismo di Rāmmohan in quanto tale è notevole, soprattutto per la funzione peculiare che esso svolse (Halbfass 1990: 203). Per Rāmmohan, l'inglese, la lingua 'straniera', non era solo un mezzo per comunicare con una cultura straniera, ma fungeva anche da mezzo attraverso il quale articolare l'auto-comprensione e reinterpretazione della propria tradizione. Inoltre, egli utilizzò l'inglese e il bengalese non solo come veicoli di traduzione, ma anche come dispositivi per applicare e attualizzare la tradizione indiana classica e per aprirla al presente (Halbfass 1990: 204). Ma la scelta della lingua di cui avvalersi per i diversi testi che egli compose non fu neutra, aveva precise implicazioni dottrinali. I testi in inglese o bengalese non veicolavano un messaggio identico, bensì differivano in base al pubblico che ne avrebbe fruito, con specifiche funzioni e significati strategici e pedagogici (Halbfass 1990: 207). Nelle opere inglesi hanno un ruolo fondamentale i concetti di 'ragione' e 'buon senso', così come sviluppati nella tradizione filosofica europea del XVIII secolo. Mentre nelle opere bengalesi hanno maggiore rilievo le dottrine peculiari dell'India, come la reincarnazione e i concetti sanscriti di *yukti* e *śāstra*, usati per indicare la tensione tra 'ragione' e 'tradizione autorevole' (Halbfass 1990: 207). Dunque Roy scelse intenzionalmente il messaggio da destinare in base agli interlocutori che, di volta in volta, aveva di fronte. Il suo discorso di economia provvidenziale si rivolse, quindi, a due economie distinte che avevano bisogno di un linguaggio diverso per risultare efficaci. Da un lato, egli considerava di primaria importanza rivelare ai suoi contemporanei i fasti dell'antico regno vedico, nella speranza che esso potesse tornare in essere nel futuro dell'India. Dall'altro lato, Roy cercò un dialogo con gli inglesi con l'intento di dimostrare loro che l'idolatria e la superstizione non appartenevano a quella che lui considerava l'antica tradizione *hindū*, bensì erano il frutto della corruzione contemporanea. Ciò che è comune sia alle opere in inglese che a quelle in bengalese è il fatto che esse mettano in relazione i contenuti e lo studio delle *Upaniṣad* con questioni pratiche e terrene, in particolare con obiettivi sociali, e non solo alla meta della liberazione (Halbfass 1990: 209). L'idea alla base del

pensiero di Rāmmohan Roy era che la verità assoluta possa essere messa a disposizione di tutti e che l'istruzione di massa e il progresso sociale siano fondamentali per un ritorno all'‘induismo’ puro come religione monoteistica. Queste considerazioni lo portarono ad esprimersi con enfasi a favore dell'introduzione del sistema di istruzione inglese e contro l'espansione del sistema tradizionale di istruzione sanscrita. Vediamo ancora una volta il ruolo svolto da Roy in quanto dispensatore di speranza per un futuro migliore, che egli riteneva potesse essere raggiunto solo attraverso un miglioramento delle condizioni sociali, negli stessi termini in cui lo avevano inteso gli inglesi.

Rāmmohan, per portare avanti questo suo progetto di progresso sociale, fondò nel 1828 una società per la discussione religiosa: il Brāhmo Samāj, la società dei credenti nell'unico vero Dio. All'interno del discorso della riforma, la costituzione di questa associazione avrebbe inaugurato l'era del moderno comportamento associativo e, più sostanzialmente, della riforma religiosa e sociale (Hatcher 2020: 17). Grazie al suo sostegno ai valori liberali come la ragione, la libertà e la dignità umana, il Brāhmo Samāj ebbe un posto d'onore nella narrazione del risveglio dell'India verso la modernità (Hatcher 2020: 7). Ma se ci si allontana da questa prospettiva della religione riformata, è possibile notare come la lettura del *Vedānta* offerta da Rāmmohan rispondesse da un lato alle esigenze spirituali dei suoi contemporanei e, dall'altro, alle critiche mosse dagli europei all'idolatria *hindū*. Anche il fondamento teologico su cui Rāmmohan basò il suo *samāj* aveva, dunque, lo scopo ben preciso di rivolgersi ad entrambe le economie provvidenziali.

Proprio a partire dal lavoro di Rāmmohan nei primi decenni dell'Ottocento, il *Vedānta* ha acquisito un ruolo sempre più centrale nelle costruzioni moderne dell'‘induismo’, divenendo il nucleo essenziale di quest'ultimo. In effetti, il progetto di Rāmmohan Roy era ambizioso: egli voleva riorganizzare il *Vedānta*, al fine di adattarlo ai bisogni spirituali della sua generazione nel Bengala (Hatcher 2007: 303). Innanzitutto, egli promosse una religione monoteista, la quale avrebbe dovuto ripristinare la base razionale e morale dell'‘induismo’. Rimuovendo le superstizioni, l'idolatria e l'adorazione delle immagini, egli vedeva la possibilità di riportare l'‘induismo’ alla sua purezza originale. Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, per riuscire nel suo scopo, tradusse le antiche *Upaniṣad*, sia in bengalese che in inglese. Inoltre, discusse pubblicamente quelle che per lui erano le ‘verità’ dell'‘induismo’ con una varietà di interlocutori, sia *hindū* che cristiani. Fu solo attraverso questo programma di traduzione, pubblicazione e dibattito pubblico che Rāmmohan riuscì ad integrare le antiche *Upaniṣad*, che egli considerava il nucleo autentico dell'‘induismo’, con una prospettiva di razionalità illuminista (Hatcher 2008: 4). Rintracciando il nucleo centrale dell'‘induismo’ nelle antiche *Upaniṣad*, Rāmmohan cercò di fornire una logica ermeneutica per il suo totale rifiuto dell'idolatria e del politeismo. Secondo l'autore, queste sarebbero state successive

corruzioni della saggezza originale delle *Upaniṣad*. Rāmmohan era un deista, perciò rifiutava sia la narrativa cristiana dell'incarnazione e la teologia della Trinità, sia le dottrine delle discendenze divine (*avatāra*) come si trovano nella mitologia di *Viṣṇu* o nei rituali di adorazione delle immagini (*pūjā*), così importanti nella vita religiosa degli *hindū* bengalesi, sia che essi fossero devoti di *Kṛṣṇa*, *Rāma*, *Durgā* o *Kālī* (Hatcher 2008: 24). Questa aperta contestazione alla pratica *hindū* e alle affermazioni del cristianesimo trinitario avrebbero potuto costargli l'accusa di blasfemia, pertanto egli cercò sempre di fare ricorso alle antiche scritture, di cui era un profondo conoscitore, come scudo da tali accuse.

Fu dunque questo il fondamento teologico e morale su cui Rāmmohan fondò il suo *samāj*: la fede in un solo Dio e il senso del dovere verso i propri simili. Questi erano anche i criteri essenziali per giudicare la verità di qualsiasi religione. Lungi dalla rinuncia, dall'adorazione al tempio, dalle immagini, dai miti e dai rituali, tutto ciò che era richiesto per la vera adorazione era la conoscenza del Signore Supremo e la benevolenza reciproca (Hatcher 2007: 25).

Due anni dopo la fondazione del Brāhmo Samāj, Rāmmohan Roy partì per l'Inghilterra. Lì ebbe modo di incontrare spiriti affini principalmente tra gli Unitari. In effetti, il suo messaggio venne accolto con grande entusiasmo tra quest'ultimi, che vedevano in lui non solo un compagno di fede nell'unità della divinità, ma anche un razionalista impegnato. La sua visita e il lavoro in Inghilterra furono interrotti dalla sua prematura morte nel 1833, quando si trovava a Bristol (Hatcher 2007: 26).

Dopo la partenza e la successiva morte di Rāmmohan, l'energia e le attività del Brāhmo Samāj furono gravemente indebolite. La sua visione e il suo movimento sembrarono destinati a svanire ben presto dalla memoria collettiva (Hatcher 2007: 26). Nonostante l'enorme influenza che Rāmmohan ebbe fin dal suo arrivo a Calcutta, dopo la morte, le sue idee non sembrarono più avere una presa così forte sulla società. Come evidenzia Hatcher, la società di Calcutta negli anni '30 dell'Ottocento era segnata da profonde fratture tra le diverse ideologie concorrenti, sia religiose che sociali (Hatcher 2007: 27). È ad esse che dobbiamo guardare per tentare di capire il motivo del rapido declino del Brāhmo Samāj dopo la morte del suo fondatore.

Le sfide principali all'ideologia Brāhmo provenivano da tre fronti. La prima era la gioventù *hindū* educata secondo il sistema inglese. Questi studenti, profondamente razionalisti, criticarono duramente il movimento di Rāmmohan in quanto vedevano in esso solo un'altra forma di religione settaria. Oltre alla sfida del *Young Bengal*, la riforma Brāhmo ha dovuto affrontare la resistenza degli *hindū* bengalesi meno progressisti, che, nel 1830, si riunirono nella Dharma Sabhā, in opposizione alla campagna di Rāmmohan contro la *satī*. Inoltre essi si opposero alla critica dell'idolatria di Rāmmohan e al suo esplicito rifiuto dei miti e delle cerimonie associate

all'‘induismo’ dei *Purāṇa*. Infine il movimento Brāhmo dovette rispondere alle critiche mosse dai missionari cristiani. Quest'ultimi, che inizialmente videro in Rāmmohan un alleato contro l'idolatria, capirono ben presto che il Brāhmo Samāj stava fornendo agli *hindū* un modo per essere teisti senza convertirsi al cristianesimo. In risposta, i missionari cristiani combatterono aspramente non solo ciò che per essi era superstizione e idolatria, ma anche le idee Brāhmo basate sul *Vedānta*. In questa atmosfera di vigoroso dibattito pubblico, la perdita di una figura dinamica e carismatica come Rāmmohan Roy costò cara alla vita del movimento.

Ma, come abbiamo avuto modo di sottolineare nel capitolo precedente, i mutamenti storici hanno un ruolo fondamentale nella costruzione del discorso provvidenziale: il rapporto tra provvidenza e gestione è consistente. Il negoziato continuo tra provvidenza ed economia gestionale permise a Rāmmohan e al suo discorso provvidenziale di non cadere mai definitivamente nell'oblio. Infatti, la sua figura venne ricordata a più riprese fino al 1933, anno della definitiva cristallizzazione del suo status di principale riformatore religioso e primo padre della nazione indiana moderna. Ma questa etichetta iniziò a svilupparsi già negli anni Trenta dell'Ottocento (Hatcher 2020: 175-176).

Innanzitutto i mezzi per salvare il Brāhmo Samāj non furono trovati né reclutando in modo aggressivo nuovi membri né attraverso una più attiva difesa del *samāj* sulla carta stampata, ma attraverso la creazione di una nuova associazione (Hatcher 2006: 66). Quest'ultima, la Tattvabodhinī Sabhā ('Società per la Propagazione della Verità'), venne fondata nel 1839, sotto la guida di uno degli allievi di Rāmmohan, Debendranāth Tagore. La creazione della Tattvabodhinī Sabhā divenne un momento determinante nella storia del Brāhmo, un momento singolare che avrebbe avuto enormi conseguenze per la formazione della moderna cultura bengalese (Hatcher 2007: 30), ma anche per la futura gloria di Rāmmohan come padre dell'India moderna. La Tattvabodhinī Sabhā sarebbe diventata un importante canale attraverso il quale nuove idee di religione, società, etica e scienza avrebbero cominciato a circolare tra l'élite istruita di Calcutta e il resto del Bengala (Hatcher 2007: 3). L'obiettivo principale della *sabhā* era quello di educare il pubblico colto bengalese riguardo alla religione che i suoi membri chiamavano *Vedānta*, custodita nelle *Upaniṣad* (Hatcher 2007: 4). Il suo fondatore, Debendranāth Tagore, era il figlio maggiore dell'influente imprenditore Dwarkanāth Tagore, patriarca della famiglia Tagore di Jorasanko nel nord di Calcutta. Dwarkanāth viene spesso considerato il primo imprenditore indiano in stile moderno (Kopf 1979: 162). Allo stesso tempo, era un grande amico e protettore di Rāmmohan. Egli fu tra i principali amministratori del Brāhmo Samāj e continuò a presenziare alle riunioni anche dopo la morte di Rāmmohan. In effetti, fu Dwarkanāth a pagare i conti del *samāj* dopo la morte del suo fondatore (Hatcher 2006: 67).

Quindi Debendranāth venne esposto al pensiero e alle idee di Rāmmohan fin dalla giovinezza e

anche l'affinità tra il messaggio teologico di quest'ultimo e la visione spirituale della Tattvabodhinī Sabhā è evidente. Il fulcro della vita religiosa secondo la *sabhā* non era dato né dalla riflessione filosofica né dall'assorbimento meditativo, piuttosto è uno sforzo morale: fare uno sforzo diligente e attento per controllare le proprie passioni in modo da vivere secondo le leggi della creazione di Dio. Risuona chiaramente il debito dovuto alle idee Rāmmohan.

La tensione tra il desiderio mondano e l'aspirazione spirituale caratterizzava la fede 'borghese' della Tattvabodhinī Sabhā (Hatcher 2007: 41). In effetti la prima articolazione della Tattvabodhinī del *Vedānta* funzionava in tandem con l'identità e gli interessi di un particolare gruppo sociale nato nel Bengala durante il primo periodo coloniale, ovvero i *bhadralok*, uomini appartenenti all'élite bengalese, come i Tagore. Questi uomini condividevano una serie di valori riguardanti il modo corretto di armonizzare la vita spirituale con il desiderio di successo nell'ambiente coloniale urbano. Gli anni '30 dell'Ottocento furono un periodo di ottimismo per l'élite *hindū* bengalese, che riuscì a farsi strada in un'ampia varietà di ruoli pubblici e privati di successo. La Tattvabodhinī Sabhā fornì un contesto in cui un gruppo emergente di giovani uomini poteva condividere sia il proprio impegno per una vita morale e spirituale sia la propria convinzione che la religione fosse il miglior sostegno per il successo nel mondo (Hatcher 2007: 53).

Negli anni immediatamente successivi alla creazione della Tattvabodhinī Sabhā, Debendranāth capì che la sua *sabhā* e il Brāhmo Samāj potevano sostenersi a vicenda. Per questo motivo, nel 1843, Debendranāth decise di sottoporsi all'iniziazione formale al Brāhmo Samāj. Ciò non pose fine al suo coinvolgimento nella Tattvabodhinī Sabhā; semmai, ai suoi occhi, segnava il compimento della sua ricerca spirituale (Hatcher 2007: 39). Da quel momento in poi, le sue energie furono applicate per favorire la crescita sia della Tattvabodhinī Sabhā che del Brāhmo Samāj. Innanzitutto, il compito principale fu quello di articolare il significato, i principi fondanti e le fonti scritturali del Brāhmo Samāj, e questo favorì una rinascita del movimento. Divenne quindi indispensabile invocare la vita e le opere di Rāmmohan. Allo stesso modo, divenne essenziale collegare quest'ultimo alla storia della Tattvabodhinī Sabhā. Queste iniziative portarono Rāmmohan a raggiungere lo status di 'fondatore', non solo del Brāhmo Samāj ma anche, in un senso secondario, della Tattvabodhinī Sabhā (Hatcher 2007: 40). Fu riportando alla luce il pensiero di Rāmmohan ed elevandolo retroattivamente come proprio 'fondatore' che la *sabhā* poté garantire a sé stessa un'identità duratura come organizzazione religiosa (Hatcher 2007: 49). La rinascita delle fortune del Brāhmo Samāj, e la sua vera costituzione come ente religioso, avvenne solo quando i membri della Tattvabodhinī Sabhā rievocarono l'unico uomo a cui essi potevano far risalire la loro visione, ovvero Rāmmohan (Hatcher 2006: 69). Raggruppandosi intorno alla figura di 'padre', una figura fondatrice, i membri di tale associazione confermarono il loro comune senso di identità e memoria.

Finora la Tattvabodhinī Sabhā aveva definito il suo obiettivo come la propagazione della vera religione insegnata dal *Vedānta* (*vedānta pratipādyā satyadharmā*). Alla riunione del maggio 1847 fu deciso di sostituire formalmente questo linguaggio con la rubrica esplicita del *brāhmadharma*: da quel momento in poi la *sabhā* avrebbe propagato la religione Brāhmo di Rāmmohan e riportato alla luce i suoi scritti (Hatcher 2006: 74). La Tattvabodhinī Sabhā reincorporò Rāmmohan nella propria storia. Chiaramente, in questo caso l'attività di ricordare non è una questione di rievocazione, ma una selezione e riorganizzazione delle tradizioni che riesca a plasmare un senso di continuità tra il presente e il passato.

Nel 1843 vi fu un ulteriore sviluppo che garantì una rivitalizzazione del Brāhmo Samāj. La Tattvabodhinī Sabhā lanciò il proprio periodico, la *Tattvabodhinī Patrikā*. Il suo scopo iniziale era di propagare il *Vedānta*. Ma, successivamente agli sforzi di Debendranāth, si impegnò a ripubblicare gli scritti di Rāmmohan Roy, che dopo la sua morte erano caduti nell'oblio. A questo punto, Debendranāth era arrivato a vedere il pensiero Brāhmo come *dharma*, un codice, una religione, uno stile di vita. E, come suggerisce l'esplicito impegno a ripubblicare le opere di Rāmmohan, questo *dharma* venne chiaramente ricondotto agli ideali della figura fondante di Rāmmohan.

Anni dopo, nel 1864, Debendranāth pronunciò un discorso in cui ebbe modo di tracciare la storia del Brāhmo Samāj (Hatcher 2006: 74). In quel discorso, egli identificò chiaramente Rāmmohan come il fondatore del movimento di riforma. Debendranāth creò un mito destinato a divenire parte della narrazione standard della storia dell'India, raffigurando Rāmmohan che appare nel mezzo dell'oscurità e del letargo per piantare i semi del culto monoteista. In questa evocazione di Rāmmohan come pioniere e fondatore, Debendranāth offrì al Brāhmo Samāj una rappresentazione di sé stesso come un lignaggio di credenze, basato sulla figura di un fondatore, la cui memoria ora serviva a unirli come associazione religiosa (Hatcher 2006: 74).

Fu quindi Debendranāth Tagore il primo a presentare Rāmmohan Roy come 'riformatore', seguendo gli ideali di miglioramento sociale imposti dalla narrazione inglese. Ma, se consideriamo le effettive parole di Roy, di cui Debendranāth fu un profondo conoscitore, scopriremo che egli non si definì mai un riformatore e, anzi, sostenne esattamente il contrario. Nell'opera *A Defence of Hindoo Theism, in reply to the attack of an advocate for idolatry, at Madras*, del 1817, Roy scrisse esplicitamente al riguardo:

In none of my writings, nor in any verbal discussion, have I ever pretended to reform or to discover the doctrines of the unity of God, nor have I ever assumed the title of reformer or discoverer; so far from such an assumption, I have urged in every work that I have hitherto published, that the doctrines of the unity of God are real Hindooism, as that religion was practised by our ancestors, and as it is well-known even at the present age to many earned

Brahmans: I beg to repeat a few of the passages to which I allude. (Roy 1817: 3)

E ancora:

Many learned Brahmans are perfectly aware of the absurdity of idol-worship, and are well informed of the nature of the “pure mode of divine worship.” A reconsideration of these passages will, I hope, convince the learned gentleman, that I never advanced any claim to the title either of a reformer or of a discoverer of the doctrines of the unity of the Godhead. (Roy 1817: 5)

Nonostante la volontà di Debendranāth di riportare alla luce i testi del fondatore del Brāhmo Samāj, egli sembra fare un uso politico della memoria di Roy. Del resto, la figura che avrebbe dovuto rappresentare sia il Brāhmo Samāj sia la Tattvabodhinī Sabhā, non poteva che essere una figura di spicco, capace di rappresentare l'élite bengalese, i suoi ideali e il suo desiderio di miglioramento sociale.

Fu, quindi, tra la fine degli anni '30 e l'inizio degli anni '40 dell'Ottocento che possiamo individuare quei primi sviluppi che avrebbero contribuito alla fusione degli ideali Brāhmo con l'identità bengalese. Questi ideali divennero da quel momento in avanti il segno distintivo della moderna società bengalese. Ed è davvero solo in questo momento che Rāmmohan viene per la prima volta inquadrato come il fondatore di un movimento di riforma.

Finora abbiamo avuto modo di indagare il ruolo di Rāmmohan in quanto ‘riformatore religioso’ all'interno del contesto bengalese. In effetti, egli stesso pensava al ritorno dell'antico regno descritto nel *Vedānta* e nelle *Upaniṣad* nel futuro del Bengala, non dell'India intera. Ma, come abbiamo appreso all'inizio del presente capitolo, la sua figura viene oggi celebrata in quanto padre dell'India moderna. Furono dunque solo i suoi interpreti successivi ad ampliare il discorso di Roy all'India, obliando la gloria del Bengala a favore della gloria dell'India. Questo uso strumentale della figura e delle parole di Rāmmohan Roy può essere spiegato alla luce dei cambiamenti storici che caratterizzarono l'India a partire dagli anni Venti del Novecento. Infatti, in questo periodo, l'economia gestionale inglese aveva perso la sua forza e si era avviata già da tempo verso un inesorabile declino; allo stesso tempo, stavano nascendo movimenti il cui scopo era la conquista dell'indipendenza dell'India. Parallelamente, nel tentare di raggiungere questo obiettivo, si tentò di costruire una storia ‘gloriosa’ del paese, incentrata su quei personaggi che avrebbero potuto conferire maggiore prestigio al passato dell'India. Tra questi venne recuperato anche Roy, seppur il suo pensiero sia stato obliato da quei tratti troppo legati alla glorificazione del Bengala.

Come detto precedentemente, la definitiva cristallizzazione dello status di Rāmmohan Roy come padre dell'India moderna avvenne nel 1933, con la celebrazione del centenario della sua morte. Durante le celebrazioni, il poeta Rabīndranāth Tagore ricoprì il ruolo di Presidente della Riunione

Preliminare del Centenario di Rāmmohan Roy, tenutasi presso la Camera del Senato a Calcutta, il 18 febbraio 1933. In questa occasione il poeta pronunciò un discorso dal titolo *Rāmmohan Roy, the path maker and luminous star in our hour of decadence*, in cui possiamo ravvisare tutti quei *tòpoi* che diverranno parte della narrazione sulla vita e l'operato di Rāmmohan. Riportiamo di seguito alcune delle parti salienti di questo discorso:

Rammohun Roy inaugurated the Modern Age in India. He was born at a time when our country having lost its link with the inmost truths of its being, struggled under a crushing load of unreason, in abject slavery to circumstance. [...] In this dark gloom of India's degeneration Rammohun rose up, a luminous star in the firmament of India's history, with prophetic purity of vision and unconquerable heroism of soul. He shed radiance all over the land; he rescued us from the penury of self-oblivion. Through the dynamic power of his personality, his uncompromising freedom of the spirit, he vitalized our national being with the urgency of creative endeavour, and launched it into the arduous adventure of realisation. He is the great path-maker of this century who has removed ponderous obstacles that impede our progress at every step, initiated us into the present Era of world-wide co-operation of humanity.

Rammohun belongs to the lineage of India's great seers, who age after age have appeared in the arena of our history with the message of Eternal Man. India's special genius has been to acknowledge the divine in human affairs, to offer hospitality to all that is imperishable in human civilization, regardless of racial and national divergence. From the early dawn of our history it has been India's privilege and also its problem, as a host, to harmonise the diverse elements of humanity which have inevitably been brought to our midst, to synthesize contrasting cultures in the light of a comprehensive ideal.

[...] Rammohun's predecessors, Kabir, Nanak, Dadu and innumerable saints and seers of medieval India, carried on much farther India's great attempt to evolve a human adjustment of peoples and races; they broke through barriers of social and religious exclusiveness and brought together India's different communities on the genuine basis of spiritual reality. Now that our out-worn social usages are yielding rapidly to the stress of an urgent call of unity, when rigid enclosures of caste and creed can no more obstruct the freedom of our fellowship, when India's spiritual need of faith and concord between her different peoples has become imperative and seems to have aroused a new stir of consciousness throughout the land, we must not forget that this emancipation of our manhood has been made possible by the indomitable personality of the great Unifier, Rammohun Roy. He paved the path for this reassertion of India's inmost truth of being, her belief in the equality of man in the love of the Supreme Person, whoever dwells in the hearts of all men and unites us in the bond of welfare.

Rammohun was the only person in his time, in the whole world of man, to realise completely the significance of the Modern Age. He knew that the ideal of human civilization does not lie in the isolation of independence, but in the brotherhood of interdependence of individuals as well as of nations in all spheres of thought and activity. [...] inspiringly he devoted himself to the task of rescuing from the debris of India's decadence the true products of its civilization, and to make our people build on them as the basis, the superstructure of an international culture. Deeply versed in Sanscrit, he reviewed classical studies and while he imbued the Bengali literature and language with the rich atmosphere of our classical period, he opened its doors wide to the Spirit of the Age, offering access to new words from other languages, and to new ideas. To every sphere of our national existence he brought the sagacity of a comprehensive vision, the spirit of self-manifestation of the unique in the light of the universal.

Let me hope that in celebrating his Centenary we shall take upon ourselves the task of revealing to our own and contemporaneous civilizations the multi-sided and perfectly balanced

personality of this great man. We in this country, however, owe a special responsibility, not only of bringing to light his varied contributions to the Modern Age, but of proving our right of kinship with him by justifying his life, by maintaining in every realm of our national existence the high standard of truth which he set before us. Great men have been claimed by humanity by its persecution of them and wilful neglect. We evade our responsibility for those who are immeasurably superior to us by repudiating them. Rammohun suffered martyrdom in his time and paid the price of his greatness. But out of sufferings his power of transmuting them to carry on further beneficent activities for the good of humanity, the Modern Age has gained an undying urge of life. If we fail him again in this day of our nation building, if we do not observe perfect equity of human relationship offering uncompromising fight to all forms and conventions, however ancient they may be in usage which separate man and man, we shall be pitiful in our failure, and shamed for ever in the history of man. Our futility will be in the measure of the greatness of Rammohun Roy⁶.

Rabīndranāth Tagore arrivò al punto di descrivere Rāmmohan quasi come un dio, disceso in missione in quella cieca oscurità che era l'India, per far rivivere un paese che era quasi morto.

Tagore, già vincitore del Premio Nobel per la letteratura nel 1913, rappresenta quelle figure che potremmo definire come cooperatori dell'esperienza coloniale: mediatori dell'identità degli oppressi e dell'identità dell'oppressore. Proprio come Rāmmohan Roy, Tagore era rappresentante di una classe intellettuale, cresciuta secondo il sistema educativo inglese, che aveva il compito di mediare tra i pochi dominatori inglesi e la massa della popolazione indiana, seguendo le direttive politiche inglesi. E, proprio come Roy, anche Tagore fece ciò attraverso un discorso provvidenziale, al fine di sostenere l'economia gestionale che egli sperava potesse esservi nel futuro dell'India. Rabīndranāth Tagore glorifica Rāmmohan Roy in quanto vede in lui un patriarca della nazione indiana, capace di unificare le diverse comunità dell'India sulla base autentica della realtà spirituale. La preoccupazione principale di Tagore, infatti, fu la costruzione di un senso di unità tra le diverse comunità che vivevano nel paese e tentò di raggiungere questo obiettivo costruendo un senso di unità nazionale, basato su quei personaggi che, almeno a suo avviso, avevano reso grande l'India nel passato e attorno ai quali vi potesse essere un consenso generale. Solo ricordando questi personaggi il paese sarebbe riuscito a costruire la sua grandezza futura. Sia Tagore che Roy stavano sostenendo un discorso provvidenziale che avrebbe dovuto garantire un progresso nel futuro dell'India per Tagore e del Bengala per Roy. Quindi, l'attività di ricordare e glorificare Rāmmohan, sia da parte di Debendranāth prima che di Rabīndranāth poi, risponde alla necessità di incorporare una grande figura, considerata come rappresentante di ideali illuministi e progressisti, nella propria storia. Ricordare Rāmmohan risponde quindi ad un bisogno di identità: «Il gruppo crea una memoria comune che ancora nel passato l'immagine collettiva di sé e rende possibile un orientamento per il futuro» (Assmann 2019: 51).

⁶ L'intero discorso è disponibile nel sito ufficiale del Brāhmo Samāj:

A dimostrazione del rapporto consistente che esiste tra economia provvidenziale, economia gestionale, gloria e regno, lo status di Rāmmohan Roy come padre dell'India moderna e primo grande riformatore è celebrato ancor oggi. La sua attività di far credere alle masse indiane nella possibilità di un futuro migliore, richiamando l'antico regno del *Vedānta*, gli ha permesso di entrare a far parte della memoria collettiva. L'enfasi che egli pose sul glorioso passato dell'India, prendendo dunque le distanze dall'economia gestionale inglese a lui contemporanea, gli ha permesso di divenire l'idealtipo del padre dell'India moderna. Come abbiamo avuto modo di sottolineare, durante gli anni in cui visse Rāmmohan il dominio britannico non era ancora saldo in India. La Compagnia delle Indie Orientali era riuscita a sbaragliare le compagnie europee rivali e l'impero Mughal era ormai sconfitto, ma nessuno poteva ancora immaginare che dal 1858 l'India sarebbe entrata a far parte dei domini della Corona. Per questo motivo, Roy non prevede nel futuro dell'India un regno britannico e preferì glorificare i fasti di un regno passato.

Il capitolo successivo dimostrerà, attraverso un catalogo visuale, come questa glorificazione della figura di Roy come primo grande riformatore dell'India moderna rimanga salda ancor oggi.

Come sottolineato nel primo capitolo, gli elementi materiali ricoprono un ruolo fondamentale nella costruzione del canone ufficiale che andrà a formare la memoria culturale di un gruppo. Questi oggetti divengono veri e propri luoghi per la produzione e l'espressione delle identità nazionali. Infatti, lo studio delle immagini consente di tracciare l'ascesa e la caduta della gloria affidata a quelle icone di identità considerate particolarmente rilevanti per la costruzione dell'identità nazionale.

Tra gli oggetti culturali non rientrano solo monumenti e statue, ma anche francobolli, monete e stampe. Quando parliamo di oggetti culturali, quindi, ci riferiamo non solo all'arte visiva in senso stretto, ma a un'infinita varietà di forme visive che sono emblematiche della vita culturale delle diverse comunità politiche in tutto il mondo. Per questo motivo, il catalogo visuale del prossimo capitolo presenta una serie di statue, site sia in Inghilterra sia a Calcutta, ma anche il francobollo commemorativo, stampato dall'India Security Press e rilasciato il 27 settembre 1964, anniversario della morte di Rāmmohan Roy.

3.1 Tributi visuali alla gloria dei glorificatori: Rāmmohan Roy

Come abbiamo visto in chiusura del precedente capitolo, tra le diverse forme di arte visuale utilizzate per veicolare la glorificazione di Rāmmohan Roy venne emesso un francobollo commemorativo (Figura 1). Il 27 settembre 1964, il governo indiano decise di rilasciare, tramite l'India Security Press, questo francobollo. Esso rientra nella categoria dei francobolli commemorativi dedicati a personalità eminenti. Nella descrizione troviamo la dicitura 'riformatore sociale', a testimonianza di come la glorificazione di Rāmmohan Roy in quanto primo grande riformatore dell'India moderna rimanga stabile ancor oggi.

Insieme al francobollo, venne rilasciata anche la busta di emissione (Figura 2), emessa il primo giorno in cui venne autorizzato l'uso e la circolazione del francobollo all'interno del paese.



Figura 1. Francobollo commemorativo Raja Rāmmohan Roy. 1964.



Figura 2. Raja Rāmmohan Roy First Day Cover. 1964.

Rāmmohan Roy morì a Bristol nel 1833. Un decennio più tardi, venne costruita nel cimitero storico della città, chiamato Arnos Vale, la tomba commemorativa. Essa riprende la struttura di un *chattrī* (Figura 3). Venne finanziata dall'amico e allievo Dwarkanāth Tagore. Questo monumento è stato a lungo un luogo di pellegrinaggio per molti, tra cui bengalesi, indiani, unitari e altri.⁷



Figura 3. Tomba di Rāmmohan Roy nel cimitero di Arnos Vale (Ceremonial Way), Bristol (1843).

Ancor oggi nella città di Bristol, nel mese di settembre, si tiene la commemorazione annuale della morte di Roy, presso il cimitero in cui è sepolto. La tomba è stata recentemente restaurata nel 2008 a seguito di una donazione di oltre £ 50.000 da parte di Aditya Poddar, uomo d'affari di Calcutta⁸.

⁷ <https://arnosvale.org.uk/rajah-rammohun-roy/> [data di consultazione: 21/10/2021]

⁸ <https://www.bbc.com/news/uk-england-bristol-19773060> [data di consultazione: 21/10/2021]

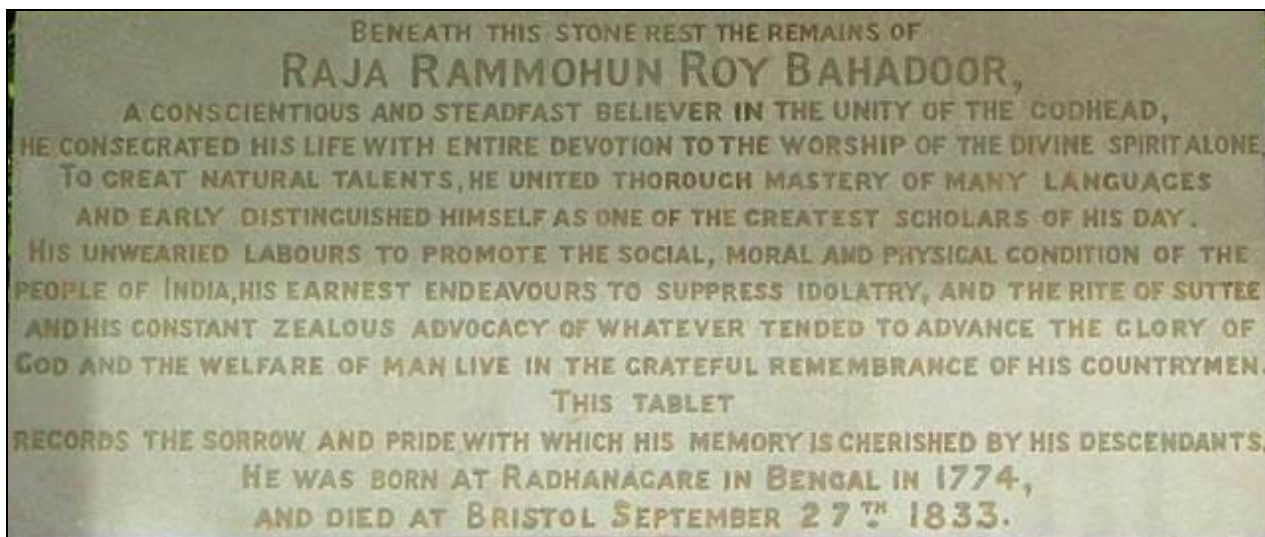


Figura 4. Dettaglio epitaffio della tomba di Rāmmohan Roy presso il cimitero di Arnos Vale di Bristol.⁹

Nel 2013, durante le celebrazioni per la commemorazione dei centottanta anni dalla morte di Rāmmohan Roy, tenutasi presso Arnos Vale, è stato svelato un busto in avorio precedentemente sconosciuto. Descrivendo il busto (Figura 5), lo storico dell'arte David Wilson Sunday ha affermato che è stato realizzato nel 1832, dal noto intagliatore inglese di avorio del XIX secolo, Benjamin Cheverton¹⁰. Il busto è rialzato su una piattaforma in marmo. L'avorio, comprensivo della base, ha un'altezza di diciotto centimetri. È considerata la migliore e più accurata rappresentazione tridimensionale di Rāmmohan Roy.

Carla Contractor, la curatrice del cimitero che organizza la cerimonia di commemorazione di Roy dagli anni '80, ha affermato che «Il busto in avorio è stato il protagonista dell'evento annuale tenutosi in memoria del Raja [...] Mentre la statua principale in marmo dello scultore George Clarke è andata perduta, questa è una copia fedele in miniatura creata da Benjamin Cheverton utilizzando un pantografo. Si tratta di una scoperta incredibile.»¹¹

⁹ <https://arnosvale.org.uk/rajah-rammohun-roy/> [data di consultazione: 21/10/2021]

¹⁰ <https://www.newindianexpress.com/world/2013/sep/24/Rare-bust-of-Rammohun-Roy-unveiled-in-Britain-521107.html> [data di consultazione: 21/10/2021]

¹¹ https://www.business-standard.com/article/pti-stories/rare-ivory-bust-of-rajah-rammohun-roy-unveiled-in-uk-113092300915_1.html [data di consultazione: 21/10/2021]

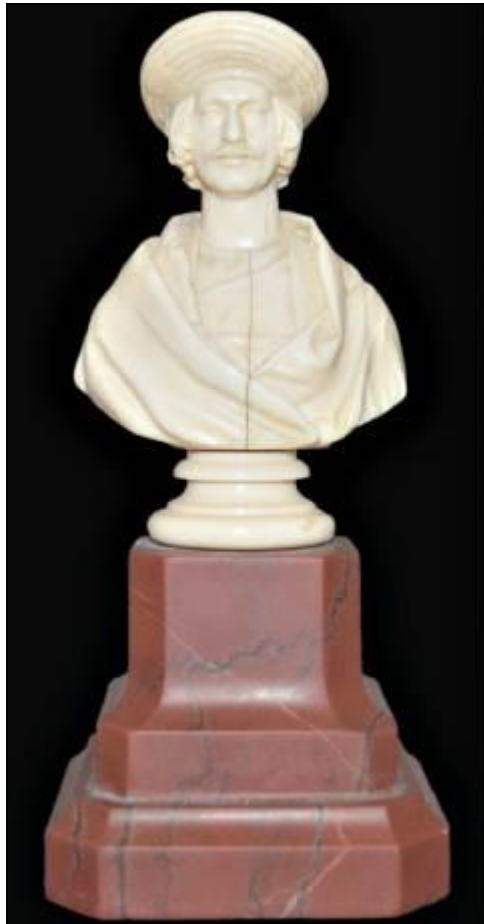


Figura 5. Busto in avorio di Rāmmohan Roy realizzato da Benjamin Cheverton (1796-1876).

Oltre alla tomba commemorativa presso il cimitero di Arnos Vale, nella città di Bristol è presente un'imponente statua in bronzo di Rāmmohan Roy (Figura 6), costruita nel 1997. La statua, ad altezza reale, è situata all'interno del College Green, dinanzi alla cattedrale di Bristol. Al di sotto della statua è presente anche una placca in bronzo, la quale recita:

Rajah Rammohun Roy

Born on 22 May 1772 in Radhanagar Bengal

Died on 27 September 1833 in Bristol

Philosopher, Reformer, Patriot, Scholar, A founding father of Indian Renaissance.

Unveiled by His Excellency Dr L M Singhvi, The High Commissioner for India in the UK in the presence of the Right Honourable The Lord Mayor of Bristol, Councillor Jack Fisk, to mark the golden jubilee of India's Independence on 20 November 1997.

Sculpted by Mt Niranjana Pradhan.



Figura 6. Statua di Rāmmohan Roy a Bristol, 1997.

Più recentemente, nel 2000, è stato fondato a Calcutta il *Raja Rammohun Roy Memorial Museum* (Figura 7), dedicato interamente a Rāmmohan Roy. Il museo si trova nella cosiddetta *Simla House*, la residenza della famiglia Roy, una struttura a tre piani che rispecchia l'architettura in stile coloniale del XIX secolo. Fu in questa casa che Rāmmohan Roy tenne per diverso tempo gli

incontri settimanali dell'Ātmīya Sabhā¹².

Simla House rimase proprietà degli eredi di Rāmmohan fino agli anni '60 del Novecento. In seguito passò gradualmente nelle mani di occupanti non autorizzati, divenendo oggetto di atti vandalici. Nel 1972, in occasione della celebrazione del bicentenario della nascita di Rāmmohan Roy, il *Rāmmohan College* di Calcutta avviò un'iniziativa per acquisire l'edificio con i terreni adiacenti. Grazie a questo progetto di salvare la casa, e con l'assistenza attiva del governo centrale, il *Rāmmohan College* riuscì ad acquistare l'edificio nel 1986¹³.



Figura 7. Raja Rammohan Roy Memorial Museum di Calcutta.

Gli oggetti commemorativi presenti all'interno del museo sono soprattutto fotografie, schizzi, dipinti e scritti di Rāmmohan. Si trovano anche repliche di mobili e abiti d'epoca, in quanto la volontà dei curatori era di ricreare lo stile di vita tipico del XIX secolo¹⁴. Infatti sono presenti anche numerose rappresentazioni pittoriche e diorama illustrativi degli ideali di Rāmmohan, della sua vita e delle sue opere, come anche alcuni eventi storici significativi di quel periodo.

12 <http://www.rammohunmemorialmuseum.co.in/aboutbuilding.htm> [data di consultazione: 21/10/2021]

13 <http://www.rammohunmemorialmuseum.co.in/aboutbuilding.htm> [data di consultazione: 21/10/2021]

14 <http://www.rammohunmemorialmuseum.co.in/exhibits.htm> [data di consultazione: 21/10/2021]



Figura 8. Rammohan Roy Study Room ricreata all'interno del Raja Rammhun Roy Memorial Museum.

Il museo possiede una vasta collezione di oggetti commemorativi che includono francobolli e copertine speciali e documenti storici relativi alla vita e all'operato di Rāmmohan. Tra i reperti più preziosi vi è la replica della maschera mortuaria di Rāmmohan (Figura 9), realizzata dallo scultore Niranjan Pradhan¹⁵. L'originale venne consegnata a Śivanāth Śāstrī nel 1888, durante una visita a Bristol. Quest'ultimo la donò, nel 1909, alla *Baṅgīya Sāhitya Pariṣat*, la società letteraria di Calcutta.



Figura 9. Replica della maschera mortuaria di Rāmmohan Roy presente al Raja Rammohun Roy Memorial Museum.

¹⁵ <http://www.rammohunmemorialmuseum.co.in/exhibits.htm> [data di consultazione: 21/10/2021]

4. Dayānanda Sarasvatī (1824- 1883)

L'autore centrale del seguente capitolo è Dayānanda Sarasvatī. Proprio come Rāmmohan Roy, egli viene ancor oggi celebrato come uno dei più grandi riformatori religiosi e sociali dell'India del XIX secolo. Inoltre, al pari di Roy, anche Dayānanda può essere fatto rientrare nel novero di quegli autori che si fecero portavoce di un discorso provvidenziale al fine di sostenere la grandezza di un regno passato, nella speranza che quest'ultimo tornasse in essere in previsione di un futuro migliore. Anche in questo capitolo, dunque, sarà fondamentale l'utilizzo del sistema di Agamben come strumento interpretativo. Esso ci offrirà la possibilità di cogliere il ruolo ricoperto da Dayānanda in quanto dispensatore di discorsi ideologici circa la possibilità di raggiungere una forma di progresso attraverso il recupero dall'oblio di un regno passato. Come vedremo nel corso di questo capitolo, il regno a cui Dayānanda faceva riferimento era l'antico regno vedico, non ancora contaminato dalla superstizione, dal politeismo e dal contatto con l'Occidente. Egli, glorificando questo regno, sperava nel suo ritorno nel futuro dell'India, al fine di ripristinare la condizione di superiorità che il popolo indiano avrebbe avuto, a livello mondiale, durante il tempo vedico. Infatti, i biografi di Dayānanda, nonché suoi glorificatori, sostengono che egli abbia trascorso la sua vita alla ricerca di quelle che credeva fossero le 'vere' cause della 'caduta della civiltà *hindū*', che però non è mai esistita. Egli pensava così di riuscire a delineare anche una strategia che permettesse di riconquistare la gloria perduta della popolazione *ārya*. Dayānanda, dunque, operò provvidenzialmente per creare la civiltà *ārya*, la sua popolazione, la sua gloria e la sua caduta. Il popolo glorioso degli *ārya* e la sua fine non ci sono mai stati ma Dayānanda ne cantò la gloria in vista del regno che sarà. Del resto, come abbiamo già visto in precedenza, l'economia provvidenziale è un'economia da svolgersi, non ancora accaduta, e che si svolgerà alla luce della provvidenza, inseguendo la finalità del progresso. L'economia provvidenziale, dunque, non è mai presente nel momento in cui se ne parla, è solo sperata. Per questo motivo Dayānanda poté parlare di qualcosa che non è mai esistito e che mai esisterà, ovvero una 'monolitica e gloriosa civiltà *hindū*' basata sui dettami dell' 'induismo'. È una speranza ma non un fatto reale.

Negli anni in cui Dayānanda fu maggiormente attivo, quindi tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta dell'Ottocento, l'economia gestionale inglese in territorio indiano cambiò drasticamente. A partire dal 1757, anno in cui le truppe inglesi rovesciarono il *navāb* del Bengala, durante la battaglia di Plassey, l'East India Company aveva ampiamente esteso il suo dominio sull'India settentrionale. Essa soggiogò interamente i territori della pianura gangetica all'autorità dei governatori e dei mercanti britannici. Fino alla metà degli anni Cinquanta dell'Ottocento, l'East India Company controllava, politicamente ed economicamente, il territorio indiano, ormai senza rivali europei.

La situazione mutò, però, dopo il 1857. A porre fine alle ingerenze della Compagnia sul territorio

indiano fu il cosiddetto *Mutiny*, l'ammutinamento, da parte delle truppe indiane che si ribellarono agli ufficiali inglesi nel 1857. È doveroso ricordare che *Mutiny*, termine con cui passò alla storia questo episodio, venne coniato dagli inglesi. Per gli indiani esso rappresenta, invece, la prima guerra di indipendenza¹⁶ contro il dominio inglese. Il risultato immediato dell'ammutinamento fu, dunque, il ritiro della Compagnia delle Indie Orientali a favore del governo britannico. Con un proclama della Regina Vittoria del primo novembre 1858, l'India entrò ufficialmente a far parte dei territori controllati direttamente dalla Corona. La presenza inglese andò dunque diffondendosi e consolidandosi.

In questo contesto storico risultava difficile immaginare quanto potesse effettivamente durare la reggenza del governo coloniale in India. La dominazione britannica stava infatti raggiungendo il suo apice, quindi poteva risultare più fruttuoso glorificare il regno della Corona, piuttosto che biasimarla. Nonostante ciò, Dayānanda non operò mai al fianco dell'amministrazione britannica. Egli lavorò per la costruzione di un nuovo regno, caratterizzato da un governo indiano per gli indiani e basato sui dettami presenti nei *Veda*.

Dayānanda nacque da genitori *brāhmana* nel 1824, nel villaggio di Tankara, nello Stato del Gujarat. Si dice che Mūlajī, o Mūlśaṅkar, come era conosciuto nel suo villaggio, avesse imparato a memoria gran parte dei *Veda* all'età di quattordici anni. Dopo aver abbandonato segretamente la sua casa ancestrale, probabilmente all'età di ventidue anni, per sfuggire a un matrimonio organizzato per lui dai suoi genitori, trascorse circa quindici anni vagando in lungo e in largo per l'India alla ricerca di un buon insegnante (Chemparathy 1994: 231). Durante questo periodo si unì all'ordine dei monaci Sarasvatī, uno degli ordini monastici fondati da Śaṅkarācārya, adottando il nome di Dayānanda, e da allora in poi divenne noto come Dayānanda Sarasvatī. Ma, insoddisfatto degli insegnamenti dell'Advaita, Dayānanda continuò la sua ricerca di un precettore i cui insegnamenti fossero più in linea con le sue convinzioni, in particolare di un Dio personale e la realtà del mondo fisico. Trovò un tale precettore nella persona di Svāmī Virajānanda di Mathura (Chemparathy 1994: 231).

¹⁶ Come vedremo nel capitolo 6, il primo a celebrare i fatti del 1857 fu V. D. Sāvarkar. Circa cinquant'anni dopo, Sāvarkar scrisse relativamente a questi avvenimenti, a riprova di quanto la risonanza del glorificare renda glorificabile gli eventi storici. Nel 1907 Sāvarkar organizzò la celebrazione del giubileo d'oro della ribellione del 1857, che battezzò come la "Prima Guerra di Indipendenza". Egli considerava i soldati del *Mutiny* come degli eroi, i quali avevano posto la prima vera sfida in India per liberarsi dal giogo britannico. In questa occasione, fece circolare un opuscolo estremamente patriottico in cui elogiava il sacrificio dei ribelli, suggerendo che:

We take up your cry, we revere your flag, we are determined to continue that fiery mission of 'away with foreigners', which you uttered amidst the prophetic thundering of the Revolutionary war. Yes, it was a revolutionary war. For the War of 1857 shall not cease till the revolution arrives, striking slavery into dust, elevating liberty to the throne. (Savarkar: 1908 - citato in Chakrabarty, B. e Kumar Jha 2020: 51-52).

Durante i suoi anni di vagabondaggio come monaco, Dayānanda era stato un osservatore critico. Era costernato per le numerose credenze e pratiche superstiziose che secondo lui si sarebbero insinuate nell'‘induismo’ dei suoi giorni, e aveva perso ogni fede nell'adorazione delle immagini e degli idoli. Svāmī Virajānanda condivideva la stessa visione. Si dice che Dayānanda ricevette dal suo nuovo maestro la missione speciale di riportare l'‘induismo’ alla sua ‘primitiva purezza’. Quest'ultima doveva essere rintracciata negli antichi testi religiosi dell'‘induismo’, vale a dire i *Veda*. L'‘induismo’ doveva essere purificato da tutte le deformazioni post-vediche che avrebbero deturpato la sua ‘vera’ forma (Chemparathy 1994: 232). Dotato di una conoscenza approfondita dei testi vedici, Dayānanda iniziò la sua opera di riforma, reinterpretando i *Veda* in modo tale da presentare l'‘induismo’ come religione monoteista, epurata da tutte le forme di politeismo e idolatria.

Egli, nel tentativo di riportare l'‘induismo’ alla sua presunta ‘purezza originale’, considerò come costituenti il canone tradizionale dei *Veda* solo le quattro *Samhitā*, ovvero *R̥gveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda*. Tutti gli altri testi ad essi allegati, siano essi *Brāhmana* o *Upaniṣad*, non appartenerebbero, a suo avviso, alla classe dei *Veda*, in quanto non avrebbero un'origine divina, criterio essenziale affinché un testo appartenga a questa classe (Chemparathy 1994: 235). Sarebbero, invece, di origine umana, composti dai saggi (*ṛṣi*) dell'antichità. In breve, qualunque cosa sia stata pronunciata o insegnata da Dio costituisce il *Veda* e contiene verità infallibili. Al contrario, qualunque cosa sia stata composta dagli uomini è aperta alla possibilità di errore, e la sua verità o validità deve essere verificata in termini di verità assoluta dei *Veda* (Chemparathy 1994: 238).

I *Veda* erano da sempre considerati come la fonte primaria della conoscenza del *Dharma*. Dayānanda estese la portata della conoscenza contenuta in questi testi a tutta la conoscenza, religiosa o secolare. I *Veda* divennero così la fonte ultima non solo della nostra conoscenza del *Dharma*, ma di qualsiasi conoscenza di ogni genere (Chemparathy 1994: 246). Egli considerava l'‘induismo’ nella sua formulazione vedica come unica fonte della luce della verità.

Dayānanda espresse le sue convinzioni, spesso in tono perentorio, all'interno della sua opera principale, ovvero il *Satyārthaprakāśa* (‘La luce della verità’), pubblicata in hindī nel 1875. Sebbene egli fosse un profondo studioso del vedico e del sanscrito, decise di scrivere la sua opera più importante in hindī, rendendo disponibile ai più l'antica saggezza vedica. Questa decisione derivò dalla sua convinzione che la saggezza vedica fosse stata fino a quel momento monopolio dei *brāhmana*, unici conoscitori della lingua sanscrita (Varma 1959: 298). Il libro è diviso in quattordici capitoli. I primi dieci espongono le sue convinzioni religiose e le linee d'azione per un miglioramento sociale. Essi riguardano, infatti, i diversi nomi di dio, i quattro ordini di vita, la

condizione del *brahmācarya*, la vita dell'uomo sposato e le norme del matrimonio, la vita ascetica, ma anche la creazione, il sostentamento e la dissoluzione dell'universo. Mentre gli ultimi quattro capitoli sono dedicati ad un aspro attacco, non solo ad alcune forme di 'induismo' basato su *Purāna* e *Tantra*, ma anche al buddismo, giainismo, cristianesimo e islam.

In particolare, ci interesserà approfondire il sesto capitolo, intitolato *Treats of Raj Dharma (Science of Government)*. In questo capitolo Dayānanda delineò chiaramente le caratteristiche che avrebbe dovuto avere il regno del futuro: assolutamente lontano dall'attuale situazione di colonia sottomessa al governo di un altro paese, e del tutto simile all'antico regno vedico. Per Dayānanda la luce della verità emanata dai *Veda* era l'unica via d'uscita per il progresso e la salvezza dell'India *hindū* ed egli fondò la sua associazione, l'Ārya Samāj, con questo scopo in mente:

So, if you want to make any progress, you should join the "Arya Samaj", and accept and act upon its aims and objectives, or else your labor will be fruitless. For, it is very proper for you & us to unite to contribute to the advancement of the country, whose wealth supports us at all times, with all love and by all means in our power. Hence no society can be so proper a cause of the progress of India as the Arya Samaj. It is very good of you if you help it properly, for it is the duty of a body of persons, and not for an individual, to promote the welfare of the Samaj. (Saraswati 1980: 380)

Il regno promesso e promosso da Dayānanda prevedeva, inoltre, una religione comune per tutti coloro che vivono nell'*āryāvarta* ('dimora degli *ārya*'), in modo da diffondere un senso di appartenenza e identità al popolo *hindū*:

Q. What is your belief?

A. We believe in the Veda, that is, whatever acts of commission and omission are ordained by the Vedas. As we believe in the Veda, our religion is Veda. This belief should be accepted by all people and particularly by the Aryas so as to have one faith among them while they live on earth. (Saraswati 1980: 124)

Le fonti principali che Dayānanda utilizzò per compilare questo capitolo sono tutte sanscrite, in modo particolare i fondamenti del diritto sono tratti dal *Mānavadharmasāstra*. A proposito delle fonti provenienti dall'antico regno vedico, egli scrisse:

Q. Does Sanscrit contain perfect or imperfect politics?

A. Perfect. For, whatever politics prevails or will prevail in the world, has been taken from Sanscrit. (Saraswati 1980: 205)

Dayānanda prevedeva una forma di governo non autoritaria e non dispotica per il futuro regno dell'*āryāvarta*. Egli propose un governo monarchico, guidato da un guerriero, *kṣatriya*:

a warrior, being educated and trained like a very learned Brahmin, should constitutionally govern the country with justice. (Saraswati 1980: 179)

Al fine di evitare che una sola persona detenesse nelle proprie mani tutto il potere, propose un equilibrio di potere tra il re, tre assemblee, i militari e il popolo:

The King & people should join to form three Councils relating to the affairs of Education, Religion and Administration, for their welfare, for the advancement of knowledge and for the protection of the interests of the government and the country, which adorn the civilization of a people with science, independence, religion, morality and wealth.

[...] The three Councils constitution, including the government policy relating to war and peace, and the army should watch over the prosperity of the government of the country. Regarding the king and the courtiers, the king should require the chief leader to act in obedience to the just laws of the constitution of the court, and the other courtiers to abide by the laws of the government. In other words, one individual should not have the absolute power of government; the Council of which the King is the President, should be subordinate to him; the king and the Council should both be subject to the People, and the people should be subordinate to the Council. (Saraswati 1980: 179)

Nonostante Dayānanda fosse favorevole alla partecipazione del popolo al governo, egli sottolineò la necessità per i membri delle assemblee di essere uomini istruiti, appartenenti ai ranghi superiori. Come evidenzia Zavos (1999), Dayānanda era fortemente contrario al ‘sistema castale’ basato sulla nascita (*jāti*). La sua interpretazione di *varṇa-vyavasthā* citava il merito, e non la nascita, come fattore determinante del sistema (Zavos 1999: 64). Infatti, come dichiarò diverse volte nel corso del *Satyārthaprakāśa*, egli sosteneva il diritto di tutte le ‘caste’ di leggere e studiare i *Veda*. Dayānanda affermò che la proibizione vigente nel periodo a lui contemporaneo fosse solo una deformazione dei *brāhmana* corrotti, per continuare a detenere il monopolio sullo studio dei *Veda*:

Q. May women and serfs (Shudras) study the Veda? If they read, what shall we do? There is no authority sanctioning their education. But it is a precept of the Veda that woman and the servant should not be allowed to learn.

A. Damn your eyes! All human beings, whether men or women, have a right to study. This verse is your fabrication. It is to be found nowhere in any authentic scripture. On the contrary. The 2nd verse of the 26th chapter of the Yajur Veda is an explicit authority in support of the title of all persons to read and to listen to the expounding of the Veda and other scriptures. (Saraswati 1980: 126)

E ancora:

All people enjoy prosperity by the enforcement of the rule, that they should be given the rights and privileges of those orders to which they are entitled by their respective merits and qualifications. For, the upper classes will be afraid lest their children becoming ignorant and contracting other evils should be classed with the Shudras, and their descendants themselves will be ever on their guard against their sinking to the level of the Shudras in case of their not acquiring knowledge and the qualifications of their orders. Also, the lower classes will be encouraged in aspiring for elevation to the ranks of the upper classes. (Saraswati 1980: 140)

Il rifiuto di Dayānanda di quello che lui considerava il ‘sistema delle caste’ basato sulla nascita, a favore di una visione idealizzata della società, strutturata secondo i quattro *varṇa* (*brāhmana*, *kṣatriya*, *vaiśya* e *śūdra*) era, però, esclusivamente ideologica. Tanto che, quando egli dovette scegliere a chi affidare il potere nel suo regno ideale, mantenne *brāhmana* e *kṣatriya* come gruppi sociali superiori. In particolare, questo sistema sosteneva la nozione di un gruppo socio-religioso d’élite: i *brāhmana*. Anche nella visione di Dayānanda, dunque, essi rimasero i mediatori della verità religiosa (Zavos 1999: 64).

Un ulteriore punto che Dayānanda sottolineò in diverse parti dell’opera riguarda l’attuale condizione di colonia dell’*āryāvarta*. Egli sosteneva che gli *ārya* per indolenza e negligenza, non possedevano un governo libero e indipendente sul proprio paese. Innanzitutto, egli affermò l’importanza di un regno indigeno per poter riportare l’India alla sua condizione di libertà e indipendenza. Egli sosteneva che anche il migliore dei governi stranieri non potesse in nessun modo essere migliore di un governo indigeno in quanto risulterebbe comunque difficile eliminare le differenze di lingua, religione, e i diversi interessi economici tra governanti e popolazione:

But now on account of their ill-luck, indolence, negligence, and internecine quarrel the Aryas have lost their own undivided, independent, and peaceful rules of Aryavarta; much less to talk of their rule over foreign countries. Whatever rule they have left of them is trampled down by foreigners. A few kings are independent. When evil days come, the people have to suffer many troubles. Whatever good may be done to them, the Home Rule is the best of all. A foreign rule, tho free from religious bigotry and race partiality, tho benevolent to the people like parents, and endowed with mercy and justice, is not conducive to perfect peace and happiness. But it is extremely difficult to remove the evil of various dialects, sectarian teachings, and clashing economic interests. Without removal of these horrid evils, it is hard to revive and promote perfect common weal and public interest. Hence whatever precepts and rules for guidance and historic precedents are given in the Vedas and other scriptures, deserve to be observed by good people as in duty bound. (Saraswati 1980: 251)

Per Dayānanda era, dunque, fondamentale ri-costruire un regno in cui a governare fossero gli indiani, in quanto, dal suo punto di vista, erano gli unici capaci di garantire il benessere e la felicità dei cittadini e il progresso dell’*āryāvarta*. Dayānanda passò poi ad elencare quelle che lui considerava le cause della caduta della civiltà *hindū*, in modo che esse venissero effettivamente eliminate per permettere l’avvento di un regno glorioso:

It is very difficult to make any progress without the unity of religion, fellowship in weal and woe or partnership in profit and loss, and mutual sympathy in joy and sorrow. But the partaking of food and at the same table with all people can not alone mend matters. Unless the evil customs be given up and good ones be adopted instead, there can be no real progress, but rather positive evils will result. The cause of foreign governments in Aryavarta is internal disunion, difference in religion, the disuse of the institution of chastity or Brahmacharya, the absence of the acquisition and impartation of knowledge, early marriage without the parties' approval,

luxury, lying and other vices, the ignorance of the Vedas and other vicious practices. When brothers fight with each other, a foreign third party sets itself up for an arbitrator. (Saraswati 1980: 284-285)

Dayānanda sosteneva, quindi, la nascita di un regno indiano per gli indiani, richiamando il concetto di *svarāj*, 'autogoverno'. Un governo che avrebbe dovuto avere la forma di una monarchia benevola, guidata da un guerriero forte, una figura carismatica, capace di infondere nuovo orgoglio nei cuori dei cittadini. Non, dunque, un monarca detentore di poteri assoluti ma un re il cui governo fosse equilibrato attraverso la creazione di tre assemblee che avrebbero dovuto lavorare in armonia tra loro. Sosteneva la nascita di un governo organico, caratterizzato dalla separazione dei poteri, capace di portare un miglioramento nella società e il progresso per la condizione dell'*āryāvarta*.

Dayānanda non rivendicò mai di aver creato una nuova filosofia politica, piuttosto essa era la dimostrazione del suo slogan '*Back to Vedas*' (Sharma 1945: 151). Come abbiamo già sottolineato, tutte le teorie che egli espose nella sua opera si ritrovano nei testi vedici e negli *śāstra*. Dal punto di vista di Dayānanda non rappresentano, dunque, un'invenzione, ma un ritorno a quelle che lui considerava come le fonti originali dell'antica civiltà *ārya*.

I *Veda* sono, per Dayānanda, la fonte ultima della conoscenza di qualsiasi tipo, non solo religiosa. Divennero quindi per l'autore il criterio ultimo per giudicare la verità di ogni conoscenza. Questa idea per cui la verità possa essere ritrovata esclusivamente nei *Veda* porta con sé una condanna quasi totale e un rifiuto delle scritture delle altre religioni, comprese quelle di origine indiana. Gli aspri attacchi, per lo più prevenuti o basati su fatti infondati che appartenerebbero alla Bibbia e al Corano, che si trovano nei capitoli XIII e XIV del *Satyārthaprakāśa* mostrano una forma estrema di esclusivismo della verità religiosa (Chemparathy 1994: 248).

Inoltre, la sua concezione dei *Veda* come fonte di tutta la verità ha portato il nostro autore a supposizioni arbitrarie, ingiustificabili e assurde. Ad esempio, nell'introduzione del suo commento in sanscrito al *Rgveda*, egli tentò di dimostrare che nei *Veda* si possono trovare insegnamenti sull'arte di costruire navi, veicoli aerei, e elementi connessi alla scienza e alla tecnologia moderna. Come sostiene Halbfass, è necessario guardare oltre la particolarità dell'interpretazione di Dayānanda. In effetti, le sue tesi mettono in luce il ruolo centrale che la scienza e le tecnologie moderne giocarono all'interno della sfida posta dall'Occidente per l'auto-comprensione e l'auto-rappresentazione dell'India (Halbfass 1990: 246).

Dayānanda diffuse il suo discorso ideologico sia con la sua opera, che attraverso una serie di tournée nell'India settentrionale a partire dal 1877. Le sue idee acquisirono particolare popolarità in Punjab. In questa regione nord-occidentale economicamente e culturalmente ricca, la popolazione *hindū* era dominata da potenti gruppi commerciali: *arorā*, *baniyā* e in particolare *khatri* (Zavos

1999: 65). Questi gruppi assunsero una particolare posizione di potere all'interno dell'ambiente coloniale, specialmente dopo l'annessione del Punjab da parte degli inglesi nel 1849. Costituirono la base dell'élite istruita in inglese in rapida crescita e divennero sempre più borghesi. Questi fattori resero questo gruppo particolarmente ricettivo delle idee di Dayānanda sul significato del merito e dell'educazione. Le sue idee si affermarono con forza soprattutto nell'ultimo quarto del diciannovesimo secolo, anche successivamente alla morte di Dayānanda, avvenuta ad Ajmer nel 1883 (Zavos 1999: 65).

Diversamente da quanto avvenne per il Brāhmo Samāj, l'Ārya Samāj, alla morte del suo fondatore, non perse la sua vitalità. Infatti molti membri del *samāj*, soprattutto di origine punjabi, ebbero un ruolo attivo nello sviluppo della successiva politica *hindū*, in particolare per quanto riguarda la nascita e lo sviluppo del partito chiamato Hindū Mahāsabhā (Zavos 1999: 58).

Negli anni successivi alla morte di Dayānanda, tra il 1885 e il 1890, fu Paṇḍit Guru Datt Vidyārthī a svolgere un ruolo chiave nel glorificare la figura e le parole del fondatore del *samāj*. Guru Datt sottolineò la natura religiosa del lavoro di Dayānanda (Jones 1968: 44). Per lui, quest'ultimo non era solo un riformatore sociale ma un *ṛṣi*, alla pari dei santi dell'India antica; e la sua opera, il *Satyārthaprakāśa*, avrebbe avuto la portata di un testo sacro, da seguire senza porre domande (Jones 1968: 44).

Successivamente il ruolo di Dayānanda di fondatore di un movimento di riforma religiosa e sociale non venne mai messo in discussione. Vi fu, però, un'attenuazione delle caratteristiche più radicali del suo pensiero. In particolare, a seguito del coinvolgimento dei membri dell'Ārya Samāj all'interno della Hindū Mahāsabhā, le idee più riformiste furono respinte a favore di nozioni capaci di attirare un maggiore consenso (Zavos 1999: 57). Alcuni membri eminenti del *samāj*, come Lal Chand e Svāmī Śraddhānanda, furono figure significative nello sviluppo della Hindū Mahāsabhā e furono coinvolti in questa organizzazione proprio dal punto di vista del loro stato di membri dell'Ārya Samāj. Tuttavia, gli elementi chiave del riformismo del movimento furono compromessi dalla sua associazione con il nazionalismo *hindū* (Zavos 1999: 58). Infatti, negli anni successivi alla morte dello *svāmī*, il consolidamento della comunità *hindū* divenne l'obiettivo principale e le idee fondamentali di Dayānanda, come il *varṇa-vyavasthā* basato sul merito, furono respinte in quanto vennero considerate divisive.

Lal Chand fu un noto membro del *samāj*, divenne una figura influente nello sviluppo del movimento Hindū Sabhā in Punjab dal 1906 in poi, e fu un membro di spicco della prima 'Hindū Conference' tenuta a Lahore nel 1909 (Zavos 1999: 69). Questa conferenza venne presentata come una dimostrazione dell'unità politica degli *hindū* nel Punjab. Lal Chand, presidente del Comitato di Accoglienza, era in aperto contrasto con lo zelo riformatore di altri membri del *samāj*. Il suo

approccio volutamente non conflittuale fu particolarmente evidente nel suo principale discorso durante la conferenza. In esso, Lal Chand evitò qualsiasi menzione alla possibilità di una 'riforma di casta', riferendosi, invece, alla nozione, generalmente accettata di 'miglioramento':

It is not pressed that the feet be given the status of the head, but it is certainly enjoined that their position as essential parts of the 'sacred' living body be duly recognized, that they be not neglected and do receive their proper share of nourishment, education and enlightenment, to enable them to perform their own function to the best advantage of the community and the body politic. (Lal Chand Punjabee 23 October 1909- citato in Zavos 1999: 70)

Non vi è alcuna possibilità di avanzamento di status per i gruppi sociali più bassi e gli intoccabili, ma un dovere al rispetto per la loro posizione e per il ruolo che essi svolgono nella società. Egli si pose, dunque, in opposizione alla traiettoria riformista articolata da Dayānanda, in quanto i suoi commenti minarono la nozione di ristrutturazione del sistema dei *varṇa* basato sul merito.

Se già nel 1909 l'Ārya Samāj aveva compromesso gli ideali riformisti del proprio fondatore, al fine di creare una comunità *hindū* più unita, ciò divenne ancor più evidente negli anni successivi. In particolare, negli anni Venti del Novecento, vi furono diversi scontri tra i militanti del nazionalismo *hindū* e i musulmani. Questo portò anche i membri più radicali dell'Ārya Samāj a compromettere sempre più le proprie posizioni nell'interesse di presentare l'immagine di una comunità unita (Zavos 1999: 73). L'Ārya Samāj non incoraggiava più le riforme proposte da Dayānanda, bensì divenne veicolo degli ideali della sola comunità *hindū*. In unione con gli alleati del Sanātana Dharma, ora i membri dell'Ārya Samāj, attraverso la Hindū Mahāsabhā, sostenevano la protezione della mucca, la promozione del sanscrito e della hindī, il servizio alle vedove e ai gruppi sociali considerati come inferiori, i quali avrebbero dovuto riflettere l'idea di unità.

Con l'evolversi dell'economia gestionale presente nel paese, data dall'incapacità inglese di porre fine alle rivolte, l'Ārya Samāj dovette modificare la propria economia provvidenziale. Se almeno inizialmente, durante gli anni in cui operò Dayānanda Sarasvatī, poteva sembrare impossibile pensare ad un'India libera dal giogo britannico, negli anni Venti la situazione era cambiata drasticamente. Ciò portò ad un'evoluzione anche del discorso ideologico proposto dal *samāj*. Le iniziative proposte da Dayānanda verso una società *hindū* più inclusiva dovevano ora lasciare spazio a discorsi relativi alla possibilità di creare una comunità *hindū* unita, in vista del governo del paese. Nonostante questo negoziato che il movimento fu costretto ad attuare, date le mutate circostanze storiche, la glorificazione di Dayānanda in quanto fondatore del *samāj* e in quanto riformatore sociale non venne meno. Anche importanti intellettuali del tempo sostennero e celebrarono l'immagine di Dayānanda. Ad esempio, Rabīndranāth Tagore scrisse:

Swami Dayananda, the great path-maker in modern India, who through bewildering tangles of

creeds and practices – the dense undergrowth of the degenerate days of the country – created a straight path that was meant to lead the Hindus to a simple and rational life of devotion to God and service for man. With a clear-sighted vision of truth and courage of determination, he preached and worked for our self-respect and vigorous awakening of minds that could strive for a harmonious adjustment with the progressive spirit of the modern age and at the same time keep in perfect touch with that glorious past of India when it revealed its personality in freedom of thought and action, in an unclouded radiance of spiritual realization. (citato in Chakrabarty, B. e Jha, Bhuwan 2020: 24)

L'enfasi della glorificazione a Dayānanda è posta soprattutto sulla sua capacità di risvegliare la società *hindū* attraverso la riscoperta dei *Veda*. Altri aspetti, invece, vennero spesso obliati in quanto non si dimostrarono utili per portare avanti l'idea dell'unità della comunità *hindū*. Ad esempio, la divisione della società in base al merito viene citata raramente, preferendo ricordare lo *svāmī* come colui che avrebbe aperto lo studio dei *Veda* anche alle classi inferiori, che, però, devono rimanere inferiori. Si fece dunque una selezione strumentale delle parole di Dayānanda. Allo stesso modo, anche Sarvepalli Rādhākṛṣṇan, secondo Presidente dello Stato indiano, glorificò l'operato di Dayānanda. Anch'egli si soffermò soprattutto sulla riscoperta dei *Veda* e il contributo dello *svāmī* nel risvegliare la coscienza sociale degli *hindū*:

I am very happy to be here and pay my tribute to the great work done by the late Swami Dayanand Saraswati. Among the makers of modern India, the chief place will be assigned to him. At a time when there was spiritual confusion in our country, when many of our social practices were in the melting pot, when we were overcome by superstition and obscurantism, this great soul came forward with staunch devotion to truth and a passion for social equality and enthusiasm, and worked for the emancipation of our country, religious, political, social and cultural. (Sarvepalli Radhakrishnan 1965: 126)

E ancora:

[...] We should not forget how much we owe to the inspiration of a great man like Swami Dayanand Saraswati: we are adopting the principles which he taught us. We can strengthen our nation only if we are able to abolish all man-made distinctions, and if we coalesce into a homogeneous community and stand together as one nation. It is this which we are called upon to do now. The teachings which Swami Dayanand Saraswati gave us are of great value today. They are of supreme importance at a time when we are still bickering and fighting about all sorts of things. Intolerance has been the bane of this country. Time and again this country has been subjected to all sorts of slavery. Why? — on account of our internal divisions, on account of our mutual intolerance. If we do not learn from the past, we have to live the past over again. The lesson we have to instill into our minds. If we are to learn from the past, the one lesson we need is: forget differences, do not quarrel with one another, believe in the One Supreme and look upon all people as children of that Supreme One. (Sarvepalli Radhakrishnan 1965: 128)

In tempi recenti, dunque, le parole di Dayānanda Sarasvatī sono state utilizzate in modo arbitrario, glorificando ciò che poteva garantire il mantenimento delle diverse economie

gestionali, in gioco di volta in volta, e obliando ciò che non risultava fruttuoso a tal fine. Ciò non ci stupisce. Attraverso il modello di Agamben abbiamo avuto la possibilità di ribadire diverse volte che i discorsi ideologico-provvidenziali e l'esercizio dell'economia gestionale sono strettamente legati e sono altrettanto strettamente legati al momento storico in atto. La glorificazione di Dayānanda da parte di Tagore e Rādhākṛṣṇan era funzionale alla costruzione di un regno in cui, per assicurare l'unità della comunità *hindū* e installare in essa un senso nazionale, era necessario richiamare delle figure di padri fondatori dell'India moderna. Per questo motivo, i discorsi più riformisti e più radicali di Dayānanda vennero obliati, essi avrebbero potuto creare dei contrasti piuttosto che favorire il senso di unità e identità nazionale.

Ma durante il periodo storico in cui visse Dayānanda questo senso di unità all'interno della comunità *hindū* non era ancora al centro dei discorsi ideologici. Del resto, come abbiamo avuto modo di sottolineare, agli inizi della seconda metà dell'Ottocento il regno inglese stava raggiungendo il suo apice ed era difficile stabilire quanto sarebbe potuto durare. Quindi, immaginare il futuro dell'India come paese indipendente subito dopo l'instaurazione del *British Rāj* poteva risultare quasi impensabile. Per questo motivo molti intellettuali indiani si schierarono apertamente dalla parte del governo britannico, sembrava la scelta più fruttuosa. Ma Dayānanda Sarasvatī non lo fece. Egli elaborò una nuova idea di regno. Un regno che sarebbe dovuto rinascere dagli insegnamenti dell'antico canone vedico e avrebbe dovuto riportare l'*āryāvarta* al suo splendore originario. Questo era ciò che egli sperava per il futuro regno dell'India e si adoperò per glorificare tale regno, nella speranza che esso potesse ritornare. Ed è in questa chiave che dovremmo leggere l'impegno di Dayānanda nel postulare l'esistenza di un'antica e gloriosa 'civiltà *ārya*', nel glorificare i fasti dell'antico passato vedico e nel tentativo di creare una strategia per il suo ritorno in essere. Egli era consapevole che non fosse mai esistita una civiltà *hindū* eppure ne cantò la gloria con il solo scopo di far credere ai suoi contemporanei che essa, non solo fosse esistita, ma potesse addirittura ritornare. In effetti, Dayānanda, attraverso il suo discorso provvidenziale, aprì la strada ad un nuovo modo di parlare del futuro regno dell'India: per gli *hindū* e libero dal giogo britannico. Il suo discorso provvidenziale mirò, infatti, a glorificare un regno indipendente in India, un autogoverno degli indiani per gli indiani, basato sui precetti dei *Veda* in ogni campo della conoscenza, dalla religione alla politica, dal diritto alla morale; ogni decisione riguardante tutti gli aspetti della vita, sia pubblica che privata, doveva conformarsi al suo slogan '*Back to Vedas*'.

4.1 Tributi visuali alla gloria dei glorificatori: Dayānanda Sarasvatī

Come abbiamo avuto modo di sottolineare nel capitolo precedente, oggi Dayānanda Sarasvatī è glorificato soprattutto in quanto riformatore religioso e fondatore dell'Ārya Samāj. A dimostrazione di tale gloria, il governo indiano emise ben tre francobolli legati a Dayānanda e al suo *samāj*. Il primo venne emesso nel marzo del 1962, per commemorare la memoria dello *svāmī* in quanto riformatore religioso (Figura 10).



Figura 10. Francobollo commemorativo Dayānanda Sarasvatī. 1962.

Insieme al francobollo venne rilasciata anche la busta di emissione (Figura 11), emessa il primo giorno in cui venne autorizzato l'uso e la circolazione del francobollo all'interno del paese.



Figura 11. Dayānanda Sarasvatī First Day Cover. 1962.

Successivamente vennero emessi due francobolli dedicati all'Ārya Samāj: il primo venne rilasciato nel 1975, per celebrare il centenario dalla nascita del movimento (Figura 12); il secondo venne emesso nel 2000 (Figura 13). Tutti e tre i francobolli appartengono alla categoria dei francobolli celebrativi.



Figura 12. Francobollo commemorativo Ārya Samāj. 1975.



Figura 13. Francobollo commemorativo Ārya Samāj. 2000.

Anche per questi francobolli vennero rilasciate le rispettive buste di emissione:

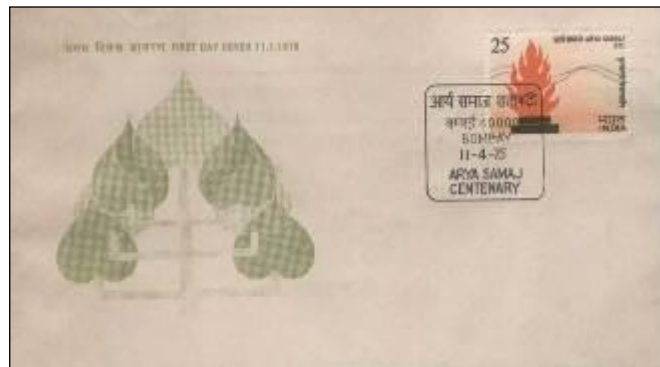


Figura 14. Ārya Samāj First Day Cover. 1975.



Figura 15. Ārya Samāj First Day Cover. 2000..

Esiste un'ulteriore serie di francobolli interamente dedicata a Dayānanda Sarasvatī. La curiosità di questa serie è che essa non venne emessa dal governo indiano, bensì dal governo della Repubblica delle Mauritius. Infatti, nel 1993, anno del centenario della morte dello *svāmī*, il governo delle Mauritius emise cinque francobolli a lui dedicati (Figura 16). Il fatto potrebbe sembrare insolito, ma bisogna ricordare che l'Ārya Samāj, soprattutto dopo la morte del suo fondatore, divenne un movimento attivo in tutti quei luoghi appartenenti ai territori della Corona inglese in cui vi fosse una minoranza *hindū*. Tra questi, oltre al Sud Africa, Kenya, Isole Fiji e Suriname, vi è anche la Repubblica delle Mauritius¹⁷.



Figura 16. Dayānanda Sarasvatī serie di francobolli emessi dal governo delle Mauritius. 1993.



Figura 17. Dayānanda Sarasvatī First Day Cover, Mauritius. 1993.

Un'ulteriore testimonianza della presenza ancor oggi salda dell'Ārya Samāj nel mondo è data dall'Ārya Divākar (Figura 18), l'imponente tempio situato nella città di Paramaribo, capitale del Suriname.

¹⁷ <https://apamauritius.wordpress.com/full-length-plays/swami-dayanand-saraswatee-2001/> [data di consultazione: 21/12/2021]



Figura 18. Tempio Ārya Divākar, Paramaribo, Suriname.

Questo tempio è stato ufficialmente inaugurato l'11 febbraio 2001. Esso è il più grande tempio *hindū* del Suriname ed è amministrato dall'Ārya Divākar, la sezione più importante dell'Ārya Samāj in Suriname¹⁸. L'Ārya Divākar, che significa 'Sole Arya', venne fondato il 29 settembre 1929 su iniziativa di Paṇḍit Mehtā Jaimīnī, un membro dell'Ārya Samāj arrivato in Suriname dall'India¹⁹.

Aderendo ai principi dell'Ārya Samāj, il tempio non ha immagini o idoli di divinità *hindū*. I quattro piani del *mandir* rappresentano le quattro Saṃhitā vediche²⁰.

Dunque, anche al di fuori dell'India, l'Ārya Samāj è ancor oggi oggetto di glorificazione per le sue missioni contro le ingiustizie sociali e per la sua attività missionaria tra gli *hindū* delle colonie inglesi. Anche nel Subcontinente la gloria celebrata nel nome di Dayānanda non è da meno. Ogni anno, infatti, si celebra il Maharṣi Dayānanda Sarasvatī Jayantī, ovvero la commemorazione per la nascita dello *svāmī*.

Particolari celebrazioni vengono organizzate ogni anno alla *Maharshi Dayanand University* di *Rohtak*, nello Stato di Haryana (Figura 19). Nel 2021 l'anniversario della nascita di Dayānanda Sarasvatī è stato commemorato l'otto marzo. Presso la Maharshi Dayanand University (MDU) è stato celebrato attraverso una serie di conferenze. Il vice-cancelliere della MDU, il professor Rajbir

¹⁸ <https://www.thearyasamaj.org/detailtopstories?topstoryid=13&topstorypage> [data di consultazione 21/12/2021]

¹⁹ <https://www.gandhimemorialvedic.com/about-the-arya-pratinidhi-sabha> [data di consultazione 21/12/2021]

²⁰ <https://cityseeker.com/paramaribo/1166112-arya-dewaker-hindu-temple> [data di consultazione: 21/12/2021]

Singh, ha reso ampiamente omaggio al *Maharṣi*. Egli ha richiamato il ruolo di Dayānanda in quanto grande riformatore sociale, che lottò duramente per rimuovere i mali sociali e lavorò per il benessere della società. Ha glorificato il suo operato in quanto pioniere dell'educazione delle donne e della loro emancipazione. E, infine, ha sostenuto che l'università lavorerà per la promozione dei valori vedici sotto l'egida della Maharshi Dayanand Chair²¹.



Figura 19. Maharshi Dayanand University, Rohtak, India.

Obbedendo al principio della circolarità della glorificazione, è possibile notare attraverso questo materiale visuale come il lavoro di Dayānanda Sarasvatī sia associato alla riforma religiosa e sociale, sottolineando gli aspetti che attirano maggiormente il consenso, come l'educazione femminile o la lotta contro l'ingiustizia sociale. Ma gli aspetti più radicali del suo pensiero, già obliati negli anni Venti del Novecento, continuano a rimanere nell'ombra. Questo dimostra, ancora una volta, come la glorificazione di una figura, ritenuta fondatrice dell'India moderna, venga considerata strumentalmente, ovvero solo sotto quegli aspetti capaci di mantenere saldo il regno. La circolarità, dunque, funge da oblio, in quanto mette a tema solo quegli aspetti che sono motivo di gloria. Questo scambio circolare tra regno e gloria sottolinea ancora una volta l'impossibilità di pensarli separatamente. È impossibile per un regno reggersi senza un impianto di glorificazione ed è altrettanto impossibile per la gloria, e per i glorificatori, produrre attività senza un regno che ne necessiti. Da un lato, il regno non si autosostiene, esso ha sempre bisogno della *doxa*; dall'altro, il consenso è il generarsi di un sentire comune che unisce e salda insieme producendo gloria per il regno.

²¹ <https://www.tribuneindia.com/news/haryana/indira-gandhi-mahila-shakti-award-223010> [data di consultazione: 21/12/2021]

5. Baṅkimchandra Chaṭṭhopādhyāy (1838- 1894)

Nei capitoli precedenti abbiamo avuto modo di analizzare due figure, Rāmmohan Roy e Dayānanda Sarasvatī, i cui discorsi di economia provvidenziale li hanno resi meritevoli, nell'India contemporanea, del titolo di 'padri dell'India moderna'. Infatti la loro glorificazione di un regno passato, che essi auspicavano tornasse in essere nell'India del futuro, garantendo un progresso al paese, li ha resi noti come personaggi anti-coloniali. Proponendo un governo futuro basato sui dettami dell'antica e gloriosa tradizione *hindū*, essi proposero, infatti, un governo non britannico. Questo fattore li rese l'idealtipo della figura di 'padre della nazione', ovvero una figura che abbia lottato per un nuovo regno indipendente in India caratterizzato dal governo indigeno. Questo discorso non può essere applicato *in toto* per il personaggio chiave del presente capitolo, ovvero Baṅkimchandra Chaṭṭhopādhyāy²². Abbiamo già avuto modo di sottolineare più volte nel corso di questo lavoro la relazione consistente tra il periodo storico in cui i personaggi scelti vissero e il tipo di regno che essi decisero di glorificare; il discorso provvidenziale tiene conto dei mutamenti storici in atto. Pur essendo vissuto all'incirca negli stessi anni di Dayānanda Sarasvatī, Baṅkimchandra Chaṭṭhopādhyāy fu molto più ricettivo delle idee e delle conoscenze occidentali. Come vedremo, questo lo rese un personaggio ibrido, meno interessato alla glorificazione del regno vedico e più affascinato dall'umanesimo e dal positivismo europei, seppur anch'egli auspicasse l'indipendenza per il futuro dell'India.

Baṅkimchandra nacque nel giugno 1838 da una rispettata famiglia di *brāhmana* che viveva da diverse generazioni nel villaggio di Katalpara, a nord di Calcutta. Baṅkim era il quarto di cinque figli, che includevano due fratelli maggiori e una sorella e un fratello minori (Lipner 2005: 10). La famiglia Chaṭṭhopādhyāy era da lungo tempo legata ai ranghi medi dell'amministrazione britannica. Nel gennaio 1838, anno in cui nacque Baṅkim suo padre, Jadabchandra, era stato nominato vice-collettore nel Servizio civile del Bengala (una divisione del Servizio civile indiano), nel distretto di Midnapur, nel Bengala meridionale (Lipner 2005: 10). Dunque, già Jadabchandra fu esposto ad influenze occidentali, attraverso la sua conoscenza dell'inglese e la conformità ai modi di vita britannici.

Baṅkimchandra fu, quindi, influenzato dal pensiero occidentale fin dalla giovane età ed ebbe modo di frequentare scuole inglesi. Ma egli aveva anche facile accesso alle radici della sua religione ancestrale e le influenze religiose della sua educazione sembrano essere state piuttosto eclettiche (Lipner 2005: 10). Tra queste spiccarono le influenze *śakta*, cioè orientate alla dea, e *vaiṣṇav* (in particolare orientate a Kṛṣṇa). Inoltre suo padre aveva sposato Durgāsundarī Debī, la figlia di un noto esperto della tradizionale sanscrita, il quale raccolse e trasmise a Baṅkim una biblioteca di

opere sanscrite che quest'ultimo lesse avidamente (Lipner 2005: 10).

Dal momento che nelle scuole di insegnamento in lingua inglese egli non ebbe l'opportunità di continuare l'apprendimento del sanscrito, decise di rimanere in contatto scolastico con i famosi *paṇḍit* di Bhatpara, a nord di Calcutta (Lipner 2005: 10). Baṅkimchandra sviluppò durante la sua vita una solida conoscenza della lingua e della cultura sanscrita.

Come abbiamo già detto, allo studio della lingua sanscrita, si affiancò lo studio dell'inglese e del pensiero europeo. Iniziò già all'età di sei anni, nella scuola di Medinipur, e continuò attraverso diversi cambi di scuola e college fino al completamento dei suoi studi universitari presso la neonata Università di Calcutta nel 1858. I documenti mostrano che fu costantemente un bravo studente, riceveva regolarmente promozioni e borse di studio ed era nelle grazie di insegnanti e presidi (Lipner 2005: 12). Successivamente lavorò per trentatré anni alle dipendenze dell'amministrazione britannica come vicedirettore e vice-magistrato in diversi distretti occidentali, settentrionali e centrali del Bengala (Sarkar 1994: 178).

Questo doppio binario su cui sviluppò la sua istruzione lo portò, nel corso della sua vita, alla produzione di opere di diversa natura. Da un lato, studiò ed espose le correnti del positivismo di Auguste Comte, l'utilitarismo di Jeremy Bentham e la filosofia sociale di John Stuart Mill; dall'altro, pubblicò ampi commenti e traduzioni in lingua bengālī di importanti testi appartenenti alla tradizione filosofica e religiosa *hindū* (Sarkar 1994: 179). Le influenze europee lo portarono, inoltre, nel 1872, a fondare una nuova rivista letteraria, chiamata *Baṅgadarśana*. Baṅkimchandra voleva fare della sua rivista una piattaforma per una critica letteraria oggettiva, sul modello delle riviste europee. Ma, come molti altri periodici del suo tempo, anche *Baṅgadarśana* ebbe vita breve, dal 1872 al 1876. (Halbfass 1990: 243). Nonostante questa rivista fosse nata sul modello delle riviste europee, Baṅkimchandra vi scrisse esclusivamente in bengālī. Questo è un tratto comune a tutte le sue opere: egli aderì fermamente e intenzionalmente all'utilizzo della lingua vernacolare (Halbfass 1990: 243). Questa fu una componente fondamentale del suo programma di patriottismo (*svadeśaprīti*) e di autoaffermazione nei confronti degli inglesi. D'altra parte, Baṅkim ritenne altrettanto necessario che questo veicolo di autoaffermazione venisse aperto all'accettazione e alla trasmissione di concetti e termini occidentali; egli, infatti, incluse spesso lunghe citazioni in inglese nelle sue opere filosofiche bengalesi (Halbfass 1990: 243).

Come sottolinea Halbfass (1990), per Baṅkimchandra era fondamentale che gli indiani riuscissero ad appropriarsi e ad adottare il punto di vista scientifico tipicamente europeo, per riuscire ad acquisire il sapere occidentale. Quindi, non solo la lingua era filtrata dal mezzo inglese, ma anche i concetti filosofici e religiosi venivano filtrati e reinterpretati alla luce della conoscenza europea. In

²² Tutte le traslitterazioni dalla lingua bengālī sono conformi alle indicazioni di Thompson (2010).

particolare, Baṅkimchandra Chatṭhopādhyāy reinterpretò uno dei concetti fondamentali dell'‘induismo’, ovvero la nozione di *dharma*, in chiave positivista. Al centro del nuovo approccio di Baṅkim vi era il concetto di *anuśīlana*, esposto nella sua principale opera filosofica *Dharmatattva*²³ (1888). Egli utilizzò questo termine nei suoi tentativi di conciliare le idee occidentali di cultura e progresso secolare con il contesto tradizionale indiano (Halbfass 1990: 243). La ‘coltivazione’ (*anuśīlana*) del proprio sé e del proprio potenziale e, quindi, la realizzazione e attualizzazione della propria umanità (*manuṣyatva*) è parte integrante del concetto di uomo. Baṅkim sottolineò l'importanza della realizzazione mondana per il raggiungimento della piena umanità e come preconditione per la possibilità di uno sviluppo religioso. Quindi il *dharma* che Baṅkim stava formulando per gli *hindū* non era una religione fatta solo di parole, era una ‘religione delle opere’. Nell'elaborazione di questo concetto furono fondamentali due fonti: il positivismo di Comte e la *Bhagavad Gītā* (Lipner 2005: 22-23). Nel primo, vedeva l'approvazione di una moralità di distacco dal mondo a beneficio dell'umanità. Ma, *mutatis mutandis*, questo è esattamente ciò che egli interpretò come uno degli insegnamenti principali della *Gītā*²⁴. C'era quindi una potente convergenza di opinioni su un certo modo di vivere nel mondo, ovvero di azione disinteressata nell'interesse del benessere umano, da entrambe le sue fonti guida (Lipner 2005: 23).

Egli era convinto che l'India dovesse guardare ai propri dominatori stranieri per ottenere conoscenza e competenza nel campo della realizzazione mondana, fondamentale per la ‘coltivazione’ e per assicurarsi la forza e l'autonomia nazionale (Halbfass 1990: 243). Solo riuscendo a coltivare in egual misura patriottismo e amore per l'umanità, e integrandoli l'uno nell'altro, l'India sarebbe riuscita ad accedere al rango più alto a livello mondiale. Secondo la prospettiva di Baṅkim, gli indiani avrebbero dovuto adottare i concetti di indipendenza nazionale e libertà dagli inglesi; ma avrebbero dovuto anche cercare di ricrearli e legittimarli attraverso la loro stessa tradizione, in modo tale da poterli utilizzare contro gli inglesi con completa sicurezza di sé (Halbfass 1990: 243).

Dunque, Baṅkimchandra, a differenza dei successivi nazionalisti *hindū*, non pensava al dominio britannico come del tutto distruttivo e oppressivo. Egli riconosceva i meriti dell'economia gestionale britannica ed era convinto che non necessariamente un governo indigeno sarebbe stata la scelta migliore in questo momento storico. Infatti sosteneva che gli indiani avessero bisogno di un periodo di apprendistato da parte dei propri dominatori stranieri per apprendere la tecnologia moderna, senza la quale sarebbero stati condannati ad uno stato di permanente impotenza nel

²³ Disponibile in lingua inglese grazie alla traduzione di Apratim Ray, cfr. Ray (2003).

²⁴ Baṅkimchandra Chatṭhopādhyāy scrisse egli stesso un commento alla *Gītā*, intitolato *Śrīmadbhagavadgītā*. Il testo è stato tradotto in lingua inglese da Hans Harder, cfr. Harder (2001).

mondo moderno (Sarkar 1994: 182).

Fu dunque questa continua oscillazione tra il sogno di un'India *hindū* indipendente e il riconoscimento della giustizia del dominio britannico a caratterizzare il discorso provvidenziale proposto da Baṅkimchandra. Questa natura ibrida si rifletté anche nella sua opera principale, ovvero *Ānandamath*. Il romanzo venne pubblicato per la prima volta in forma seriale nel 1882, proprio nella rivista *Baṅgadarśana*, rinata grazie al contributo di Sanjībchandra Chaṭṭhōpādhyāy, fratello di Baṅkim.

Successivamente, a seguito di importanti revisioni, fu ripubblicato in altre cinque edizioni, in forma di libro. Molte delle revisioni servirono soprattutto a rendere il romanzo più accettabile agli occhi dell'autorità britannica, considerazione importante per Baṅkim dal momento che lavorò per tutta la vita al servizio dell'amministrazione inglese (Sen 1980: 754). Queste modifiche includerebbero riferimenti nelle precedenti edizioni a casi di sconfitta britannica in battaglia per mano dei ribelli e la lussuria degli ufficiali britannici nei confronti delle donne indiane. Nella quinta edizione, una serie di riferimenti alle truppe britanniche sconfitte in battaglia vennero omessi, o meglio, descritti come sconfitte dei rinuncianti, oppure dei musulmani. Allo stesso modo, alcune, ma non tutte, le descrizioni della lascivia degli inglesi vennero rimosse nella quinta edizione (Lipner 2005: 46-47).

La quinta edizione divenne la versione standard poiché è questa che compare nelle varie antologie delle opere di Baṅkim, inclusa l'antologia pubblicata sotto l'egida della Baṅgīya Sāhitya Pariṣat ('The Bengal Literary Society') in occasione del centenario della nascita di Baṅkim (Lipner 2008: 29). L'edizione standard apparve nel novembre 1892.

L'ultima puntata della prima edizione apparve nel 1882. *Baṅgadarśana* si era ormai affermato come una delle principali riviste, se non la principale, per discussioni letterarie e informazioni in bengālī, e Baṅkim, da parte sua, si era affermato come il decano di romanzieri in volgare (Lipner 2005: 5-6). Il romanzo ebbe un successo immediato. L'entusiasmo con cui ogni edizione della rivista e le puntate del romanzo di Baṅkim erano attese dai lettori è suggerita dal seguente passaggio tratto da un racconto di Rabīndranāth Tagore sulla sua infanzia:

At the time, Baṅgadarśan made a tremendous impact... All that everyone in the land could think of was 'What's happened now?' and, 'What's going to happen next time?' [in the story]. As soon as Baṅgadarśan arrived, the afternoon siesta would be out of the question for everyone in the neighbourhood. (citato in Lipner 2005: 6)

Come abbiamo detto, il romanzo apparve per la prima volta agli inizi degli anni Ottanta dell'Ottocento. In questo periodo il sentimento del popolo indiano nei confronti dei dominatori stranieri stava cambiando radicalmente. Ciò era vero anche per i *bhadralok* bengalesi che, fino a quel momento, avevano visto nel dominio britannico la sola possibilità per il progresso del Bengala.

Furono i fatti del 1857 lo spartiacque definitivo. Dopo l'annessione dell'India ai territori controllati direttamente dalla Corona, vi fu una crescente tensione razziale tra gli amministratori inglesi e i loro sudditi *hindū* e musulmani. L'elemento 'razziale' che caratterizzava le loro differenze divenne sempre più 'razzista' (Lipner 2005: 6). A partire dai primi decenni dell'Ottocento, infatti, si poteva rilevare una crescente arroganza da parte degli inglesi (nella loro stampa, e nei loro rapporti sociali e amministrativi) nei confronti degli indiani. Ciò portò alla nascita di diverse associazioni indiane, la cui visione includeva la riforma politica (come la separazione delle funzioni politiche e legislative negli organi di governo) e la rappresentanza indiana nel governo. Si stava sviluppando quella che potremmo chiamare una coscienza proto-nazionalista tra i circoli influenti della classe media bengalese. La rivolta del 1857 accrebbe questo sentimento (Lipner 2005: 7).

Lo stesso ruolo lo ebbero l'utilizzo della stampa e il costante sviluppo della lingua bengālī. Nei decenni successivi alla prima guerra d'indipendenza, la stampa di proprietà indiana cercò soprattutto di mettere gli inglesi sulla difensiva, con una crescente insistenza circa le loro pratiche amministrative e sui rapporti con gli indiani (Lipner 2005: 7). Non è un caso, quindi, che le critiche economiche al dominio coloniale in termini di prosciugamento delle ricchezze, de-industrializzazione e aumento della povertà abbiano cominciato a circolare solo dalle generazioni successive al 1860 (Sarkar 1994: 191).

Questa pressione era particolarmente acuta nel Bengala. Ciò diede origine nel 1878 all'approvazione del *Vernacular Press Act* che cercò di frenare i sentimenti di disaffezione contro il governo tra i sudditi della Corona. Fu un provvedimento del governo per bloccare l'inizio di presunte attività sediziose, ma fu abrogato già nel 1882 in quanto controproducente. Il punto è che l'esistenza dell'atto è essa stessa indicativa del fatto che, nel momento in cui apparve *Ānandamaṭh*, vi era una crescente alienazione razziale, culturale e politica tra gli indiani istruiti e gli inglesi, in particolare nel Bengala urbanizzato (Lipner 2005: 7).

Nonostante ciò, il dominio britannico non era percepito dagli indiani come un male di per sé. In effetti, la leadership nazionalista dell'epoca credeva che la rappresentanza indiana nel governo sarebbe stata favorita dagli stessi inglesi e che il dominio britannico era un male necessario in India fino a quando gli indiani non sarebbero stati pronti a farsi carico dei loro affari. L'economia gestionale e, dunque, il regno inglese erano visti come provvidenziali. Le agitazioni degli indiani miravano a riportare gli inglesi a un senso di responsabilità come governanti custodi. Solo più tardi, verso la fine del secolo, quando questo approccio sembrò fallire, si formò una fazione che voleva espellere il dominio britannico con la forza, alla luce della convinzione che quest'ultimo avesse superato la sua utilità (Lipner 2005: 8). Questa situazione storica favorì il successo immediato di *Ānandamaṭh*.

Il romanzo, che non ha la pretesa di essere un romanzo storico in cui vengono raccolti fatti reali, è ambientato un secolo prima rispetto alla data della sua pubblicazione. Come descrive Lipner (2008: 29), il romanzo è ambientato negli anni Settanta del Settecento durante la cosiddetta ribellione dei *sannyāsī* ('rinunciante') e la grande carestia avvenute nel Bengala dell'epoca. Questi due avvenimenti fornirono a Baṅkimchandra il contesto in cui inserire la propria narrazione, con delle importanti modifiche ai dati storici oggettivi in base ai suoi scopi. Come nota Lipner:

Thus, while the original 'renouncers' comprised itinerant bands of ganja-smoking Hindu and Muslim *sannyāsīs* and fakirs, often numbering thousands, who travelled at certain periods of the year (many accompanied by their women and children) on pilgrimage routes, exacting tolls and provisions from the villages they passed, the inner core of *sannyāsīs* of Baṅkim's story are all cultured, upper-caste Hindus (mostly Brahmins) sworn to a vow of temporary celibacy. The original *sannyāsīs* were for the most part a rabble, of considerable nuisance value because of their importunate practices, not only to the British who had the (lucrative) task of collecting the revenue for the regional Muslim rulers and imposing order for this purpose, but also to the local villagers whose livelihood in cash and kind was imperilled by the predatory behaviour of the renouncers. This compelled the British to try and disband the renouncers on a permanent basis, which led to running battles between the two sides for several years (the so-called *sannyāsī*-rebellion), till eventually – by the turn of the century – the British won through. The situation in the early 1770s, however, was exacerbated by a terrible famine that gripped much of the middle regions of the Bengal of the time. (Lipner 2008: 29)

Dunque l'autore modificò la realtà storica per piegarla ai propri scopi narrativi. Nel romanzo il Bengala è una terra contesa, in cui i regnanti musulmani non hanno più il controllo e guardano solo ai propri interessi e non al benessere dei sudditi, sia *hindū* che musulmani. D'altra parte, gli inglesi sono interessati a riscuotere le imposte per conto dei regnanti musulmani e non all'amministrazione della terra.

I rinuncianti, chiamati *santān*, o 'bambini', protagonisti del romanzo, vivono in un monastero abbandonato nel cuore di una fitta giungla. Sono i 'figli della madre' che adorano, il cui fulcro sono tre immagini della dea custodite nel monastero: la 'dea come era', la 'dea come è' (identificata con un'immagine di Kālī) e la gloriosa 'dea come sarà'. È significativo notare che la 'dea com'era' sia descritta come 'la patria nella forma della dea che nutre' (Lipner 2008: 29). Baṅkim iconizzò in questo modo la terra: i *santān* sono figli della dea come anche della madrepatria, e la madrepatria è in qualche modo un'incarnazione della dea. Non solo Baṅkim ha iconizzato la terra, ma, attraverso la forma distintiva della dea, l'ha anche 'induizzata' (Lipner 2008: 30). Come sottolinea Lipner, questo è evidente nella descrizione della 'madre come sarà':

Her ten arms reach out in ten directions, adorned with various powers in the form of the different weapons she holds, the enemy crushed at her feet, while the mighty lion who has taken refuge there is engaged in destroying the foe ... [the Goddess] roams on the lordly lion's back, and] has Lakshmi personifying good fortune on her right, and the Goddess of speech who

bestows wisdom and learning on her left, with Kartikeya signifying strength and Ganesh good success, in attendance!’ – a description uncannily reminiscent of Goddess Durgā in one of her favoured representations. (Lipner 2008: 30)

I *santān* emergono periodicamente dal loro ritiro nella foresta per attaccare coloro che considerano rappresentanti inaccettabili della mancanza di autorità di governo, ovvero gli eserciti dei governanti musulmani e dei loro alleati britannici (Lipner 2008: 30). Il loro scopo è liberare la madrepatria da queste forze straniere.

Il metodo attraverso il quale liberare il paese e garantire ad esso un futuro prospero è descritto nell’ultimo capitolo del romanzo. Baṅkim fornisce esplicitamente la strategia per il raggiungimento di un nuovo ordine attraverso un’istruzione, impartita da un magico guaritore al leader dei *santān*, Satyānanda. Il guaritore insegna a Satyānanda come si realizzerà la nuova incarnazione del *sanātana dharma*, o codice eterno. Il dominio britannico e l’istruzione inglese saranno determinanti per il raggiungimento di questo obiettivo (Lipner 2005: 57):

Unless the outward knowledge arises first, the inward cannot arise. Unless one knows the gross, one cannot know the subtle. For a longtime now the outward knowledge has been lost in this land, and so the true Eternal Code has been lost too... The English are very knowledgeable in the outward knowledge, and they’re very good at instructing people. Therefore, we’ll make them king. And when by this teaching our people are well instructed about external things, they’ll be ready to understand the inner. Then no longer will there be any obstacles to spreading the Eternal Code, and the true Code will shine forth by itself again. And till that day comes—so long as the Hindu is not wise and virtuous and strong once more— English rule will remain intact. Their subjects will be happy under the English, and they will be free to follow their religion. Therefore wise one, refrain from fighting the English, and follow me. [...] At present the English are traders. They’re intent on amassing wealth, and do not wish to take on the burden of ruling a kingdom. But because of the Children’s rebellion, they’ll be forced to take on the burden of ruling, for without this they cannot collect wealth. The rebellion came about to usher in English rule. (Lipner 2005: 229-230)

Gli *hindū* hanno perso la chiave per implementare la conoscenza interiore che stabilisce il *dharma*, che plasma la loro identità e la loro politica. Saranno in grado di trovare questa chiave, o meglio il loro vero sé, una volta che avranno fatto i conti con il mondo in cui si trovano ora (Lipner 2005: 57). Questo è un mondo di esperienze sensoriali regolato per eccellenza dal sapere occidentale, e da poeti, scienziati, filosofi e artisti inglesi. Quindi, solo attraverso gli insegnamenti inglesi, conclude il guaritore, gli *hindū* potranno imparare come dominare il mondo esteriore. Ciò consentirà di sbloccare il mondo interiore della vera conoscenza di sé e l’ordine eterno (*sanātana dharma*) su cui è stabilito (Lipner 2005: 57).

Vediamo espressa esplicitamente in questo insegnamento l’economia provvidenziale proposta da Baṅkim: solo dopo aver appreso dai propri signori stranieri l’arte di governare il mondo esteriore, gli *hindū* potranno veramente raggiungere il proprio mondo interiore, riuscendo così a liberare

anche il proprio paese. *Ānandamaṭh* ha chiaramente degli scopi didattici e la sua pubblicazione fu determinante per plasmare il sentimento politico *hindū* e le strategie per il risveglio nazionalista che si stavano sviluppando in quel momento storico (Lipner 2005: 52).

Sebbene possa sembrare che l'istruzione del guaritore sia solo un'aggiunta posteriore per compiacere i datori di lavoro di Baṅkimchandra, le diverse edizioni del romanzo ci testimoniano il contrario. Infatti, come evidenzia Lipner, questa istruzione finale rimase intatta in tutte le edizioni del testo ed è il culmine del romanzo e del regno promesso da Baṅkim (Lipner 2005: 58). Il capitolo finale è un capitolo che esorta gli indiani (guidati dagli *hindū*) ad aspettare il loro momento, incoraggiandoli e consigliandoli su come si potrebbe ottenere la vittoria finale dalla subalternità alla sovranità. È un capitolo che riabilita il passato disonorevole e il presente quasi disperato in una promessa di speranza per il futuro (Lipner 2005: 58).

Come abbiamo detto, questa istruzione finale esplicita l'economia provvidenziale di Baṅkimchandra. In essa troviamo espressa la natura ibrida di Baṅkim, diviso tra il desiderio di un'India *hindū* indipendente e la consapevolezza che solo il dominio britannico avrebbe potuto favorirne il raggiungimento. È bene sottolineare che il dominio britannico è accettabile, agli occhi di Baṅkimchandra, solo sulla base di un ulteriore obiettivo indiano. Infatti, anche il guaritore sottolinea che «we'll make the English king [...] The rebellion came about to usher in English rule» (Lipner 2005: 73), come se fosse diritto degli indiani essere regnanti e, pertanto, solo essi hanno il potere di conferire un dominio temporaneo agli inglesi per consentire il trionfo dell'obiettivo nazionale. Agli occhi dei futuri nazionalisti questa istruzione non avrebbe avuto una forte presa. Secondo quest'ultimi, gli *hindū* sarebbero riusciti da soli a sconfiggere le ingerenze straniere nel proprio paese e a creare uno Stato indipendente. Probabilmente è proprio questo il motivo per cui il testo oggi non ha lo stesso successo che ebbe al momento della sua pubblicazione.

Arriviamo a questo punto a descrivere la parte del romanzo che, nel corso della storia, ha acquisito maggior successo, tanto da oscurare completamente il resto del testo, ovvero l'inno *Vande Mātaram*. I *santān* ricorrono a un inno che compare per la prima volta nel capitolo 10 della Parte I; questa canzone riassume il loro ardore patriottico per la madre patria che cercano di liberare (Lipner 2008: 30). Le sue parole di apertura sono *vande mātaram*, 'Io venero la madre'. È importante notare che nel romanzo questa espressione è usata come uno slogan a sé stante, a volte come una parola d'ordine per la confraternita segreta dei *santān*, a volte come un grido di battaglia (Lipner 2008: 30).

Dal punto di vista linguistico, l'inno è composto da una mescolanza di versi in bengālī e di versi in sanscrito. Nella tradizione letteraria *hindū* d'élite, di cui Baṅkimchandra era un profondo conoscitore, il sanscrito è sempre stato il linguaggio predominante e le sue forme compositive

hanno fornito (e sotto importanti aspetti continuano a fornire) paradigmi per la creatività letteraria (Lipner 2008: 32). Agli occhi dell'allora *intelligenza* bengalese, il sanscrito offriva un legame di continuità, culturalmente e religiosamente, con la tradizione ancestrale della maggioranza. In quanto tale, l'utilizzo del sanscrito era un indicatore psicologico di zavorra culturale, di legittimazione dell'autorità per ciò che veniva detto in questa lingua e di un senso dell'identità nazionale *hindū* (Lipner 2008: 33).

Ma la lingua sanscrita non era sufficiente. L'inno doveva avere una presa emotiva sul suo lettore e ciò era possibile solo sfruttando la carica emotiva che la lingua vernacolare poteva trasmettere; ed ecco perché la scelta della bengālī. Quest'ultima era la lingua volgare in cui è stata scritta la narrazione e, vernacolizzando così il sanscrito dell'inno, Bankim ottenne il meglio dei due mondi: l'autorità della tradizione e l'avvolgente freschezza del discorso corrente (Lipner 2008: 33). Vediamo qui espressa esplicitamente la dialettica regno-gloria. La scelta dell'utilizzo del vernacolo esprime la necessità di diffondere ed amplificare il più possibile l'inno: se quest'ultimo non può essere cantato perché non viene capito allora esso non può svolgere la sua funzione glorificatrice. La gloria agisce empiricamente. L'inno è lo strumento di glorificazione della dea, che è anche la nazione, dunque il regno si legittima tramite l'inno. L'operazione di glorificazione del regno deve necessariamente essere espressa in una lingua che la possa consentire. La lingua è chiaramente uno strumento al servizio della gloria e del regno.

Vande Mātaram acquisì molto velocemente un profilo politico, inizialmente solo tra la classe media bengalese e, successivamente, divenne uno slogan patriottico nazionale a tutti gli effetti. A contribuire al successo della canzone a livello nazionale fu la dodicesima sessione del Congresso nazionale indiano, tenutasi a Calcutta nel 1896, con Rahīmutullā Sayānī come presidente. In questa occasione, infatti, Rabīndranāth Tagore, una stella nascente all'epoca, mise per la prima volta in musica le prime due strofe dell'inno e le cantò davanti ai leader del Congresso (Lipner 2005: 75). Quindi, fin dal suo primo utilizzo sulla scena nazionale, vi fu una separazione delle prime due strofe dal resto del testo. Inoltre anche il titolo stesso dell'inno iniziò ad essere usato separatamente, divenendo uno slogan a sé stante. Del resto, anche nel romanzo è spesso utilizzato indipendentemente, come parola d'ordine o come grido di battaglia.

Così sia la canzone che lo slogan *Vande Mātaram* iniziarono a correre separatamente su binari paralleli, associati ma a cui si ricorreva indipendentemente dal romanzo (Lipner 2008: 38). Da un lato la canzone, o meglio le sue prime due strofe, cominciarono ad assumere un profilo sulla scena nazionalista; dall'altro lato, lo slogan cominciò ad avere una propria risonanza politica.

Ma l'inesorabile politicizzazione del canto e dello slogan avvenne durante la prima spartizione del Bengala nel 1905, che sarebbe entrata in vigore nell'ottobre di quell'anno (Lipner 2008: 38).

Il 7 agosto, migliaia di studenti, inclusi i musulmani, marciarono sul municipio di Calcutta, cantando *Bande Mātaram*²⁵, in segno di protesta contro l'imminente spartizione. L'inno divenne così simbolo di sfida al dominio britannico.

Sebbene inizialmente l'inno venne accettato sia da parte degli *hindū* che dei musulmani in quanto emblema della resistenza al potere inglese, ben presto la situazione mutò. In seguito alla spartizione del Bengala, il movimento *svadeśī*, con il suo intento di favorire i prodotti indigeni e il boicottaggio dei prodotti di fabbricazione straniera, fu percepito dai leader musulmani nel Bengala come un movimento solo *hindū*, che avrebbe causato l'alienazione dei musulmani. Per questo motivo, nel 1906 nacque la All India Muslim League, con lo scopo di rappresentare gli interessi musulmani davanti agli inglesi, come contromisura all'Indian National Congress, percepito come difensore dei soli interessi *hindū* (Lipner 2008: 39).

La spartizione aggravò le rivalità tra le due comunità e nel 1907 scoppiarono gravi rivolte tra *hindū* e musulmani nel Bengala orientale. Come riporta Lipner, in quel periodo, una controversa pubblicazione musulmana, chiamata *Lal Istahar* ('The Red Pamphlet'), iniziò a diffondersi. In essa vi era un invito esplicito ai musulmani a non utilizzare lo slogan *Vande Mātaram*. Fu quindi questo il periodo in cui nacquero tensioni tra le due comunità circa l'uso dello slogan e dell'inno (Lipner 2008: 39).

All'inizio degli anni Venti del Novecento la questione si accese nuovamente, in particolare durante le rivolte di Calcutta del 1921. I rivoltosi *hindū* usarono *Vande Mātaram* come una parola d'ordine provocatoria contro i musulmani e da questo momento in poi lo slogan iniziò ad essere usato come grido di guerra dei fanatici *hindū* (Lipner 2008: 39).

Per questo motivo, durante la venticinquesima sessione annuale della All India Muslim League, tenutasi nell'ottobre 1937, venne apertamente condannato l'atteggiamento del Congresso nell'imporre *Vande Mātaram* come inno nazionale. Venne considerato un fatto decisamente anti-islamico e contrario alla possibilità della nascita di un autentico nazionalismo in India. Ormai per molti musulmani *Vande Mātaram* era divenuto simbolo del fanatismo *hindū*.

Dal canto suo, il partito del Congresso era alla ricerca di un inno nazionale e varie canzoni patriottiche vennero prese in considerazione, tra queste vi era anche l'inno di Bankimchandra. Fu lo stesso Tagore a suggerire l'esclusione dell'inno in quanto i versi in cui si fa riferimento alla dea venerata nel tempio erano ostili ai principi dell'islam contro il culto delle icone (Lipner 2008: 40). Nonostante questa prima riflessione, Tagore scrisse nel 1937:

To me the spirit of tenderness and devotion expressed in [the hymn's] first portion, the

²⁵Versione bengālī del titolo, dal momento che la lingua bengālī non ha il suono "v" (Lipner 2008: 47).

emphasis it gave to beautiful and beneficent aspects of our motherland made a special appeal, so much so that I found no difficulty in dissociating it from the rest of the poem and from those portions of the book of which it is a part I freely concede that the whole of Bankim's 'Vande Mataram' poem, read together with its context, is liable to be interpreted in ways that might wound Moslem susceptibilities, but a national song, though derived from it, which has spontaneously come to consist only of the first two stanzas of the original poem, need not remind us every time of the whole of it, much less of the story with which it was accidentally associated. It has acquired a separate individuality and an inspiring significance of its own in which I see nothing to offend any sect or community. (citato in Lipner 2008: 40-41)

Il comitato del partito del Congresso seguì il suggerimento di Tagore e, separando definitivamente le prime due strofe dal resto dell'inno, lo scelse come canzone nazionale²⁶. Il comitato però specificò che durante i raduni e le feste nazionali dovessero essere cantate solo le prime due strofe, con totale libertà degli organizzatori di cantare qualsiasi altra canzone di carattere ineccepibile, in aggiunta o al posto di *Vande Mātaram*. Il comitato affermò:

Working Committee feel that past associations, with their long record of suffering for the cause, as well as popular usage, have made the first two stanzas of this song a living and inseparable part of our national movement and as such they must command our affection and respect. There is nothing in these stanzas to which anyone can take exception. The other stanzas of the song are little known and hardly ever sung... They contain certain allusions and a religious ideology which may not be in keeping with the ideology of other religious groups in India.

The Committee recognise the validity of the objections raised by Muslim friends to certain parts of the song. While the Committee have taken note of such objection in so far as it has intrinsic value, the Committee wish to point out that the modern evolution of the use of the song as part of national life is of infinitely greater importance than its setting in a historical novel before the national movement had taken shape. Taking all things into consideration therefore the Committee recommend that wherever the Bande Mataram is sung at national gatherings only the first two stanzas should be sung, with perfect freedom to the organizers to sing any other song of an unobjectionable character, in addition to, or in the place of, the Bande Mataram song. (citato in Bhattacharya 2003: 35-36)

Le considerazioni del Comitato circa le prime due strofe dell'inno legittimano ancor oggi la sua scelta in quanto canzone nazionale. Esso venne scelto principalmente perché considerato intriso della storia dei sacrifici compiuti per la causa nazionalista che portarono alla libertà dell'India dal dominio straniero. Esso non è contrario a nessun credo o principio religioso in quanto le prime due strofe hanno acquisito una 'individualità separata' e, come tali, risultano religiosamente ineccepibili. Inoltre, il canto della canzone in occasioni ufficiali non venne reso obbligatorio.

Nonostante queste considerazioni rilevate dal Congresso, Jinnāh e la Lega Musulmana continuarono a contestare tenacemente la scelta della canzone, ma senza successo. Nessuna delle due parti scese a compromessi, e solo il 24 gennaio 1950, il presidente dell'Assemblea costituente, Rājendra Prasād,

²⁶ Mentre *Jana Gaṇa Mana*, composto da Rabīndranāth Tagore, venne scelto come inno nazionale nel 1950.

prese la decisione di rendere ufficialmente *Vande Mātaram* la canzone nazionale della Repubblica indiana (Lipner 2008: 42).

Da allora, le prime due strofe dell'inno di *Ānandamaṭh* sono state cantate in innumerevoli occasioni ufficiali, nonostante il suo utilizzo sia rimasto controverso. Durante questa saga, fino ai giorni nostri, la questione è stata esacerbata. Questo soprattutto a causa di organizzazioni *hindū* di estrema destra che ostentano opportunisticamente la canzone e si sforzano di renderla obbligatoria durante le funzioni e le occasioni ufficiali (Lipner 2008: 42). La questione non ha ancor oggi trovato soluzione, e non sembra nemmeno placarsi con il passare del tempo. Ciò che rimane evidente è il profilo politico dell'inno separato dal resto del romanzo in cui è contenuto. La glorificazione odierna a Baṅkimchandra è limitata, la sua natura ibrida, con atteggiamenti ampiamente favorevoli all'economia gestionale inglese, lo ha reso una figura difficile da imporre sulla scena nazionale. Eppure la sua canzone è ancor oggi celebrata, cantata e difesa strenuamente da coloro che la considerano il simbolo della lotta alla dominazione britannica. Pertanto il negoziato su cui andò costruendosi l'identità nazionale operò su un doppio binario nei confronti di Baṅkimchandra: da un lato obliò le sue considerazioni sulla superiorità degli inglesi sulla conquista del mondo esteriore e la possibilità che essi potessero insegnare ciò agli indiani; dall'altro lato, egli è stato glorificato in quanto compositore dell'inno che sarebbe divenuto la canzone nazionale dell'India indipendente. Anche se potrebbe quasi sembrare che la gloria all'inno avvenga del tutto separatamente, non solo dal resto del romanzo, ma, addirittura, indipendentemente rispetto al suo autore.

Significativamente, Baṅkimchandra Chatthopādhyāy si trova a metà del presente lavoro e, storicamente, si trovò ad operare nel mezzo della lunga storia dell'impero coloniale britannico. Quest'ultimo, proprio durante l'arco della vita di Baṅkimchandra, aveva raggiunto il suo culmine e stava iniziando ad avviarsi verso un lungo periodo di decadenza, che si sarebbe protratto fino al 1947. Il suo ruolo 'a metà' si rispecchia nella sua natura 'a metà', a metà tra il sogno di un'India *hindū* indipendente e la consapevolezza che solo i dominatori inglesi avrebbero potuto aiutare gli *hindū* a raggiungere questo scopo. Il suo atteggiamento entusiasta nei confronti delle conoscenze europee e il fatto di aver glorificato la dominazione straniera lo rendono, agli occhi degli indiani contemporanei, un personaggio storico difficile da recuperare dall'oblio. Infatti la sua glorificazione avvenne necessariamente dopo aver obliato tratti significativi del suo pensiero. Ad esempio, come abbiamo notato durante il presente capitolo, si è potuto glorificare l'inno *Vande Mātaram* solo dopo aver obliato il contesto narrativo in cui esso è inserito.

A metà dell'Ottocento, l'economia gestionale inglese aveva raggiunto il suo apice e, per un uomo bengalese istruito in inglese come Baṅkim, poteva sembrare l'unico regno possibile nel futuro

dell'India. Questo lo portò a descrivere un regno ibrido per il futuro progresso del paese, capace di portare l'India verso l'indipendenza attraverso l'aiuto e le conoscenze dei dominatori stranieri. Nonostante la sua esplicita ammirazione per il dominio britannico, egli scrisse un inno di gloria per il futuro regno dell'India, sulla base del quale si sarebbe configurata l'identità nazionale. La glorificazione di Bankim permise al regno di legittimarsi e quest'ultimo consentì e legittimò la glorificazione a Bankim stesso. La circolarità della gloria è ancora una volta evidente.

Il discorso provvidenziale di Bankimchandra venne plasmato dalle esigenze di glorificazione del regno, quest'ultimo infatti aveva bisogno di una figura di cantore delle proprie glorie. Questo perché, come abbiamo già sottolineato più volte nel corso di questo lavoro, non vi è mai un momento in cui la gloria funziona senza il regno, e viceversa. L'incarico di scrivere un inno di gloria al regno venne direttamente da quest'ultimo. E fu il regno stesso ad adoperarsi affinché l'inno divenisse strumento di glorificazione, elevandolo allo status di canzone nazionale e suggerendone il canto durante le celebrazioni nazionali. Ancora una volta il modello di Agamben ci permette una lettura integrata degli eventi mostrandoci come anche la produzione poetico-letteraria sia accessoria al regno, infatti solo la committenza del regno può rendere un prodotto poetico commestibile e consentirne la diffusione.

5.1 Tributi visuali alla gloria dei glorificatori: Baṅkimchandra Chaṭṭhopādhyāy

Come avremo modo di evidenziare durante il corso del presente capitolo, la glorificazione visuale odierna a Baṅkimchandra è limitata. La natura ibrida di questo glorificatore, il cui pensiero fu caratterizzato aspetti ampiamente favorevoli all'economia gestionale inglese, lo ha reso, e lo rende ancor oggi, una figura difficile da imporre sulla scena nazionale. Nonostante ciò, egli è riconosciuto come un importante autore nella storia della letteratura indiana ed è celebrato in quanto compositore della canzone nazionale *Vande Mātaram*. Per questo motivo, nel 1969, il governo indiano decise di rilasciare un francobollo commemorativo dedicato a Baṅkimchandra (Figura 20).



Figura 20. Francobollo commemorativo Baṅkimchandra Chaṭṭhopādhyāy. 1969.

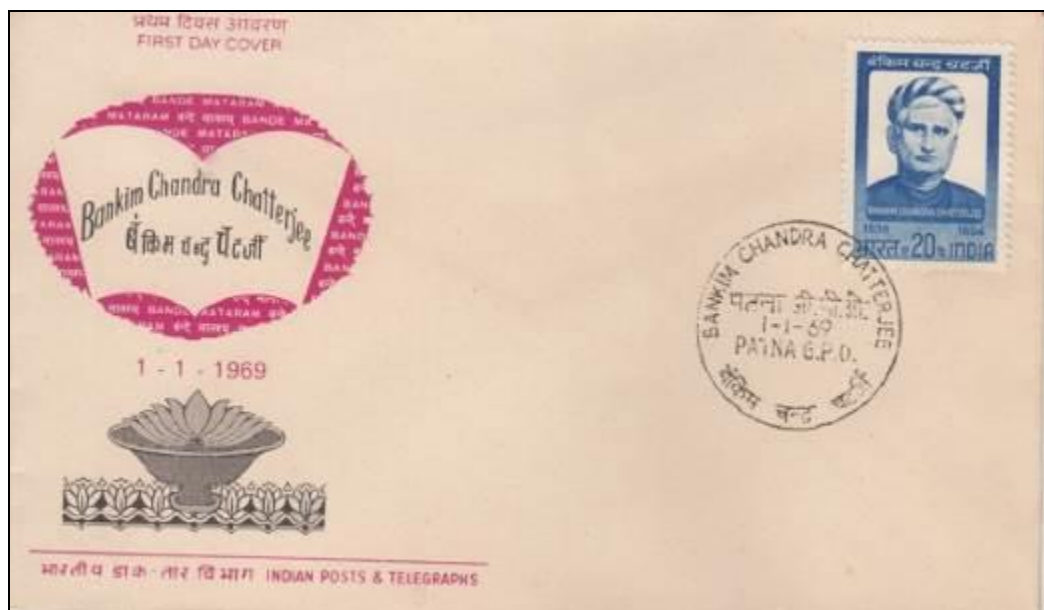


Figura 21. Baṅkimchandra Chaṭṭhopādhyāy First Day Cover. 1969.

Dunque, come abbiamo avuto modo di sottolineare nel capitolo precedente, il negoziato su cui andò costruendosi l'identità nazionale operò su un doppio binario nei confronti di Bañkimchandra: da un lato, obliò le sue considerazioni sulla superiorità degli inglesi sulla conquista del mondo esteriore e la possibilità che essi potessero insegnare ciò agli indiani; dall'altro lato, egli è stato glorificato in quanto compositore dell'inno che sarebbe divenuto la canzone nazionale dell'India indipendente. Anche se potrebbe quasi sembrare che la gloria all'inno avvenga del tutto separatamente rispetto al resto del romanzo. Basti pensare che solamente ad esso è stato dedicato un francobollo commemorativo, rilasciato nel 1976 (Figura 22).



Figura 22. Francobollo commemorativo Vande Mātaram. 1976.



Figura 23. Vande Mātaram First Day Cover. 1976.

Ma la gloria visuale all'inno non si limitò al rilascio del francobollo. Infatti, in Gujarat è stato costruito il *Vande Mataram Memorial* (Figura 24). Il memoriale offre la possibilità di rivivere

l'intero viaggio dell'indipendenza indiana con una tecnologia 4D²⁷. Come indica il sito ufficiale: «The Memorial is dedicated to immortalising our country's journey to Independence from British rule, right from the revolt of 1857 till our freedom in 1947²⁸».



Figura 24. Vande Mataram Memorial, Bhuj (Gujarat).

Il complesso del memoriale si estende su una superficie di oltre quattro ettari e presenta due edifici principali: il Saṅsad Bhavan (una replica del palazzo del Parlamento indiano) e il Yellow Fort, il quale ospita un auditorium, una biblioteca e una galleria dedicata a Mohandās Karamcand Gāndhī. A proposito di quest'ultimo, dal punto di vista della nostra analisi risulta piuttosto interessante notare che il memoriale ospita una statua di oltre sei metri dedicata al Mahātmā (Figura 25) e nemmeno una statua dedicata al compositore dell'inno da cui il complesso prende il nome. È ancora una volta evidente il ruolo fondamentale dell'oblio nel mantenimento del regno. Infatti, glorificare Gāndhī risulta molto più efficace che non glorificare una figura 'a metà' come Baṅkimchandra Chatṭhopādhyāy. Anche attraverso i tributi visuali è possibile notare ciò che abbiamo sottolineato nel capitolo precedente, ovvero la differenza netta tra la gloria alla canzone e l'oblio del resto del romanzo, e per certi versi anche del suo autore.

²⁷ <http://vmm.ashapura.com/our-story/> [data di consultazione: 25/02/2022]

²⁸ <http://vmm.ashapura.com/> [data di consultazione: 25/02/2022]



Figura 25. Statua di Mohandās Karamcand Gāndhī presente al Vande Mataram Memorial, Bhuj (Gujarat).

Così come il Gujarat promuove e diffonde la gloria del suo cittadino più celebre, così tenta di fare anche il Bengala con Baṅkimchandra. Infatti, nel gennaio 2022, il partito Tṛiṇamūl Congress, originario del Bengala, si è espresso a favore dell’inserimento di una statua dedicata all’autore bengalese all’interno del Parlamento indiano. In particolare, il deputato del Tṛiṇamūl Derek O’Brien ha affermato che dovrebbero essere compiuti sforzi per installare la statua entro il gennaio 2023, affinché gli omaggi possano essere offerti nell’anniversario di nascita Baṅkimchandra²⁹. Inoltre, *Vande Mātaram* viene suonato in entrambe le Camere del Parlamento alla fine di ogni sessione³⁰.

Il presidente della Rājya Sabhā, Venkaiyā Nāiḍū, ha affermato che né lui né il governo avrebbero potuto prendere questa decisione, in quanto i provvedimenti circa la costruzione di statue sono compito del Comitato per l’installazione di ritratti, statue di leader nazionali e parlamentari nel complesso del Parlamento. Nel 2010 il Comitato decise di vietare ulteriori installazioni di statue e ritratti, pur mantenendo una disposizione per casi rari³¹.

La richiesta è in linea con gli sforzi del TMC di invocare il nazionalismo bengalese per contrastare la narrativa *hindutva* del BJP nel Bengala occidentale³². È evidente l’uso strumentale della politica nel recuperare dall’oblio determinate figure, dando loro nuova gloria, nel tentativo di sostenere una determinata forma di regno.

²⁹ <https://www.telegraphindia.com/india/tmc-seeks-bankim-chandra-statue-in-parliament/cid/1693412> [data di consultazione: 25/02/2022]

³⁰ <https://www.telegraphindia.com/india/tmc-seeks-bankim-chandra-statue-in-parliament/cid/1693412> [data di consultazione: 25/02/2022]

³¹ <https://www.telegraphindia.com/india/tmc-seeks-bankim-chandra-statue-in-parliament/cid/1693412> [data di consultazione: 25/02/2022]

³² <https://www.thehindu.com/news/national/trinamool-demands-bankim-chandras-statue-in-parliament/article28211875.ece> [data di consultazione: 25/02/2022]

6. Vināyak Dāmodar Sāvarkar (1883- 1966)

Giungiamo ora all'apice di questa serie di episodi riguardanti il rapporto dinamico e consistente tra regno e gloria. Il risultato di oltre cento anni di tensione tra reggenza e glorificazione risulterà infatti evidente nel discorso provvidenziale proposto dal glorificatore protagonista di questo capitolo, Vināyak Dāmodar Sāvarkar.

Come gli autori di cui abbiamo discusso nei capitoli precedenti, anche Sāvarkar espose un'economia provvidenziale per il futuro regno dell'India. Come avremo modo di sottolineare nel corso del capitolo, egli descrisse un *hindū rāṣṭra*, ovvero un regno degli *hindū* per gli *hindū*. Sāvarkar era convinto che solo la costruzione di una solida base *hindū*, fondata su quegli elementi che egli considerava come essenziali dell'*hindutva* (termine da lui coniato che potremmo tradurre con 'induità', ossia 'l'essere *hindū*'), avrebbe permesso la nascita di *Akhaṇḍ Bhārat* ('India unita') e di un 'hindudom'. Il regno futuro descritto da Sāvarkar era, dunque, un regno *hindū* liberato dal giogo del dominio coloniale. Il discorso provvidenziale di Sāvarkar era fortemente anti-britannico, egli glorificò il passato dell'India e biasimò esplicitamente la reggenza inglese. Negli anni in cui visse, l'economia gestionale inglese stava ormai giungendo al termine mentre i movimenti nazionalisti si stavano affacciando con sempre maggiore forza sulla scena politica indiana. Inoltre, il discorso di Sāvarkar poté darsi in quanto esso rappresenta il frutto della gloria espressa negli ultimi cent'anni verso un futuro regno *hindū* in India. A partire dalla riscoperta dell'antico regno vedico di Rāmmohan Roy fino all'inno *Vande Mātaram* di Bāṅkimchandra Chāṭṭhopādhyāy vi è stata una continua tensione verso l' 'induizzazione' del regno; oltre un secolo di sollecitazione costante tra glorificatori e regno che ha permesso di arrivare al discorso ideologico di Sāvarkar.

Infine, avremo modo di vedere come la figura di Sāvarkar sia stata dapprima obliata, a causa del suo presunto coinvolgimento nell'assassinio di Mohandās Karamchand Gāndhī, per poi essere ripresa dall'oblio. Questa ripresa fu possibile grazie alla glorificazione da parte di quei partiti politici che ancor oggi sostengono l'ideologia di *hindutva* e celebrano Sāvarkar come un rivoluzionario che combatté per la libertà del proprio paese.

Sāvarkar nacque nel 1883 a Bhagur, un villaggio vicino Nashik (Maharashtra), da una famiglia di *brāhmana citpāvan* (Chaturvedi 2013: 131). Sin dalla giovinezza, fu interessato alla campagna nazionalista e la sua natura militante lo portò ad essere coinvolto in attività rivoluzionarie mentre era uno studente in India e, successivamente, in Inghilterra. Già nel 1904 fondò un'organizzazione politica, la Abhinav Bhārat Society, o Young India Society (Chaturvedi 2013: 128). Successivamente, nel 1905, lasciò l'India per l'Inghilterra, allo scopo di conseguire una laurea in giurisprudenza. Poco dopo il suo arrivo a Londra, collaborò con il suo mentore Śyāmjī Kṛṣṇa Varmā e altri studenti indiani, unendosi a un'organizzazione politica clandestina, la India House.

Inoltre, in questo periodo, Sāvarkar iniziò a scrivere e pubblicare alcuni dei suoi testi storici sul nazionalismo e l'antimperialismo. All'inizio del 1907 completò il suo primo libro su Giuseppe Mazzini, scritto in lingua marāṭhī, dal titolo *Joseph Majhinī, āmacaritra ni rājakāraṇa* ('Giuseppe Mazzini: autobiografia e politica'). L'opera venne pubblicata in India ma fu subito proscritta dal governo³³ (Chaturvedi 2013: 128). Sāvarkar fu profondamente colpito dalla storia della vita di Mazzini e ritenne necessario che i rivoluzionari indiani comprendessero il significato della storia italiana. Discutendo gli scritti di Mazzini, Sāvarkar fa riferimento alla rivolta del 1848 in Italia come un esempio per gli indiani, in particolare in relazione agli eventi del 1857, che inizialmente chiamò 'Guerra rivoluzionaria del 1857' (Chaturvedi 2013: 129). Egli evidenziò anche il fatto che seppur la rivoluzione italiana non fosse riuscita a raggiungere il suo obiettivo di rovesciare il dominio imperiale, ciò non significava che essa fosse stata un fallimento. Per Sāvarkar, i rivoluzionari in India avevano bisogno di imparare da questo esempio storico. Solo in questo modo sarebbero riusciti a raggiungere gli obiettivi dell'Abhinav Bhārat Society, ovvero perseguire una guerra implacabile contro il dominio britannico in India (Chaturvedi 2013: 129).

Inoltre, durante gli anni in Inghilterra, Sāvarkar ebbe spesso l'occasione di tenere dei discorsi pubblici e pubblicare saggi sull'urgenza di una guerra rivoluzionaria per raggiungere l'indipendenza in India. Oltre alla traduzione della biografia di Mazzini, nel 1907 Sāvarkar completò i propri studi circa gli eventi del 1857. Tuttavia, il governo britannico proscrisse il testo prima ancora che fosse pubblicato, sostenendo che gli scritti di Sāvarkar avrebbero incitato alla violenza in patria e nelle colonie. Inoltre, nello stesso anno, pianificò una celebrazione del giubileo d'oro della ribellione del 1857, che battezzò come la prima guerra di indipendenza indiana. Fu in questa occasione, secondo Sāvarkar, che l'India pose la prima seria sfida per scrollarsi di dosso le catene coloniali. In occasione della celebrazione, fece circolare un opuscolo estremamente patriottico, intitolato *Oh Martyrs*, in cui elogiava il sacrificio dei ribelli suggerendo che:

We take up your cry, we revere your flag, we are determined to continue that fiery mission of 'away with foreigners', which you uttered amidst the prophetic thundering of the Revolutionary war. Yes, it was a revolutionary war. For the War of 1857 shall not cease till the revolution arrives, striking slavery into dust, elevating liberty to the throne. (Savarkar: 1908. Citato in Chakrabarty e Jha 2020: 51-52)

Sāvarkar esplicitò i risultati delle sue ricerche circa questo avvenimento storico nel libro *The Indian War of Independence of 1857*, pubblicato in Inghilterra nel 1909³⁴, sotto lo pseudonimo di *An*

³³ L'opera oggi è disponibile in lingua hindī, cfr. Savarkar (2011).

³⁴ Il libro venne proscritto dal governo britannico ancor prima della sua pubblicazione e la sua diffusione venne proibita in India. Questo divieto venne revocato soltanto nel maggio 1946 dal Congress Government of Bombay (Savarkar: 1909 *ed.* 2014).

Indian Nationalist. Nella storiografia convenzionale, la ribellione del 1857 è nota come *Sepoy Mutiny* ma, grazie alla rilettura proposta da Sāvarkar, la ribellione del 1857 fu presto identificata come una ‘guerra di indipendenza’. Per Sāvarkar fu una distorsione della storia, che cercava di sminuire l’eroico sacrificio degli indiani che si unirono contro un nemico comune, indipendentemente dalla religione, dalla regione e dalle barriere economiche. Egli spiegò come la campagna contro la Compagnia delle Indie Orientali non si limitò a nessuna regione specifica né a un gruppo selezionato di sovrani, ma si estese a una parte più ampia della popolazione, a testimonianza di come essa fosse a tutti gli effetti un’offensiva nazionalista contro il colonialismo. Spiegò, inoltre, che nel contesto del dominio imperiale, queste storie furono ignorate, dimenticate e messe a tacere.

Innanzitutto, Sāvarkar non appoggiò la teoria ampiamente accettata della paura, da parte dei *sepoys*, di tagliare con i denti le cartucce unte (con grasso di mucca e maiale) e l’annessione dell’Oudh come cause responsabili della rivolta. In effetti, ci furono molti fattori che alla fine scatenarono la ribellione. Tra questi, l’amministrazione tirannica che fiorì sotto la gestione di Lord Dalhousie fu, secondo Sāvarkar, il fattore che riuscì a creare un legame istantaneo tra i ribelli. Ma a scatenare la guerra fu l’appello ai gloriosi principi di *svadharma* e *svarāj*:

The fear of greased cartridges and the annexation of Oudh were only temporary and accidental causes. To turn these into real causes would never help us in understanding the real spirit of the Revolution. [...] What, then, were the real causes and motives of this Revolution? What were they that they could make thousands of heroes unsheath their swords and flash them on the battlefield? [...] These great principles were Swadharma and Swaraj. In the thundering roar of ‘Din, Din,’ which rose to protect religion, when there were evident signs of a cunning, dangerous, and destructive attack on religion dearer than life, and in the terrific blows dealt at the chain of slavery with the holy desire of acquiring Swaraj, when it was evident that chains of political slavery had been put round them and their God-given liberty wrested away by subtle tricks—in these two, lies the root-principle of the Revolutionary War. (Savarkar 1909: 7-8)

E ancora:

“Rise for Swadharma and acquire Swaraj!” What divine events in the history of India are due to the realisation of this principle! The poet-saint Ramdas gave the same dictum to the Mahrattas 250 years ago. “Die for your Dharma, kill the enemies of your Dharma while you are dying; in this way fight and kill, and take back your Kingdom!”

This alone is the principle in the Revolutionary War of 1857. (Savarkar 1909: 10)

Il richiamo a *svadharma* e *svarāj* fomentò i ribelli, servì a dar loro una nobile causa per cui combattere. Questo appello servì, dunque, a nobilitare un’azione che, senza gloria, sarebbe stata un’operazione brutalmente militare, un solo atto di economia gestionale, senza valori. L’uso di *svadharma* e *svarāj* dimostra la forza della gloria, la quale permette al regno di compiere azioni

capaci di ottenere il consenso collettivo attraverso il richiamo a valori condivisi.

Secondo l'interpretazione di Sāvarkar, solo i due grandi principi di *svadharma* ('la propria religione') e *svarāj* ('autogoverno') potevano spiegare i motivi dello scoppio, solo apparentemente improvviso, dei *sepoy* contro l'autorità britannica. Attingendo al suo mentore intellettuale, Mazzini, dichiarò che *svadharma* e *svarāj* erano i due lati della stessa medaglia. Proprio come Mazzini sosteneva che non vi fosse barriera tra cielo e terra, ma fossero interconnessi poiché il primo era inconcepibile senza il secondo, allo stesso modo *svarāj* senza *svadharma* era spregevole e *svadharma* senza *svarāj* era impotente:

Our idea of Swadharma too, is not contradictory to that of Swaraj. The two are connected as means and end. Swaraj without Swadharma is despicable and Swadharma without Swaraj is powerless. The sword of material power, Swaraj, should always be readily drawn for our object, our safety in the other world, Swadharma. This trend of the Eastern mind will often be found in its history. The reason why, in the East, all revolutions take a religious form, nay more, the reason why Eastern history knows of no revolutions unconnected with religion, lies in the all-embracing meaning of Dharma has. That this dual principle of Swadharma and Swaraj, always seen in the history of India, appeared also in the Revolution of 1857, should [therefore] be a matter of no surprise. (Savarkar 1909: 9-10)

Fu, dunque, l'appello a questi principi a nobilitare quest'azione militare. Non possiamo non notare qui come *svarāj* e *svadharma* altro non siano che i termini hindī per definire i concetti chiave del presente lavoro, ovvero, rispettivamente, gestione e provvidenza, regno e gloria. Essi sono impensabili separatamente e solo la loro coesistenza permette l'esercizio del potere. Inoltre, come sottolinea Wolf (2010), l'utilizzo del *dharma* da parte di Sāvarkar è del tutto strumentale al suo discorso ideologico. Innanzitutto è necessario sottolineare che la traduzione di *dharma* con il termine 'religione' non corrisponde al significato che ad esso veniva attribuito, bensì si tratta della reinterpretazione moderna di un termine appartenente alla tradizione indiana classica³⁵ (Halbfass 1990: 310). In questo caso, la traduzione come 'religione' appartiene a Sāvarkar. Evidentemente egli, rivolgendosi ad un pubblico inglese, aveva bisogno di un termine che essi potessero riconoscere e comprendere. Inoltre, l'accostamento di *dharma* al termine *rāj* permise di nobilitare il discorso relativo all'economia gestionale, riversando la gloria attribuita a *dharma* su *rāj*. L'uso politico del sistema di valori legati all' 'induismo' da parte di Sāvarkar non era basato né su un atteggiamento ortodosso, né su una convinzione spirituale. Al contrario, deve essere visto come una

³⁵ Cfr., sulle moderne reinterpretazioni del termine *dharma* come 'religione': Halbfass (1990), Pennington (2005), Olivelle (2009), Hacker (2006).

strategia: l'uso di elementi di un sistema di valori già esistente che guida il maggior numero di suoi connazionali per creare un sentimento di appartenenza (Wolf 2010:10). Sāvarkar era dunque consapevole della potenza dell'entusiasmo religioso e affermava che «a man cannot remain without religion. Religion is a source of stupendous strength» (Sāvarkar citato in Wolf 2010: 10). Quindi, per Sāvarkar, era evidente come il *dharma* fosse una forma di consenso capace di generare un senso identitario e di permettere l'economia gestionale.

Nonostante la rivoluzione del 1857 non fosse riuscita ad estromettere il governo della Compagnia, essa non fu completamente fallimentare:

The Revolution of 1857 was a test to see how far India had come towards unity, independence, and popular power. The fault of failure lies with the idle, effeminate, selfish, and treacherous men who ruined it. But those who, wielding the sword dripping with their own hot blood, in that great rehearsal, walked boldly on the stage of fire and danced in joy even on the very breast of Death—let no tongue dare to blame those heroes! (Savarkar 1909: 443)

Secondo Sāvarkar il principale lato positivo fu la creazione di un ambiente in cui *brāhmana* e *sūdra*, *hindū* e musulmani si unirono allo scopo di proteggere *svadharma* e *svarāj*:

Not one individual, not one class, alone had been moved deeply by seeing the sufferings of their country. Hindu and Mahomedan, Brahmin and Sudra, Kshatriya and Vaisya, prince and pauper, men and women, Pundits and Moulvies, Sepoys and the police, townsmen and villagers, merchants and farmers- men of different religions, men of different castes, people following widely different professions— their eyes not able any more to bear the sight of the persecution of the Mother, raised the terrible wave of vengeance in an incredibly short time. So universal was the agitation! (Savarkar 1909: 227)

In questo modo Sāvarkar difese il suo progetto nazionalista, attingendo al passato dell'India e mettendo in evidenza come la nazione nel suo insieme si fosse sollevata in rivolta, in opposizione a uno spietato regime coloniale (Chakrabarty e Jha 2020: 60). Agli occhi di Sāvarkar, la guerra d'indipendenza indiana del 1857 fu un'affermazione potente e un'impresa ben organizzata dell'ascesa della nazione come entità unita, supportata da uno sforzo a tutto tondo per mobilitare la nazione indipendentemente dalle barriere sociali, economiche e politiche. Notiamo anche qui la ripresa di eventi del passato dell'India, recuperati dall'oblio e resi oggetto di glorificazione, al fine di costruire la gloria del regno che verrà. Per i biografi di Sāvarkar l'interpretazione di quest'ultimo della ribellione del 1857 rappresenta un distacco dalla narrazione coloniale e una rivincita per la storia indiana. Ma, grazie al modello proposto da Agamben, possiamo vedere come essa rappresenti soprattutto un discorso di economia provvidenziale al servizio del regno futuro immaginato da Sāvarkar.

Il 13 marzo 1910, Sāvarkar fu arrestato con molteplici accuse penali, tra cui procurarsi e distribuire

armi, sedizione e guerra contro il re imperatore dell'India. Descrivendo Sāvarkar come un attivista politico pericoloso, che avrebbe potuto rappresentare una minaccia per l'Impero, un dispaccio giudiziario da Londra sottolineò che durante il suo soggiorno nella capitale britannica fu:

A very active member of the group of Indian revolutionaries residing in [the city]... he translated into Marathi the life of Mazzini with an introduction in which he points out how Mazzini relied upon the youth of the country to win freedom; he was also the author of the revolutionary book *Indian War of Independence* in praise of the rebels who rose in revolt against the Crown and distributed copies at a meeting organized by him. (citato in Chakrabarty e Jha 2020: 51)

Fu Mazzini, come confermato dal dispaccio, che, come suo mentore, accese in lui l'impulso a partecipare alla campagna per la libertà dal dominio britannico. Essendo un ardente sostenitore del nazionalismo rivoluzionario, Sāvarkar sembrava incline a sostenere i mezzi utili al rovesciamento del regime britannico attraverso atti violenti. Fu quindi tenuto sotto sorveglianza fino al suo arresto nel 1910, per il presunto coinvolgimento in attività politiche anti-britanniche, insieme ai rivoluzionari associati al gruppo India House (Chakrabarty e Jha 2020: 52). Nel 1911, il governo decise di inviare Sāvarkar in India affinché venisse processato lì. Tuttavia, quando la nave su cui viaggiava attraccò temporaneamente a Marsiglia, Sāvarkar fuggì, saltando giù dalla nave e nuotando fino a riva. Chiese asilo politico ad un poliziotto francese, ma quest'ultimo non capì la sua richiesta e Sāvarkar venne restituito alle autorità britanniche (Chaturvedi 2013: 131). Venne infine processato a Bombay, le accuse erano tutte legate al suo ruolo nell'organizzazione e nell'assassinio dell'ufficiale inglese Arthur Mason Tippetts Jackson in quello che fu chiamato *Nasik Conspiracy Case* (Chaturvedi 2020: 5). Venne condannato a due ergastoli e incarcerato nel carcere delle isole Andamane e Nicobare.

Sāvarkar trascorse più di un decennio nella prigione cellulare, prima di essere trasferito nelle carceri indiane di Calcutta, Ratnagiri e Yerwada. Fu proprio in questo periodo, specie negli anni Venti, che egli produsse i suoi scritti più importanti. Successivamente, le opere di Sāvarkar furono contrabbandate fuori dalla prigione e trovarono la loro strada verso la stampa. Tra i testi più importanti di questo periodo vi è sicuramente *Essentials of Hindutva*, pubblicato per la prima volta nel 1923, sotto lo pseudonimo di *A Maratha*, e poi ripubblicato nel 1928 con il titolo *Hindutva: Who is a Hindu?* È proprio in questo testo che vediamo espressa esplicitamente l'economia provvidenziale proposta da Sāvarkar per il futuro regno dell'India. Essendo quest'opera così fondamentale per cogliere l'azione glorificatrice di Sāvarkar, non possiamo non sottolineare che essa venne pubblicata in lingua inglese (Sampath 2019: 469). Questo elemento permette di capire chiaramente a quale pubblico si volesse rivolgere l'autore. Nonostante *Essentials of Hindutva*

raccolga il discorso ideologico per il futuro regno dell'India indipendente, è necessario tenere presente che esso non era rivolto alle masse *hindū*, bensì ai britannici e agli indiani istruiti in lingua inglese. Sāvarkar fece un uso strumentale della lingua, decidendo di volta in volta se scrivere in inglese, *hindī* o in *marāṭhī*; ogni economia a cui voleva rivolgere i propri contenuti richiedeva una lingua diversa. Il suo discorso di economia provvidenziale si rivolse, quindi, a economie distinte, che avevano bisogno di un linguaggio diverso per risultare efficaci. Nel caso di *Essentials of Hindutva* egli scelse l'inglese.

L'economia provvidenziale proposta da Sāvarkar verrà poi esposta a più riprese anche nei suoi discorsi in quanto presidente della *Hindū Mahāsabhā*, ruolo che ricoprì dal 1937 al 1943. Questi discorsi vennero raccolti nell'opera *Hindu Rashtra Darshan* (1949).

Come detto in precedenza, egli mirava alla nascita di un *hindū rāṣṭra*, un 'hindudom', tanto da arrivare a dichiarare, nel 1938, «India must be a Hindu land, reserved for the Hindus» (Savarkar 1949: 70). Infatti sosteneva che gli *hindū* fossero l'unico fondamento su cui poteva essere costruito uno stato indiano indipendente: «the bedrock on which an indian independent State could be built» (Savarkar 1949: 13). Dunque, nel delineare la forma della futura nazione indiana, Sāvarkar affermò che l'indipendenza dell'India sarebbe stata indissolubilmente legata all'indipendenza degli *hindū*. L'indipendenza per Sāvarkar non doveva essere solo geografica, doveva essere autodeterminazione e governo del proprio paese, gli *hindū* dovevano divenire «Masters in our own house» (Savarkar 1949: 24), ovvero avrebbero dovuto garantire il primato della religione, della razza e dell'identità culturale *hindū* (Sharma 2015: 185).

Nel definire *hindutva*, Sāvarkar dovette innanzitutto differenziare i termini *hindū* e *hindutva* dal termine 'induismo'. Molti anni dopo aver scritto la sua opera fondamentale, *Hindutva*, Sāvarkar continuò a sottolineare la netta distinzione tra *hindutva* e 'induismo'. Rivolgendosi alla sessione della *Hindū Mahāsabhā* del 1937, tenutasi ad Ahmedabad, disse:

The concept of the term “Hindutva” -Hinduness- is more comprehensive than the word “Hinduism”. It was to draw a pointed attention to this distinction that I had coined the words “Hindutva”, “Pan Hindu” and “Hindudom” when I framed the definition of the word “Hindu”. Hinduism concerns with the religious system of the Hindus, their theology and dogma. (Savarkar 1949: 8)

Teologia e dogma dovevano quindi essere lasciati interamente alla coscienza e al credo individuale, o di gruppo qualora fossero utili a stabilire un senso di appartenenza. L' 'induismo', dal punto di vista di Sāvarkar, era solo una parte di *hindutva*. Inoltre, spesso, questo criterio non poteva nemmeno essere considerato in quanto le persone si rifiutavano di definirsi *hindū* a causa delle pratiche superstiziose legate all' 'induismo'. *Hindutva* rappresenterebbe, invece, la storia di una

‘grande razza’:

Hindutva is not a word but a history. Not only the spiritual or religious history of our people as at times it is mistaken to be by being confounded with the other cognate term Hinduism, but a history in full. Hinduism is only a derivative, a fraction, a part of Hindutva. [...] Hindutva is not identical with what is vaguely indicated by the term Hinduism. By an ‘ism’ it is generally meant a theory or a code more or less based on spiritual or religious dogma or system. Had not linguistic usage stood in our way then ‘Hinduness’ would have certainly been a better word than Hinduism as a near parallel to Hindutva. Hindutva embraces all the departments of thought and activity of the whole Being of our Hindu race. Therefore, to understand the significance of this term Hindutva, we must first understand the essential meaning of the word Hindu itself and realize how it came to exercise such imperial sway over the hearts of millions over millions of mankind and won a loving allegiance from the bravest and best of them. (Savarkar 1923: 3-4)

Dunque, se per Sāvarkar il termine *hindutva* ‘embraces all the departments of thought and activity of the whole Being of our Hindu race’, merita allora accostare a questa definizione un esempio di cosa questi intendesse con la parola *hindū*:

Who looks upon the land that extends from सिंधु to सिंधु, from the Indus to the Seas, as the land of his forefathers – his पितृभू; who inherits the blood of that race whose first discernible source could be traced to the Vedic सप्तसिन्धव and which on its onward march, assimilating much that was incorporated and ennobling much that was assimilated, has come to be known as the Hindu people; who has inherited and claims as his own the culture of that race as expressed chiefly in their common classic language the संस्कृत and represented by a common history, a common literature, art and architecture, law and jurisprudence, rites and rituals, ceremonies and sacraments, fairs and festivals; and who above all addresses this land, this सिंधुस्थान as his पुण्यभू, as his Holyland - the land of his prophets and seers, of his godmen and gurus, the land of piety and pilgrimage. (Savarkar 1923: 102-103)

Per Sāvarkar gli elementi essenziali nella costruzione dell’identità *hindū* sono: la demarcazione di un gruppo di persone situato in uno spazio geografico specifico; l’idea di patria utile nel suggerire la compatibilità razziale di coloro che si stabilirono nell’Hindustān; l’insistenza sul considerare quest’ultimo come ‘holy land’ (Chakrabarty e Jha 2020: 62). Questo divenne ancor più chiaro quando egli affermò:

These are the essentials of हिंदुत्व — a common राष्ट्र, a common जाति and a common संस्कृति. All these essentials could best be summed up by stating in brief that he is a हिंदु to whom सिंधुस्थान is not only a पितृभू but also a पुण्यभू. For the first two essentials of हिंदुत्व—nation and जाति—are clearly denoted and connoted by the word पितृभू while the third essential of संस्कृति is pre-eminently implied by the word पुण्यभू, as it is precisely संस्कृति including संस्कारs i. e. rites and rituals, ceremonies and sacraments, that makes a land a Holyland. (Savarkar 1923: 103)

Vediamo ora nel dettaglio il carattere geografico, il primo elemento essenziale di *hindutva* esposto da Sāvarkar:

हिंदुस्थान meaning the land of हिंदुs, the first essential of हिंदुत्व must necessarily be this geographical one. A Hindu is primarily a citizen either in himself or through his forefathers of “हिंदुस्थान” and claims the land as his motherland. In America as well as in France the word Hindu is generally understood thus exactly in the sense of an Indian without any religious or cultural implication. And had the word हिंदु been left to convey this primary significance only, which it had in common with all the words derived from सिंधु then it would really have meant an Indian, a citizen of हिंदुस्थान as the word हिंदी does. (Savarkar 1923: 71-72)

Abitare all'interno dell'Hindustān non era tuttavia sufficiente per essere considerato un *hindū*. Era altrettanto necessario possedere legami di sangue comune. Per consolidare la nozione di *hindutva*, Sāvarkar introdusse la nozione di razza, *jātī*:

The reason that explains why the term हिंदु cannot be synonymous with भारतीय or हिंदी and mean an Indian only, naturally introduces us to the second essential implication of that term. The Hindus are not merely the citizens of the Indian state because they are united not only by the bonds of the love they bear to a common motherland but also by the bonds of a common blood. They are not only a राष्ट्र but also a जाति. The word जाति derived from the root जा to produce, means a brotherhood, a race determined by a common origin - possessing a common blood. All Hindus claim to have in their veins the blood of the mighty race incorporated with and descended from the Vedic fathers, the सिंधुs. (Savarkar 1923: 73-74)

E ancora:

We are not only a राष्ट्र but a जाति, a born brotherhood. Nothing else counts, it is after all a question of heart. We *feel* that the same ancient blood that coursed through the veins of राम and कृष्ण, बुद्ध and महावीर, नानक and चैतन्य, बसव and माधव of रोहिदास and तिरुवल्लुवर courses throughout Hindudom from vein to vein, pulsates from heart to heart. We *feel* we are a जाति - a race bound together by the dearest ties of blood - and therefore it must be so. (Savarkar 1923: 78)

L'ultimo elemento essenziale di *hindutva* per Sāvarkar è la condivisione di una medesima ‘civiltà’ (*saṃskṛti*):

We Hindus are bound together not only by the tie of the love we bear to a common fatherland and by the common blood that courses through our veins and keeps our hearts throbbing and our affections warm, but also by the tie of the common homage we pay to our great civilization— our Hindu culture, which could not be better rendered than by the word संस्कृति suggestive as it is of that language, the संस्कृत, which has been the chosen means of expression and preservation of that culture, of all that was best and worth preserving in the history of our race. We are one because we are a राष्ट्र, a जाती and own a common संस्कृति. (Savarkar 1923: 80)

Dunque, gli elementi essenziali di *hindutva* sono: una nazione comune, *rāṣṭra*, una ‘common race’, *jātī*, e una civiltà comune, *saṃskṛti*. L'economia provvidenziale proposta da Sāvarkar richiama gli

slogan politici dell'India degli anni Trenta e Quaranta del Novecento, basti pensare allo slogan *Hindī, Hindū, Hindustān*. Questa triade lingua-religione-regno è alla base del governo dell'umano, sono gli strumenti attraverso cui il regno veicola l'identità che sostiene il potere. Sāvarkar pose al centro del proprio discorso provvidenziale un'unità territoriale e un'unità culturale ipotetiche e che, storicamente, non sono mai esistite in India. Eppure egli affermò che esse erano tali e note fino dalle antiche epiche in lingua sanscrita. Sarebbe stato infatti Rām, il principe di Ayodhya, a fondare l'antica nazione *hindū*, costituendo un unico dominio dall'Himalaya al mare:

The valorous Prince of Ayodhya made a triumphant entry in Ceylon and actually brought the whole land from the Himalayas to the Seas under one sovereign sway. The day when the Horse of Victory returned to Ayodhya unchallenged and unchallengeable, the great white Umbrella of Sovereignty was unfurled over that Imperial throne of Ramchandra, the brave, Ramchandra the good, and a loving allegiance to him was sworn, not only by the Princes of Aryan blood but Hanuman- Sugriva- Bibhishana from the south- that day was the real birth-day of our Hindu people. It was truly our national day: for Aryans and Anaryans knitting themselves into a people were born as a nation. (Savarkar 1923: 11)

Egli recuperò questo regno passato come testimonianza del fatto che sia sempre esistita una 'hindu nationhood' e che, una volta sconfitti gli invasori stranieri, essa potrà tornare ad esistere. Oltre agli invasori inglesi, il discorso di Sāvarkar riguardava anche i musulmani. Infatti egli considerava quest'ultimi come responsabili della caduta della gloriosa civiltà *hindū*, la quale avrebbe prosperato fino all'arrivo delle invasioni musulmane. L'arrivo dei musulmani in India avrebbe causato la fine di questo stato idilliaco ma sarebbe riuscito ad unire gli *hindū* come nazione:

But as it often happens in history this very undisturbed enjoyment of peace and plenty lulled our सिंधुस्थान, in a sense of false security and bred a habit of living in the land of dreams. At last she was rudely awakened on the day when Mohammad of Gazni crossed the Indus, the frontier line of सिंधुस्थान, and invaded her. That day the conflict of life and death began. Nothing makes Self conscious of itself so much as a conflict with the non-Self. Nothing can weld peoples into a nation and nations into a state as the pressure of a common foe. Hatred separates as well as unites. (Savarkar 1923: 37)

Nonostante questa considerazione dei musulmani come invasori, nella sua opera *Hindu-Pad-Padshahi, A Review of the Hindu Empire of Maharashtra* (1925) Sāvarkar mise in evidenza alcuni aspetti che egli ammirava nei musulmani:

At the time of the first inroads of the Muhammadans, the fierce unity of Faith, that social cohesion and valorous fervour which made them as a body so irresistible, were qualities in which the Hindus proved woefully wanting. (Savarkar 1925: 226)

Questi erano alcuni tratti che secondo Sāvarkar permisero alla 'civiltà musulmana' di crescere e prosperare e che egli considerava carenti negli *hindū*. I musulmani avevano una chiesa unificata,

che mancava agli *hindū*, e questo li rese più attrezzati per affrontare i loro avversari. Avevano un senso di comunità che contribuì a creare un senso di unità nazionale. In netto contrasto, gli *hindū* erano irrimediabilmente divisi in termini di scuole filosofiche, proposte metafisiche debilitanti e un eccesso di convenzioni mascherate da tradizione. Infine, i musulmani avrebbero agito sotto il diretto comando di Dio, avevano una nozione di teocrazia, che aiutava le loro campagne militanti contro i *kāfir* ('infedeli'). Gli *hindū* furono lasciati soli a conciliare dottrine come la teoria del *karma*, l'opposizione di principio all'uso della forza, alle necessità della vita contemporanea (Sharma 2015: 155).

Nonostante questa ammirazione per le nozioni di chiesa militante, spirito comunitario e feroce religiosità, i musulmani, nei discorsi di Sāvarkar, rimasero sempre legati a temi come la distruzione dei templi *hindū*, le conversioni attuate attraverso la forza o l'imbroglio, la corruzione delle ragazze *hindū* e la distruzione complessiva dell' 'induismo' (Sharma 2015: 161).

La retorica di Sāvarkar contro i musulmani raggiunse il suo apice negli anni Trenta e Quaranta del Novecento, in risposta alla politica di Jinnāh e della Lega musulmana. In particolare, nel 1940, con la Risoluzione di Lahore, attraverso la quale il Pakistan venne formalmente concettualizzato e richiesto, l'astio tra i nazionalisti *hindū* e i nazionalisti musulmani si intensificò. Per i nazionalisti *hindū* la richiesta del Pakistan, con la conseguente partizione del 1947, fu una resa del Congresso alle richieste dei musulmani che non avevano mai accettato l'India come madre patria³⁶. Sāvarkar mise apertamente in dubbio la fedeltà dei musulmani nei confronti dell'India. Essi avrebbero continuato a coltivare il sogno di ristabilire il dominio musulmano nel paese. Ciò è evidente soprattutto nei suoi discorsi in quanto presidente della Hindū Mahāsabhā, in cui insistette costantemente sul tema dei musulmani come anti-*hindū*, anti-indiani e sul fatto che essi avrebbero nutrito ambizioni panislamiche. Seppur nei suoi discorsi vi fossero aspre critiche nei confronti degli inglesi, le invettive più violente erano rivolte ai musulmani. Gli inglesi erano accusati di aver sottomesso la grande maggioranza *hindū* ai voleri delle minoranze:

The British have deliberately deprived the Hindus of the political predominance which was their due as the overwhelming majority in India by denying them representation in proportion to their population on the one hand and on the other loaded the Moslems, Christians, Europeans with weightages, preferences, securities and what not, so as to invest them with political power immeasurably more than what was their due. They broke up the Hindu electorate into water tight compartments with a view to prevent the growth of their political solidarity amongst themselves, why, the very recognition of the Hindus as an electoral unit by themselves is altogether and deliberately denied in the electoral scheme of our country. Spacious apartments, well furnished and honorably named, are reserved for the minorities. The majority, the Hindu, the host is crowded into the lumber-room, the general electorate, unnamed and unrecognized.

³⁶ Per quanto riguarda la partition e le sue conseguenze cfr. Asif (2020), in particolare da pp. 220 a pp.225.

With a set purpose to starve out material qualities in the Hindus the British government have been curtailing their recruitment in the army and in the police with the effect that the Moslem minority preponderates in those two vital forces of the Nation. (Savarkar 1949: 34)

Dall'altro lato, i musulmani erano accusati di essere infedeli all'India e di cospirare per acquisire nuovamente il dominio del paese e, per questo motivo, Sāvarkar mirava alla vendetta:

When we will be in a position to retaliate thus in this wise and do retaliate the Moslems will come to their senses in a day, we shall not only save Hindu rights and honour in the Hindu provinces but even in provinces where we Hindus are in minority. Knowing that every attempt to tyrannise the Hindus is sure to recoil on themselves and react for the worse on Moslem interests in all India-the Moslems will learn to behave as good boys and it is then they who will be anxious to open unity talks and knowing they are in a hopeless minority in india and no more dreams of mass conversions of Hindus by force and fraud and by kidnapping Hindu children in eight- the Moslems will inevitably and soon be in a frame of mind to acquiesce in equitable Hindu Moslems unity pacts. (Savarkar 1949: 80)

Dopo la partizione del 1947, i musulmani furono considerati responsabili della divisione del territorio dell'Hindustān, in quanto essa si basava sulla *Two Nation Theory* elaborata da Jinnāh. I nazionalisti *hindū* accusarono quest'ultimo di sostenere una teoria secondo la quale tra *hindū* e musulmani vi fosse un divario culturale e religioso incolmabile e, per questo motivo, avrebbero dovuto vivere in due nazioni sovrane distinte, India e Pakistan, appunto. Già nel 1937, Sāvarkar iniziò ad accusare i musulmani di essere infedeli all'Hindustān e, pertanto, essi non sarebbero mai potuti divenire fedeli alleati nella lotta nazionalista per la liberazione dal giogo coloniale:

The anti-national and aggressive designs on the part of the Moslem minority constitutes a danger to all non-Muslim Indians in India and not only to the Hindus alone. It is too clear a point to require any further elucidation here. It is the anti-national attitude of the Muslim minority alone which is giving a handle to the British Government to obstruct further political and constitutional progress in Hindusthan. (Savarkar 1949: 123)

Dal punto di vista di Sāvarkar solamente gli *hindū* avrebbero potuto riunificare l'intero territorio dell'Hindustān. Proprio questa doveva essere la missione degli *hindū* nell'India indipendente, come scrisse nella suo opera *Six Glorious Epochs of Indian History* (1963):

Thus was India liberated from the domination of the British Empire and this great Indian republic was established! The practical politicians amongst the 'loyal Hindus' satisfied themselves with the thought that under the present circumstances whatever was obtained was not meagre! Though not the whole of Bharat, at least three fourths of it was liberated in an undivided state! Quite a great boon indeed! After about a thousand years a great new age of national importance has dawned in the history of the Hindus. As such the real strategy for the Hindus from the point of view of their own benefit and the greater glory of Hindutva is first to make the newly won Bharat wholly their own. The fragments that were left in the foreign hands could be attended to later on! (Savarkar 1971: 474)

Questo punto di vista divenne maggioritario all'interno dei circoli degli ideologi del nazionalismo *hindū* e servì a creare l'«altro», ovvero il nemico musulmano, al fine di consolidare l'identità della maggioranza *hindū* nell'India indipendente. Fu un lungo processo, che sfociò negli anni Novanta quando il nazionalismo *hindū* riuscì a guadagnare terreno sulla scena politica, acquisendo un ampio consenso (Jaffrelot 2007). Se l'ideologia del nazionalismo *hindū* apparve per la prima volta sulla scena politica istituzionale nel 1915, grazie alla formazione della Hindū Mahāsabhā, riuscì a divenire una forza politica significativa solo dopo il 1980, con la formazione del Bhāratīya Janatā Party. In molti modi, il coinvolgimento di Sāvarkar nel processo per l'omicidio di Gāndhī, tenutosi nel 1949, pose fine alla sua vita pubblica, nonostante la sentenza finale lo abbia scagionato per insufficienza di prove. Ad eccezione di un esiguo numero di seguaci, Sāvarkar venne visto come un nemico pubblico, poiché i suoi oppositori politici continuarono ad associarlo all'omicidio di Gāndhī, di cui però venne ritenuto colpevole solo un suo seguace, Nathūrām Godse (Chaturvedi 2020: 2). Eppure l'emergere di partiti come il Bhāratīya Jana Saṃgh nel 1951 e il Bhāratīya Janatā Party nel 1980 portarono ad un recupero dall'oblio dell'ideologia di Sāvarkar e ad una rivalutazione del suo ruolo nella storia dell'India. Del resto questi partiti, profondamente legati all'ideologia del nazionalismo *hindū*, cercarono di riabilitare la figura di colui che potrebbe essere definito come l'ideatore dell'ideologia che essi sostengono. Al giorno d'oggi, Sāvarkar è ricordato come un eroe nazionale, un rivoluzionario le cui gesta e discorsi violenti devono essere contestualizzati rispetto al periodo storico in cui egli visse.

Il discorso provvidenziale proposto da Sāvarkar riuscì a permeare anche diversi ambiti della società, non rimanendo confinato alla politica. Ciò avvenne soprattutto grazie al lavoro del Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṃgh (RSS, 'associazione dei servitori volontari della nazione'), associazione fondata a Nagpur, nel 1925, da Keśav Balirām Hedgewār. Quest'ultimo fu profondamente ispirato dalla lettura di *Hindutva* e dalla concezione di nazione elaborata da Sāvarkar. Per i membri del *saṃgh* era fondamentale l'idea di servizio alla nazione, un servizio glorificatore nel nome e in difesa dell'*hindū rāṣṭra*, il cui insediamento avrebbe permesso il progresso del paese.

Mentre la Hindū Mahāsabhā subì un precoce declino, il *saṃgh* si sviluppò costantemente, fino a divenire il principale alfiere dell'ideologia nazionalista *hindū* (Jaffrelot 1998: 33). Dopo l'indipendenza, l'associazione decise di creare un'intera gamma di organizzazioni affiliate (note collettivamente con il nome di *saṃgh parivār*) all'interno di diversi settori e istituzioni della società indiana come mezzo per infondere i valori nazionalisti *hindū* nella vita pubblica (Jaffrelot 1998: 114). Ciò doveva servire come mezzo per una riforma sociale e psicologica della società *hindū*, necessaria per fornire le basi culturali per un *hindū rāṣṭra* in ogni settore della vita nazionale (Jaffrelot 1998: 114). Nonostante questa volontà di riformare la società, il *saṃgh* si è sempre tenuto

a distanza dall'azione politica diretta, operando attraverso delle organizzazioni affiliate e rimanendo perciò al di fuori dal reame della democrazia. Questa forma di politica per procura gli consentì di rimanere al di là del controllo pubblico e della responsabilità (Sharma 2007: 21).

Come evidenziato da Jaffrelot (1998) e Sharma (2007), il *saṃgh* risentì notevolmente di influenze fasciste. Lo stile paramilitare, l'idea di sacrificio infinito dell'individualità nel servizio e nell'amore della nazione, l'idea dell'intrinseca superiorità degli *hindū* su tutte le altre persone, il tono del fanatismo nazional-religioso, l'accento ossessivo sulla giovinezza e il continuo insistere sulle cospirazioni contro la nazione *hindū* sono temi che condividono una netta risonanza con il fascismo (Sharma 2007: 43).

L'ideale utopico di rendere l'India un *hindū rāṣṭra* continua a guidare ancor oggi tutte le organizzazioni, sia politiche che non, della destra *hindū*. Il movimento Rām JanmaBhūmi, la distruzione della Bābrī Masjid e le rivolte in Gujarat del 2002 sono solo alcuni esempi dell'eredità del pensiero di Sāvarkar e Heḍgewār prima, e di Golwalkar poi (Jaffrelot 2021).

L'inizio di questo secolo ha visto emergere il nazionalismo *hindū* come forza dominante, con un'impennata senza precedenti della principale forza politica sostenitrice di *hindutva*, ovvero il Bhāratīya Janatā Party, al governo in India dal 2014 (Anderson e Longkumer 2018: 371). L'ideologia legata ad *hindutva* è riemersa con forza nel quadro della scena politica ma anche in svariati ambiti della vita pubblica, permeando nuovi spazi, come l'istruzione, i media e la cultura. Inoltre l'islamofobia ispirata ai discorsi di *hindutva* è all'ordine del giorno nelle sfere domestiche e pubbliche (Anderson e Longkumer 2018: 373). La caratterizzazione dell'«altro musulmano» come diverso e antagonista, come responsabile dell'impossibilità di formare *Akhaṇḍ Bhārat*, rimane al centro dei discorsi politici, al punto che ancor oggi la storia della conquista musulmana dell'India viene descritta come un periodo di decadimento, rivendicando le glorie dell'antica civiltà *hindū*. I sostenitori di *hindutva* vedono ancor oggi i musulmani come invasori stranieri, violenti e ostili nei confronti dell'India, la quale sarebbe stata e sarebbe ancor oggi un paese *hindū* geograficamente, linguisticamente e religiosamente (Waikar 2018:173). Basti ricordare le parole di Mohan Bhāgwat, capo del RSS, che, nell'agosto del 2013, disse: «Hindustan is a Hindu nation. Hindutva is the identity of our nation³⁷». Dunque, i sostenitori di *hindutva* vedono in Sāvarkar una sorta di profeta, come colui che avrebbe posto le basi teoriche per la rinascita di un'India *hindū* unita, sebbene essa non sia mai esistita e mai esisterà.

Il regno futuro elaborato da Sāvarkar prevedeva, dunque, un'India *hindū* unita e indipendente. Il suo discorso provvidenziale così fortemente anti-coloniale era possibile in quanto il *British Rāj* stava giungendo al termine. L'impegno inglese nella Seconda Guerra Mondiale e i continui scontri

comunitari avevano ormai portato al disinteresse per le politiche nella colonia sudasiatica, la reggenza inglese non aveva più interessi nel rimanere in India. Nel 1946 i britannici istituirono una missione con lo scopo preciso di consultare i leader indiani in vista della realizzazione di un progetto di trasferimento del potere in India, accettabile da tutti i partiti (Torri 2010: 597). Questo avrebbe consentito il ritiro delle sue forze militari dal *Rāj*, divenuto ormai più un onere che un reale vantaggio per gli inglesi.

Al fine di disincagliare la Corona dagli affari indiani, Lord Mountbatten venne inviato come nuovo viceré (sarebbe stato l'ultimo ufficiale inglese a ricoprire questo ruolo), mentre la Gran Bretagna stabilì che il passaggio di poteri sarebbe dovuto avvenire entro il giugno 1948. Mountbatten decise di optare per la partizione, che avrebbe diviso Punjab e Bengala, piuttosto che rischiare ulteriori negoziati politici mentre infuriava la guerra civile e sembrava imminente un nuovo ammutinamento delle truppe indiane. In questa situazione, anche il Congresso si convinse dell'urgenza di uscire dalla situazione di guerra in cui si trovava il paese e, pertanto, accettò la spartizione su basi comunitarie. Nel luglio 1947 il Parlamento britannico approvò l'*Indian Independence Act* e la data della fine del *Rāj* britannico venne anticipata al 14 agosto 1947. Con la nascita delle due nazioni indipendenti, il *British Rāj* terminò formalmente il 15 agosto 1947.

Come abbiamo avuto modo di notare durante il corso del presente capitolo, la *partition* del 1947 venne percepita dai nazionalisti *hindū* come una sconfitta, essa avrebbe rappresentato la resa al volere della minoranza musulmana. Per questo motivo, Sāvarkar individuò la riunificazione del territorio dell'Hindustān come nuova missione per la costruzione e il consolidamento del futuro regno dell'India indipendente. Egli sostenne questo discorso provvidenziale riprendendo le glorie dell'antico regno *hindū* del principe di Ayodhya, il quale avrebbe unificato per primo l'intero territorio dell'India. Egli sperava che questa *Akhaṇḍ Bhārat*, guidata da una solida e forte maggioranza *hindū*, tornasse in essere nel futuro regno dell'India per formare un *hindū rāṣṭra*.

Nonostante la figura di Sāvarkar sia stata obliata per diverso tempo nell'India indipendente, a causa del suo presunto coinvolgimento nell'assassinio di Gāndhī, oggi egli è celebrato come un eroe nazionale. Inoltre i maggiori partiti politici al governo e organizzazioni paramilitari, come RSS, sostengono il suo discorso provvidenziale, portando avanti politiche legate ad *hindutva*. Questo è in netta contrapposizione al fatto che ogni anno si tengano grandi celebrazioni durante Gāndhī Jayantī, a cui partecipano anche quei leader che sostengono le politiche del presunto organizzatore dell'assassinio di Gāndhī. Se inizialmente la figura del Mahātmā era simbolo identitario del Congress, oggi lo è per tutte le forze politiche, fino ai membri del RSS (di cui Nathūrām Godse

³⁷ <https://caravanmagazine.in/perspectives/hindutvas-head-state> [data di consultazione: 10/03/2022]

sarebbe stato membro³⁸). Non dobbiamo dimenticare che l'oblio permette il regno e la gloria. Recuperare dall'oblio Sāvarkar e mostrarlo come eroe nazionale, nonostante le contraddizioni evidenti con la glorificazione al *bāpū* dell'India, permette il mantenimento del regno attuale, permette al BJP di considerarsi l'erede dell'ideologia proposta da una personalità eminente. Obliare il ruolo di Sāvarkar nell'assassinio di Gāndhī, e glorificare entrambi, permette l'economia gestionale del Bhāratīya Janatā Party e del RSS.

L'analisi progressiva proposta da questo lavoro permette di leggere in modo organico la storia dell'India. A partire da Rāmmohan Roy fino ad arrivare al Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṃgh vi è stata una continua tensione verso la glorificazione di un regno *hindū*, un'intensificazione dovuta al fatto che ognuno dei glorificatori poté avvalersi del lavoro di 'induizzazione' svolto da chi lo ha preceduto: vi è un rapporto di accumulazione. Oltre un secolo di sollecitazione costante e reciproca tra glorificatori e regno, sfociata in una forma identitaria netta e compatta. Un'idea monolitica e totalizzante di identità, nettamente divisa tra 'noi' e 'altro', in cui l'altro viene stigmatizzato ed emarginato per un senso di superiorità non giustificato. Per questo motivo divenne fondamentale per Sāvarkar individuare nettamente i confini dell'identità *hindū*, stabilire chi potesse definirsi tale, quale fosse la sua terra d'origine e quale fosse la sua cultura d'appartenenza. Un profilo identitario che seguiranno anche gli eredi del pensiero di Sāvarkar e che ancor oggi si adoperano per *hindutva*. Questa idea totalizzante di identità è dogmatica senza argomentazione, sorretta dalla forza e nascosta dalla gloria, ma sotto non vi è contenuto. Essa è un'intossicazione prodotta dal regno e dalla gloria che agisce per sostenerlo; è un *trono vuoto*, la cui vacuità è riempita dalla abbagliante luce della gloria.

³⁸ L'appartenenza di Nathūrām Godse al RSS è argomento di discussione. Sicuramente ne fece parte per un periodo, ma sembra che egli avesse poi scelto di abbandonare il *saṃgh* a favore della Hindū Mahāsabhā. Mādhav Sadhāśiv Golwalkar, capo del RSS per trent'anni (1940-1973), disse che il *saṃgh* non aveva nulla a che fare con «The man who killed the Mahatma», sostenendo che Godse avrebbe lasciato il *saṃgh* una decina d'anni prima rispetto all'uccisione del Mahatma (Sharma 2007: 117). Tuttavia, diversi anni dopo l'impiccagione di Nathūrām Godse, suo fratello, Gopāl Godse, affermò che egli non aveva mai lasciato veramente il *saṃgh* e che le affermazioni che suggerivano il contrario servivano soltanto ad allentare la pressione sull'associazione (<https://frontline.thehindu.com/incoming/martyrs-day-godse-interview-rss-article33701875.ece>).

Anni dopo, nel 1993, il Primo Ministro L.K. Āḍvānī, membro di lunga data del RSS, in occasione del *Nathuram Godse Memorial Meeting* disse «Nathuram Godse was a bitter critic of the Rashtriya Swayamsewak Sangh. His charge was that the RSS had made Hindus impotent. We have had nothing to do with Godse. The Congress is in the habit of reviving this allegation against us when it finds nothing else». (Sharma 2007: 119)

6.1 Tributi visuali alla gloria dei glorificatori: Vināyak Dāmodar Sāvarkar

Come abbiamo avuto modo di sottolineare nel capitolo precedente, oggi Vināyak Dāmodar Sāvarkar è glorificato come un eroe nazionale, un rivoluzionario che lottò per l'indipendenza del proprio paese. E, come ogni figura divenuta oggetto di glorificazione nell'India contemporanea, anch'egli è stato celebrato attraverso l'emissione di un francobollo commemorativo da parte del governo indiano. A differenza dei materiali visuali analizzati nei precedenti capitoli, avremo modo di notare come ogni tributo alla memoria di Sāvarkar sia stato oggetto di critiche, compreso il francobollo. Quest'ultimo venne emesso per volere del governo di Indirā Gāndhī. In quanto presidentessa del Congress (partito di cui Mohandās Karamchand Gāndhī fu eletto presidente nel 1924) questo potrebbe stupirci, ma non dobbiamo dimenticare che l'oblio permette questo e molto altro, soprattutto in politica. Negli anni Settanta la figura di Sāvarkar iniziava già ad essere riabilitata, legandosi sempre più al discorso riguardante il ruolo di Sāvarkar nella lotta per l'indipendenza. E, nel tentativo di allargare le maglie del consenso del proprio partito, Indirā Gāndhī arrivò a definire Sāvarkar come «a remarkable son of India»³⁹. Per questo motivo, decise di emettere un francobollo commemorativo il 28 maggio 1970, nell'anniversario della nascita di Sāvarkar (Figura 26).



Figura 26. Francobollo commemorativo Vināyak Dāmodar Sāvarkar, 1970.

³⁹<https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/indira-gandhis-letter-on-savarkar-puts-congress-in-a-tight-spot/articleshow/72738841.cms> [data di consultazione: 10/03/2022]

Insieme al francobollo venne rilasciata anche la busta di emissione (Figura 27), emessa il primo giorno in cui venne autorizzato l'uso e la circolazione del francobollo all'interno del paese.

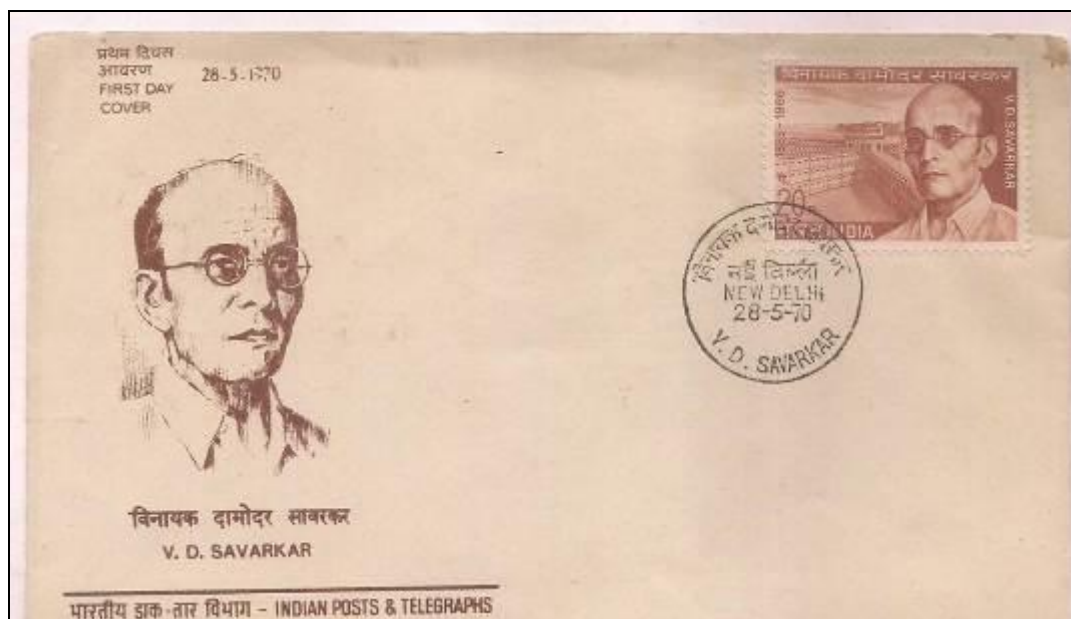


Figura 27. Vināyak Dāmodar Sāvarkar First Day Cover, 1970.

Ovviamente questa decisione sollevò diverse critiche, soprattutto da parte di alcuni membri del Congress, i quali ritenevano che Indirā Gāndhī volesse rendere omaggio all'organizzatore dell'assassinio del Mahātmā. La questione non sembra ancora essersi esaurita, tanto che la critica più recente è avvenuta nel 2019⁴⁰, quasi cinquant'anni dopo l'emissione del francobollo.

Sullo sfondo del francobollo è presente il carcere delle isole Andamane e Nicobare, in cui Sāvarkar trascorse all'incirca un decennio. Significativamente, l'aeroporto della città di Port Blair venne rinominato nel 2002, prendendo il nome di *Veer Savarkar International Airport*⁴¹. Inoltre, all'interno della prigione è presente una statua dedicata alla memoria di Sāvarkar (Figura 28).

Oggi il carcere cellulare è divenuto luogo di pellegrinaggio per i sostenitori di *hindutva*, i quali decidono di visitare il carcere per glorificare Sāvarkar e gli altri *freedom fighters* che vi vennero incarcerati.

⁴⁰<https://www.newindianexpress.com/nation/2019/oct/05/why-did-indira-govt-release-savarkars-stamp-amit-jogi-asks-congress-2043632.html> [data di consultazione: 10/03/2022]

⁴¹<https://indiankanoon.org/doc/1092837/> [data di consultazione: 10/03/2022]



Figura 28. Statua di Vināyak Dāmodar Sāvarkar presente nel carcere delle isole Andamane.

Tra le visite eminenti più recenti vi è sicuramente quella del ministro Amit Śāh, ministro dell'interno del governo guidato da Narendra Modī, avvenuta nell'ottobre 2021 (Figura 29). Durante la visita il ministro non ha mancato di rendere omaggio a Sāvarkar, sostenendo che «every inch of the Cellular jail is a testimony of the freedom struggle, which inspires every Indian to serve the nation»⁴². Egli ha inoltre aggiunto «this was the place where many known or unknown freedom fighters suffered inhuman torture and made supreme sacrifices for India's freedom struggle»⁴³. Le sue dichiarazioni non lasciano alcun dubbio sul fatto che Sāvarkar sia divenuto a tutti gli effetti un eroe che ha lottato per l'indipendenza dell'India.

⁴²<https://www.thestatesman.com/india/every-inch-cellular-jail-testimony-freedom-struggle-amit-shah-1503018282.html> [data di consultazione: 10/03/2022]

⁴³<https://www.thestatesman.com/india/every-inch-cellular-jail-testimony-freedom-struggle-amit-shah-1503018282.html>



Figura 29. Il ministro Amit Śāh in visita al carcere nelle isole Andamane, 2021.

In effetti, il governo di Narendra Modī non è il primo a rendere esplicitamente omaggio a Śāvarkar. Nel 2003 il primo ministro e membro del Bhāratīya Janatā Party, Aṭal Bihārī Vājpeyī, svelò un ritratto dedicato a Śāvarkar nella Sala Centrale del Parlamento (Figura 30). L'installazione del ritratto, che si trova direttamente di fronte a quello di Gāndhī, sollevò molte polemiche, ma rappresenta una chiara indicazione della crescente importanza di Śāvarkar nella politica indiana odierna (Kelley-Swift 2015: 115). I membri del Congress decisero di boicottare la funzione, inoltre, l'allora presidentessa del partito, Sonia Gāndhī, scrisse una lettera al presidente A.P.J Abdul Kalām, chiedendo a quest'ultimo di riconsiderare la decisione dell'installazione del ritratto poiché Śāvarkar era associato all'assassinio del Mahātmā⁴⁴.

[1503018282.html](#) [data di consultazione: 10/03/2022]

⁴⁴ <https://www.tribuneindia.com/2003/20030227/main8.htm> [data di consultazione: 10/03/2022]



Figura 30. La ministra per gli affari del Parlamento Suśmā Svarāj, il Vice-Presidente Bheroṅsiṅh Śekhāvāt, il Presidente A.P.J Abdul Kalām, il Primo Ministro Aṭal Bihārī Vājpeyī e lo Speaker della Lok Sabhā Manohar Jośī alla cerimonia per l'installazione del ritratto di Sāvarkar nella Sala Centrale del Parlamento, 2003.

Come indicato dal sito ufficiale della Lok Sabhā, il ritratto rappresenta «A great freedom fighter, committed social reformer, prolific writer, forceful orator and a patriot to the core, Swatantryaveer Vinayak Damodar Savarkar was a multi-faceted personality. The portrait was donated by the Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak, Mumbai»⁴⁵.

Lo Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak (Figura 31) venne inaugurato a Mumbai il 28 maggio 1989, in occasione dell'anniversario della nascita di Sāvarkar. Da allora lo Smārak tiene ogni anno una serie di conferenze in occasione dell'anniversario della nascita di Vīr Sāvarkar, dal 22 al 28 maggio.



Figura 31. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak, Mumbai.

Il sito ufficiale afferma che la nascita del memoriale è avvenuta grazie alla volontà dei seguaci di Sāvarkar e indica come proprio scopo principale la propagazione del pensiero di quest'ultimo:

His followers throughout India came together and decided to erect a National Memorial to Savarkar which would reflect his abiding thoughts and ideas. Once the decision to erect the Memorial was taken, there was a hub of activity throughout the country and a Memorial Committee was formed. In history, only a few leaders can claim the distinction of their ideology continuing to be relevant years after their time. Savarkar is one of them. Needless to

⁴⁵ <http://loksabhaph.nic.in/PhotoGal/PhotoGalleryPicture.aspx?GalID=3&CatDesc=Central+Hall> [data di consultazione: 10/03/2022]

say that the Smarak is sparing no efforts in propagating Savarkar's thoughts⁴⁶.

Lo Smārak ospita l'unico museo di Mumbai esclusivamente dedicato ai rivoluzionari armati del movimento per la libertà, copre un vasto arco di tempo, dal 1857 al 1947, include immagini e altri reperti originali. L'attrazione principale è un modello in scala della cella 123, in cui fu incarcerato Sāvarkar. È presente anche il modello della prigione cellulare nell'arcipelago delle Andamane (Figura 32), che simboleggia «the immense suffering of fearless freedom fighters at the hands of the British»⁴⁷.

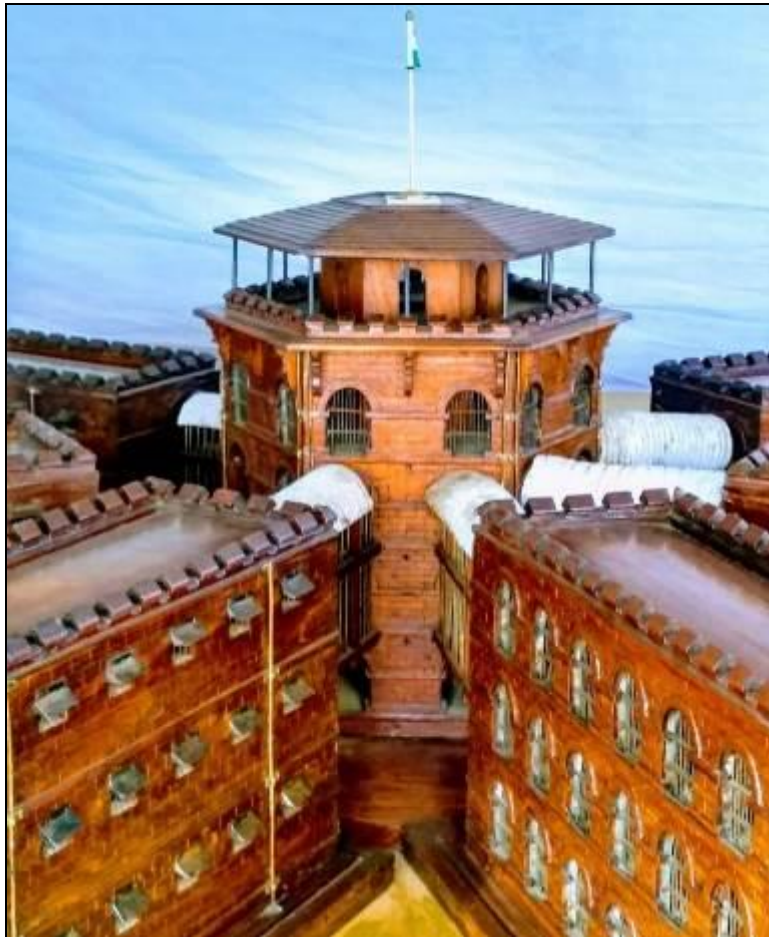


Figura 32. Modello in scala della prigione di Port Blair presente all'interno del Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak, Mumbai.

Come abbiamo avuto modo di notare durante il corso di questo capitolo, i tributi visuali alla gloria di Sāvarkar non sono di certo mancati e con l'emergere di partiti come il BJP essi si sono intensificati. Tuttavia il tentativo di obliare gli aspetti contestabili della sua figura e di riabilitare il suo ruolo storico non sembra essere ancora del tutto realizzato. Come abbiamo visto, la glorificazione di Sāvarkar è molto contestata anche nell'India contemporanea, soprattutto da parte di quei partiti che non condividono il discorso provvidenziale da lui proposto per il futuro

⁴⁶ <https://www.savarkarsmarak.com/aboutsmarak.php> [data di consultazione: 12/03/2022]

⁴⁷ <https://www.savarkarsmarak.com/aboutsmarak.php> [data di consultazione: 12/03/2022]

dell'India. Alcuni esempi di questa contestazione sono molto recenti. Nel 2019, Akšay Lākṛā, leader della National Students Union of India (NSUI), l'ala studentesca del Congress, ha imbrattato la statua di Sāvarkar presente alla Delhi University (Figura 33).



Figura 33. Busto di Sāvarkar presente alla Delhi University, Delhi.

Egli ha giustificato il suo gesto sostenendo che «He was a traitor. He was implicated in the assassination of Gandhi ji. And you put his statue up next to freedom fighters like Bhagath Singh and Subhas Chandra Bose?»⁴⁸. La decisione di installare un busto per ognuno di questi tre personaggi storici è stata presa da Śākti Siṅh, presidente della Delhi University Students Union e membro dell'Akhil Bhāratīya Vidyarthī Pariśad (ABVP), senza aver prima ottenuto il permesso dall'università o dalle autorità civiche⁴⁹. Siṅh ha difeso la sua decisione affermando che «Savarkar

⁴⁸ <https://www.thehindu.com/news/cities/Delhi/nsui-president-blackens-savarkar-statue-at-delhi-university/article29220852.ece> [data di consultazione: 12/03/2022]

⁴⁹ <https://www.thehindu.com/news/cities/Delhi/nsui-president-blackens-savarkar-statue-at-delhi-university/article29220852.ece> [data di consultazione: 12/03/2022]

was also a freedom fighter, therefore deserves his due»⁵⁰.

L'ultimo esempio di contestazione ad un tributo alla gloria di Sāvarkar riguarda l'installazione di un suo ritratto nella galleria fotografica del consiglio legislativo dell'Uttar Pradesh nel 2021. Gli esponenti del Congress ne hanno chiesto la rimozione. Le parti in causa sostengono sempre le stesse posizioni: il BJP glorifica il contributo di Sāvarkar al movimento per la libertà dell'India sostenendo che «He was a great freedom fighter and philosopher whose personality was a source of inspiration for every Indian»⁵¹, mentre il Congress, e altri partiti di opposizione, lo contestano per il suo legame con l'assassino del Mahātmā⁵².

I materiali visuali esposti e la storia della loro glorificazione (o condanna) ci permettono ancora una volta di notare come regno e gloria non possano essere pensati separatamente. Da un lato, la glorificazione continua a Sāvarkar, e l'oblio strumentale degli aspetti maggiormente contestabili della sua figura, da parte dei partiti sostenitori dell'ideologia di *hindutva*, permette il mantenimento del regno. Infatti, riabilitare il ruolo storico di Sāvarkar, glorificando la sua figura, è indispensabile ai partiti al potere per sostenere politiche legate ad *hindutva*. Allo stesso modo, dall'altro lato, anche la contestazione continua alla figura di Sāvarkar permette al Congress di richiamare costantemente la figura di Gāndhī come proprio simbolo identitario, e la glorificazione del Mahātmā genera gloria verso il Congress stesso.

⁵⁰ <https://www.outlookindia.com/national/statues-and-ideological-battles-on-campus-news-121309> [data di consultazione: 12/03/2022]

⁵¹ <https://www.hindustantimes.com/india-news/savarkar-portrait-in-up-legislative-council-picture-gallery-sparks-row-101611166391053.html> [data di consultazione: 12/03/2022]

⁵² <https://indianexpress.com/article/cities/lucknow/veer-savarkars-portrait-in-up-legislative-council-picture-gallery-7154302/> [data di consultazione: 12/03/2022]

7. Conclusioni

Abbiamo concluso il sesto capitolo con l'immagine del trono vuoto, l'*hetoimasia*, il quale costituisce il centro originario del potere e permette al regno e alla gloria di comunicare e scambiarsi le vesti. Questo nucleo del potere è occupato dalla gloria e dai meccanismi di glorificazione. Gli autori e le opere esaminate nel corso di questo lavoro svolsero un ruolo fondamentale nella glorificazione di un regno provvidenziale per il futuro dell'India. Essi cantarono la gloria di un regno non ancora in essere ma il cui insediamento sarebbe stato essenziale per il progresso del paese. Furono, dunque, dei vati, dei glorificatori di un regno che senza essi non avrebbe avuto potere. E, allo stesso modo, anche questi glorificatori necessitavano del regno in quanto fu proprio la glorificazione di quest'ultimo a garantire loro gloria. Il rapporto tra regno e gloria non è quindi un rapporto tra cose a sé stanti, si tratta bensì di un rapporto continuo e consistente. Come abbiamo messo in luce nel corso di questo lavoro, *rāṣṭra* e *kīrti* non sono un'alternativa l'uno all'altra, bensì sono realtà simultanee che possono darsi solo ed unicamente attraverso l'esistenza dell'altra: non c'è mai un momento in cui la gloria funziona senza il regno o un momento in cui il regno funziona senza la gloria. Il gestionale necessita del provvidenziale e il provvidenziale mostra la sua forza permettendo il gestionale. È un rapporto attivo, dinamico.

Come abbiamo sostenuto, il modello proposto da Agamben si rivela efficace in quanto esso tiene sempre in considerazione i fattori in gioco nell'analisi storica. Infatti, il discorso ideologico-provvidenziale di cui questi autori si fecero portavoce doveva necessariamente considerare il regno effettivamente presente, ovvero il dominio britannico, e i mutamenti storici in corso. Pertanto, il regno descritto e sperato da ciascun glorificatore presentava caratteristiche distinte. Si tratta di un negoziato: la glorificazione del regno futuro deve tenere conto dell'economia gestionale in atto. Ma è anche un rapporto di accumulazione, ognuno di loro acquisisce vantaggio dalla glorificazione già avvenuta.

L'analisi storica proposta in questo lavoro ha permesso di cogliere l'evoluzione dei rapporti tra regno e gloria nell'India coloniale. Abbiamo iniziato l'indagine su questi rapporti discutendo il ruolo fondamentale di Rāmmohan Roy nel far riscoprire i fasti dell'antico regno vedico. L'enfasi che egli pose sul glorioso passato dell'India, prendendo dunque le distanze dall'economia gestionale inglese a lui contemporanea, gli permise di divenire l'idealtipo del padre dell'India moderna. Durante gli anni in cui visse Rāmmohan il dominio britannico non era ancora saldo in India. La Compagnia delle Indie Orientali era riuscita a sbaragliare le compagnie europee rivali e l'impero Mughal era ormai sconfitto, ma nessuno poteva ancora immaginare che dal 1858 l'India sarebbe entrata a far parte dei domini della Corona. Per questo motivo, Roy non prevede nel futuro dell'India un regno britannico e preferì glorificare i fasti di un regno passato, nella speranza che

esso potesse tornare in essere nel futuro del paese.

Abbiamo poi avuto modo di esaminare il lavoro di un altro autore che oggi è celebrato come uno dei maggiori riformatori religiosi e sociali del XIX secolo, Dayānanda Sarasvatī. Al pari di Roy, anche Dayānanda rientra nel novero di quegli autori che si fecero portavoce di un discorso provvidenziale al fine di sostenere la grandezza di un regno passato. Essi speravano che quest'ultimo tornasse in essere in previsione di un futuro migliore. Durante gli anni in cui egli visse, agli inizi della seconda metà dell'Ottocento, il regno inglese stava raggiungendo il suo apice ed era difficile stabilire quanto sarebbe potuto durare. Quindi, immaginare il futuro dell'India come paese indipendente subito dopo l'instaurazione del *British Rāj* poteva risultare quasi impensabile. Per questo motivo molti intellettuali indiani si schierarono apertamente dalla parte del governo britannico, sembrava la scelta più fruttuosa. Ma Dayānanda Sarasvatī non lo fece. Egli elaborò una nuova idea di regno. Un regno che sarebbe dovuto rinascere dagli insegnamenti dell'antico canone vedico e avrebbe dovuto riportare l'*āryāvarta* al suo splendore originario. Questo era ciò che egli sperava per il futuro regno dell'India e si adoperò per glorificare tale regno, nella speranza che esso potesse ritornare. Ed è in questa chiave che dovremmo leggere l'impegno di Dayānanda nel postulare l'esistenza di un'antica e gloriosa 'civiltà *ārya*', nel glorificare i fasti dell'antico passato vedico e nel tentativo di creare una strategia per il suo ritorno in essere. Egli era consapevole che non fosse mai esistita una 'civiltà *hindū*' eppure ne cantò la gloria con il solo scopo di far credere ai suoi contemporanei che essa, non solo fosse esistita, ma potesse addirittura ritornare. In effetti, Dayānanda, attraverso il suo discorso provvidenziale, aprì la strada ad un nuovo modo di parlare del futuro regno dell'India: per gli *hindū* e libero dal giogo britannico.

Roy e Sarasvatī proposero, quindi, un governo futuro basato sui dettami dell'antica e gloriosa tradizione *hindū*, rifiutando un governo britannico. Questo fattore li ha resi nell'India contemporanea l'idealtipo della figura di 'padre della nazione', ovvero una figura che abbia lottato per un nuovo regno indipendente in India caratterizzato dal governo indigeno. Questo discorso non può essere interamente applicato per Bāṅkimchandra Chatṭhopādhyāy. Egli, pur essendo vissuto all'incirca negli stessi anni di Dayānanda Sarasvatī, fu molto più ricettivo delle idee e delle conoscenze occidentali. Questo lo rese un personaggio ibrido, meno interessato alla glorificazione del regno vedico e più affascinato dall'umanesimo e dal positivismo europei, seppur anch'egli auspicasse l'indipendenza per il futuro dell'India. Significativamente, Bāṅkimchandra Chatṭhopādhyāy si trova a metà del presente lavoro e, storicamente, si trovò ad operare nel mezzo della lunga storia dell'impero coloniale britannico. Quest'ultimo, proprio durante l'arco della vita di Bāṅkimchandra, aveva raggiunto il suo culmine e stava iniziando ad avviarsi verso un lungo periodo di decadenza, che si sarebbe protratto fino al 1947. Il suo ruolo 'a metà' si rispecchia nella

sua natura ‘a metà’, a metà tra il sogno di un’India *hindū* indipendente e la consapevolezza che solo i dominatori inglesi avrebbero potuto aiutare gli *hindū* a raggiungere questo scopo. Il suo atteggiamento entusiasta nei confronti delle conoscenze europee e il fatto di aver glorificato la dominazione straniera lo rendono, agli occhi degli indiani contemporanei, un personaggio storico difficile da recuperare dall’oblio. Infatti la sua glorificazione avvenne necessariamente dopo aver obliato tratti significativi del suo pensiero. Ad esempio, come abbiamo notato durante il capitolo a lui dedicato, si è potuto glorificare l’inno *Vande Mātaram* solo dopo aver obliato il contesto narrativo in cui esso è inserito. Nonostante la sua esplicita ammirazione per il dominio britannico, egli scrisse un inno di gloria per il futuro regno dell’India, sulla base del quale si sarebbe configurata l’identità nazionale. La glorificazione di Bankim permise al regno di legittimarsi e quest’ultimo consentì e legittimò la glorificazione a Bankim stesso. La circolarità della gloria è ancora una volta evidente.

Il capitolo relativo a Vināyak Dāmodar Sāvarkar rappresenta il culmine di questo lavoro, sia dal punto di vista storico sia per quanto riguarda i rapporti tra regno e gloria. Anche Sāvarkar espose un’economia provvidenziale per il futuro regno dell’India, egli descrisse un *hindū rāṣṭra*, ovvero un regno degli *hindū* per gli *hindū*. Egli era convinto che solo la costruzione di una solida base *hindū*, fondata su quegli elementi che egli considerava come essenziali dell’*hindutva*, avrebbe permesso la nascita di *Akhaṇḍ Bhārat* e di un ‘hindudom’. Il regno futuro descritto da Sāvarkar era, dunque, un regno *hindū* liberato dal giogo del dominio coloniale. Il discorso provvidenziale di Sāvarkar era fortemente anti-britannico, egli glorificò il passato dell’India e biasimò esplicitamente la reggenza inglese. Negli anni in cui visse, l’economia gestionale inglese stava ormai giungendo al termine mentre i movimenti nazionalisti si stavano affacciando con sempre maggiore forza sulla scena politica indiana. Inoltre, il discorso di Sāvarkar poté darsi in quanto esso rappresenta il frutto della gloria espressa negli ultimi cent’anni verso un futuro regno *hindū* in India.

L’analisi progressiva proposta da questo lavoro permette di leggere in modo unitario la storia dell’India. A partire da Rāmmohan Roy fino ad arrivare a Sāvarkar e al Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṃgh vi è stata una continua tensione verso la glorificazione di un regno *hindū*. Questa intensificazione è dovuta al fatto che ognuno dei glorificatori poté avvalersi del lavoro di ‘induizzazione’ svolto da chi lo ha preceduto. Oltre un secolo di sollecitazione costante e reciproca tra glorificatori e regno, sfociata in una forma identitaria netta e compatta. Un’idea fascista di identità, nettamente divisa tra ‘noi’ e ‘altro’, in cui l’altro viene stigmatizzato ed emarginato.

Nell’India indipendente questa ‘identità *hindū*’ divenne sempre più compatta in quanto riuscì a sviluppare selettivamente una memoria nazionale, costruita anche attraverso i tributi visuali prodotti per i glorificatori esaminati in questo lavoro. Il catalogo visuale ci ha permesso di analizzare

concretamente il modo in cui questi autori divennero parte della memoria nazionale. Infatti essi divennero a loro volta simboli identitari, la cui glorificazione permette ancor oggi al regno di mantenersi saldo. Regno, gloria, memoria e oblio risultano, quindi, funzionali alla costruzione dell'identità. Per essere applicabile a questo scopo, la storia viene letta e impiegata in modo altamente selettivo, obliando o ricordando di volta in volta ciò che permette al regno la propria salvaguardia. Il richiamo al passato attraverso un patrimonio culturale percepito come comune ha lo scopo di promuovere l'identificazione del gruppo, anziché lo studio imparziale del passato nazionale. Questo studio selettivo della storia comportò l'appropriazione di particolari icone, decisive nel segnare momenti chiave nella politica culturale delle comunità e della nazione. Sono proprio queste icone di identità a divenire il principale soggetto di celebrazione e acclamazione, soprattutto attraverso gli oggetti culturali.

Le rivendicazioni identitarie hanno portato nel corso dell'ultimo mezzo secolo a gravi scontri e rivolte in India. Di certo vi sono forze politiche che hanno fatto del nazionalismo *hindū* la propria bandiera, marciando in nome di una presunta 'origine esclusiva' degli *hindū* in India e sostenendo un divario incolmabile tra 'identità *hindū*' e 'identità musulmana'. Queste strategie legate all'identità si sono dimostrate in tutto il loro totalitarismo. La 'cultura immaginata' autentica è definita in opposizione a quelle vicine che vengono viste come radicalmente diverse e questa presunta alterità comporta un principio di esclusione, la cui logica conclusione è la pulizia etnica: lo scambio interculturale è quindi ritenuto implicare l'alienazione, una perdita di sostanza, persino inquinamento (Bayart 2005: 38). Inoltre la cultura immaginata assegna a quegli individui che dovrebbero appartenere un'identità semplificata, facilmente riconoscibile, una sorta di 'kit di identità', che dovrebbero approvare, se necessario attraverso la coercizione (Bayart 2005: 38).

Dalla riscoperta dell'antica civiltà *hindū* fino alla contemporanea glorificazione degli autori esaminati in questo lavoro vi è stata una costante costruzione dell' 'identità *hindū*' a scopi politici e militanti, al fine di sostenere il mantenimento del regno. Giunti a questo punto è necessario ricordare che le identità e i ricordi non sono cose fisse, ma rappresentazioni o costruzioni della realtà, fenomeni soggettivi piuttosto che oggettivi (Gillis 1994: 3).

Concludiamo questo lavoro con un monito di John R. Gillis, il quale ci ricorda un fatto essenziale, ovvero che l'identità, plasmata dai meccanismi di glorificazione al servizio del regno, non esiste al di fuori del linguaggio. Per questo motivo, ogni dichiarazione identitaria, soprattutto qualora comporti l'esclusione dell' 'altro', non deve essere trattata come un fatto naturale ma come una costruzione politica utile a legittimare il regno:

At this particular historical moment, it is all the more apparent that both identity and memory are political and social constructs, and should be treated as such. We can no longer afford to

assign either the status of a natural object, treating it as “fact” with an existence outside language. Identities and memories are not things we think *about*, but things we think *with*. As such they have no existence beyond our politics, our social relations, and our histories. We must take responsibility for their uses and abuses, recognizing that every assertion of identity involves a choice that affects not just ourselves but others. (Gillis 1994: 5)

8. Bibliografia

- Agamben, G. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- Agamben, G. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.
- Anderson, E. e Longkumer, A. 'Neo-Hindutva': *evolving forms, spaces, and expressions of Hindu nationalism*. Routledge: Contemporary South Asia, 26/4 (2018), pp. 371- 377.
- Asif, M. A. *The Loss of Hindustan. The Invention of India*. Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- Assman, A. *Sette modi di dimenticare*. Bologna: il Mulino, 2019.
- Assman, J. e Czaplicka, J. *Collective Memory and Cultural Identity*. Duke University Press: New German Critique, 65 (1995), pp.125- 133.
- Bayart, J.F. *The Illusion of Cultural Identity*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Bhattacharya, S. *Vande Mataram: The Biography of a Song*. New Delhi: Penguin Books, 2003.
- Chakrabarty, B. e Jha, Bhuwan, K. *Hindu Nationalism in India. Ideology and Politics*. London: Routledge, 2020.
- Chaturvedi, V. *Vinayak and Me: "Hindutva" and the Politics of Naming*. Routledge: Social History, 28/2 (2003), pp. 155-173.
- Chaturvedi, V. *A revolutionary's biography: the case of V D Savarkar*. Routledge: Postcolonial Studies, 16/02 (2013), pp. 124-139.
- Chaturvedi, V. *Violence as Civility: V.D. Savarkar and the Mahatma's Assassination*. Routledge: South Asian History and Culture, 11/03 (2020), pp. 239-253.
- Chemparathy, G. *Some Observations on Dayananda Sarasvati's Conception of the Veda*. Austrian Academy of Sciences Press: Vienna Journal of South Asian Studies, Vol.38 (1994), pp. 231-250.
- Cimatti, F. *La fabbrica del ricordo*. Bologna: il Mulino, 2020.
- Connerton, P. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Dalmia, V. e Von Stietencron, H. *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. New Delhi: Sage Publications, 1995.
- Debord, G. *La Société du Spectacle*. Parigi: Gérard Lebovici, 1967.
- Franklin, M.J. *Sir William Jones: Selected Poetical and Prose Works*. Cardiff: University of Wales Press, 1995.
- Ganguly, D. e Thomas, M. *Cultural Politics and Iconography: An Introduction*. Humanities Research, 11/1 (2004), pp. 1-7.

- Gillis, J. R. *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Hacker, P. *Dharma in Hinduism*. Springer: Journal of Indian Philosophy, 34/5 (2006), pp. 479-496.
- Halbfass, W. *India and Europe: An essay in understanding*. New York: State University of New York, 1990.
- Halbwachs, M. *I quadri sociali della memoria*. Napoli: Imperdium, 1997.
- Harder, H. *Bankimchandra Chattopadhyay's Śrīmadbhagavadgītā translation and analysis*. New Delhi: Manohar, 2001.
- Hatcher, Brian, A. *Remembering Rammohan: an essay on the (re-)emergence of Modern Hinduism*. Chicago: History of Religions, 46/1 (2006), pp. 50-80.
- Hatcher, Brian, A. *Bourgeois Vedānta: The Colonial Roots of Middle-Class Hinduism*. Oxford: Journal of the American Academy of Religion, 75/2 (2007), pp. 298-323.
- Hatcher, Brian, A. *Bourgeois Hinduism, or the Faith of the Modern Vedantists. Rare Discourses from Early Colonial Bengal*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Hatcher, Brian, A. *Hinduism Before Reform*. Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- Huysen, A. *Present Past. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Hymans, J. E. C. *International Patterns in National Identity Content: The Case of Japanese Banknote Iconography*. Cambridge University Press: Journal of East Asian Studies, 5/2 (2005), pp. 315-346.
- Jaffrelot, C. *The Hindu Nationalist Movement in India*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Jaffrelot, C. *Hindu Nationalism: A Reader*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Jaffrelot, C. *Modi's India: Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2021.
- Jones, Kenneth, W. *Communalism in the Punjab: The Arya Samaj Contribution*. Association for Asian Studies: The Journal of Asian Studies, 28/1 (1968), pp. 39-54.
- Kelley-Swift, J. *A Misunderstood Legacy: V.D. Savarkar and the Creation of Hindutva*. Connecticut: Wesleyan University, 2015.
- Keszei, A. *Memory and the Contemporary Relevance of the Past*. Hungarian Academy of Sciences: The Hungarian Historical Review, 6/4 (2017), pp. 804- 824.
- Kopf, D. *The Brahma Samaj and the Shaping of Modern Indian Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

- Lipner, Julius, J. *'Icon and Mother': An Inquiry into India's National Song*. Oxford University Press: *The Journal of Hindu Studies* (2008), pp. 26-48.
- Lipner, Julius, J. *Bankimchandra Chatterji. Ānandamath or The Sacred Brotherhood*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- McGregor, R.S. *Oxford Hindi-English Dictionary*. New Delhi: Oxford University Press, 1993.
- Mol, H. *Identity and the Sacred*. Oxford: Blackwell, 1976.
- Mukherjee, M. *Anandamath: A Political Myth*. *Economic and Political Weekly: Economic and Political Weekly*, 17/22 (1982), pp. 903-905.
- Oddie, G.A. *Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793-1900*. New Delhi: Sage Publications, 2006.
- Olivelle, P. (a cura di). *Dharma. Studies in Its Semantic, Cultural and Religious History*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.
- Pennington, B.K. *Constructing Colonial Dharma: A Chronicle of Emergent Hinduism, 1830-1831*. Oxford University Press: *Journal of the American Academy of Religion*, 69/3 (2001), pp. 577-603.
- Pennington, B.K. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and Colonial Construction of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Pezzano, G. *Giorgio Agamben, Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. *Lessico di etica pubblica*. 2/1 (2011), pp.134- 142.
- Radhakrishnan, S. *President Radhakrishnan's Speeches And Writings*. New Delhi: Publications Division, 1965.
- Ray, A. *Bankimchandra Chattopadhyay's Dharmatattva*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Reid, D.M. *The Symbolism of Postage Stamps: A Source for the Historian*. Sage Publication: *Journal of Contemporary History*, 19/ 2 (1984), pp.223-249.
- Roy, R. *A Defence of Hindoo Theism in Reply to the Attack of an Advocate for Idolatry at Madras*. Calcutta, 1817.
- Roy, R. *Translation of an abridgment of the Vedant, or Resolution of All the Veds; the Most Celebrated and Revered Work of Brahminical Theology; Establishing the Unity and the Sole Omnipotence of the Supreme Being, and that He Alone is the Object of Worship* Londra: T. e J. Hoitt, Upper Berkeley Street, Portman Square, 1817.
- Said, E. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli, 2013.
- Sampath, V. *Savarkar. Echoes from a forgotten past. 1883- 1924*. Gurgaon: Penguin Random House India, 2019.
- Saraswati, D. *Satyarthaprakash*. New Delhi: Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha, 1980.

- Sarkar, T. *Bankimchandra and the Impossibility of a Political Agenda*. Edinburgh University Press: Oxford Literary Reviews 16/1-2 (1994), pp. 177-204.
- Savarkar, V.D. *The Indian War of Independence of 1857*. London: s.n., 1909.
- Savarkar, V.D. *The Indian War of Independence of 1857*. New Delhi: Asian Educational Services, 2014.
- Savarkar, V.D. *Essentials of Hindutva*. Nagpur: V.V. Kelkar, 1923.
- Savarkar, V.D. *Hindu-Pad-Padshahi, A Review of the Hindu Empire of Maharashtra*. Chennai: B.G. Paul & Co Madras, 1925.
- Savarkar, V.D. *Hindu Rashtra Darshan*. Bombay: Syt. Laxman Ganesh Khare, 1949.
- Savarkar, V.D. *Six Glorious Epochs of Indian History*. Bombay: Savarkar Sadan, 1971.
- Savarkar, V.D. *Mazzini Charitra*. New Delhi: Prabhat Prakashan, 2011.
- Sen, A. *Intellectuals in a Colonial Society. A Case Study of Bankim Chandra Chattopadhyay*. Indian History Congress: Proceedings of the Indian History Congress, Vol. 41 (1980), pp. 753-759.
- Sferrazza Papa, E. *Teologia economica e mass media: il dispositivo glorioso nella filosofia di Giorgio Agamben*. Lo Sguardo, Rivista di filosofia. Vol 13/III (2013), pp. 347-360.
- Sharma, Indra, D. *Swami Dayananda Saraswati (1824-1883)*. Indian Political Science Association: The Indian Journal of Political Science, 6/3 (1945), pp. 149-153.
- Sharma, J. *Terrifying Vision. M.S. Golwalkar, the RSS and India*. New Delhi: Viking by Penguin Books India, 2007.
- Sharma, J. *Hindutva: Exploring the Idea of Hindu Nationalism*. Noida: HarperCollins Publishers India, 2015.
- Thompson, H.R. *Bengali: A Comprehensive Grammar*. New York: Routledge, 2010
- Thompson Platts, J. *A Dictionary of Urdū, Classical Hindī and English*. Londra: W. H. Allen & Co, 1884.
- Torri, M. *Storia dell'India*. Bari: Editori Laterza, 2007.
- Varma, Vishvanath, P. *Political Philosophy of Dayanand*. Indian Political Science Association: The Indian Journal of Political Science, 20/4 (1959), pp. 291-305.
- Waikar, P. *Reading Islamophobia in Hindutva: An Analysis of Narendra Modi's Political Discourse*. Pluto Journals: Islamophobia Studies Journal, 4/2 (2018), pp. 161-180.
- Wolf, Siegfried O. *Vinayak Damodar Savarkar's 'strategic agnosticism': A compilation of his socio-political philosophy and worldview*. Heidelberg: Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Vol. 51 (2010), pp. 1-30.

Zavos, J. *The Ārya Samāj and the Antecedents of Hindu Nationalism*. Springer: International Journal of Hindu Studies, 3/1 (1999), pp. 57-81.

9. Sitografia

- Academy of Performing Arts (Mauritius): <https://apamauritius.wordpress.com/full-length-plays/swami-dayanand-saraswatee-2001/> [data di consultazione: 21/12/2021].
- Arnos Vale Cemetery (Bristol): <https://arnosvale.org.uk/raja-rammohun-roy/> [data di consultazione: 21/10/2021].
- BBC News (Londra): <https://www.bbc.com/news/uk-england-bristol-19773060> [data di consultazione: 21/10/2021].
- Brāhmo Samāj: http://www.thebrahmosamaj.net/articles/rammohun_pathmaker.html [data di consultazione: 18/10/2021].
- Business Standard (Londra): https://www.business-standard.com/article/pti-stories/rare-ivory-bust-of-raja-rammohan-roy-unveiled-in-uk-113092300915_1.html [data di consultazione: 21/10/2021].
- City Seeker (Austin, Texas): <https://cityseeker.com/paramaribo/1166112-arya-dewaker-hindu-temple> [data di consultazione: 21/12/2021].
- Gandhi Memorial Vedic School (San Juan, *Trinidad e Tobago*): <https://www.gandhimemorialvedic.com/about-the-arya-pratinidhi-sabha> [data di consultazione: 21/12/2021].
- Indian Kanoon: <https://indiankanoon.org/doc/1092837/> [data di consultazione: 10/03/2022].
- Kaiser, E., The New Indian Express (Chennai): <https://www.newindianexpress.com/nation/2019/oct/05/why-did-indira-govt-release-savarkars-stamp-amit-jogi-asks-congress-2043632.html> [data di consultazione: 10/03/2022].
- Lok Sabha (New Delhi): <http://loksabhaph.nic.in/PhotoGal/PhotoGalleryPicture.aspx?GalID=3&CatDesc=Central+Hall> [data di consultazione: 10/03/2022].
- Parichha, M.J., Outlook (New Delhi): <https://www.outlookindia.com/national/statues-and-ideological-battles-on-campus-news-121309> [data di consultazione: 12/03/2022].
- Rajagopal, A., Frontline (Chennai): <https://frontline.thehindu.com/incoming/martyrs-day-godse-interview-rss/article33701875.ece> [data di consultazione: 10/03/2022].

- Raja Rammohun Roy Memorial Museum (Calcutta): <http://www.rammohunmemorialmuseum.co.in/aboutbuilding.htm> [data di consultazione: 21/10/2021].
- The Arya Samaj (New Delhi): <https://www.thearyasamaj.org/detailtopstories?topstoryid=13&topstorypage=> [data di consultazione: 21/12/2021].
- The Economic Times (Gurugram Haryana): <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/indira-gandhis-letter-on-savarkar-puts-congress-in-a-tight-spot/articleshow/72738841.cms> [data di consultazione: 10/03/2022].
- The Hindu (Chennai): <https://www.thehindu.com/news/national/trinamool-demands-bankim-chandras-stature-in-parliament/article28211875.ece> [data di consultazione: 25/02/2022].
- The Hindu (Chennai): <https://www.thehindu.com/news/cities/Delhi/nsui-president-blackens-savarkar-stature-at-delhi-university/article29220852.ece> [data di consultazione: 12/03/2022].
- The Hindustan Times (New Delhi): <https://www.hindustantimes.com/india-news/savarkar-portrait-in-up-legislative-council-picture-gallery-sparks-row-101611166391053.html> [data di consultazione: 12/03/2022].
- The Indian Express (Noida): <https://indianexpress.com/article/cities/lucknow/veer-savarkars-portrait-in-up-legislative-council-picture-gallery-7154302/> [data di consultazione: 12/03/2022].
- The New Indian Express (Chennai): <https://www.newindianexpress.com/world/2013/sep/24/Rare-bust-of-Rammohun-Roy-unveiled-in-Britain-521107.html> [data di consultazione: 21/10/2021].
- The Telegraph online (Calcutta): <https://www.telegraphindia.com/india/tmc-seeks-bankim-chandra-stature-in-parliament/cid/1693412> [data di consultazione: 25/02/2022].
- The Tribune (Chandigarh): <https://www.tribuneindia.com/news/haryana/indira-gandhi-mahila-shakti-award-223010> [data di consultazione: 21/12/2021].
- The Tribune (Chandigarh): <https://www.tribuneindia.com/2003/20030227/main8.htm> [data di consultazione: 10/03/2022].
- The Statesman (Calcutta): <https://www.thestatesman.com/india/every-inch-cellular-jail-testimony-freedom-struggle-amit-shah-1503018282.html> [data di consultazione: 10/03/2022].
- Singh Bal, H., The Caravan (New Delhi): <https://caravanmagazine.in/perspectives/hindutvas-head-state> [data di consultazione: 10/03/2022].

Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak (Mumbai):
<https://www.savarkarsmarak.com/aboutsmarak.php> [data di consultazione: 12/03/2022].

Vande Mataram Memorial (Bhujodi): <http://vmm.ashapura.com/our-story/> [data di consultazione: 25/02/2022].

10. Elenco delle immagini

Figura 1. Francobollo commemorativo Raja Rāmmohan Roy. 1964.	46
Figura 2. Raja Rāmmohan Roy First Day Cover. 1964.	46
Figura 3. Tomba di Rāmmohan Roy nel cimitero di Arnos Vale (Ceremonial Way), Bristol (1843).	47
Figura 4. Dettaglio epitaffio della tomba di Rāmmohan Roy presso il cimitero di Arnos Vale di Bristol.	48
Figura 5. Busto in avorio di Rāmmohan Roy realizzato da Benjamin Cheverton (1796-1876).	49
Figura 6. Statua di Rāmmohan Roy a Bristol, 1997.	50
Figura 7. Raja Rammohun Roy Memorial Museum di Calcutta.	51
Figura 8. Rammohan Roy Study Room ricreata all'interno del Raja Rammhun Roy Memorial Museum.	52
Figura 9. Replica della maschera mortuaria di Rāmmohan Roy presente al Raja Rammohun Roy Memorial Museum.	52
Figura 10. Francobollo commemorativo Dayānanda Sarasvatī. 1962.	64
Figura 11. Dayānanda Sarasvatī First Day Cover. 1962.	64
Figura 12. Francobollo commemorativo Ārya Samāj. 1975.	65
Figura 13. Francobollo commemorativo Ārya Samāj. 2000.	65
Figura 14. Ārya Samāj First Day Cover. 1975.	65
Figura 15. Ārya Samāj First Day Cover. 2000.	65
Figura 16. Dayānanda Sarasvatī serie di francobolli emessi dal governo delle Mauritius. 1993.	66
Figura 17. Dayānanda Sarasvatī First Day Cover, Mauritius. 1993.	66
Figura 18. Tempio Ārya Divākar, Paramaribo, Suriname.	67
Figura 19. Maharshi Dayanand University, Rohtak, India.	68
Figura 20. Francobollo commemorativo Baṅkimchandra Chatṭhopādhyāy. 1969.	82
Figura 21. Baṅkimchandra Chatṭhopādhyāy First Day Cover. 1969.	82
Figura 22. Francobollo commemorativo Vande Mātaram. 1976.	83
Figura 23. Vande Mātaram First Day Cover. 1976.	83
Figura 24. Vande Mataram Memorial, Bhuj (Gujarat).	84

Figura 25. Statua di Mohandās Karamcand Gāndhī presente al Vande Mataram Memorial, Bhuj (Gujarat).....	85
Figura 26. Francobollo commemorativo Vināyak Dāmodar Sāvarkar, 1970.....	102
Figura 27. Vināyak Dāmodar Sāvarkar First Day Cover, 1970.....	103
Figura 28. Statua di Vināyak Dāmodar Sāvarkar presente nel carcere delle isole Andamane.	104
Figura 29. Il ministro Amit Śāh in visita al carcere nelle isole Andamane, 2021.	105
Figura 30. La ministra per gli affari del Parlamento Suśmā Svarāj, il Vice-Presidente Bheronsinh Śekhāvat, il Presidente A.P.J Abdul Kalām, il Primo Ministro Aṭal Bihārī Vājpeyī e lo Speaker della Lok Sabhā Manohar Jośī alla cerimonia per l’installazione del ritratto di Sāvarkar nella Sala Centrale del Parlamento, 2003.	106
Figura 31. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak, Mumbai.	107
Figura 32. Modello in scala della prigione di Port Blair presente all’interno del Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak, Mumbai.....	108
Figura 33. Busto di Sāvarkar presente alla Delhi University, Delhi.....	109