

Donatella Dolcini

COERCIZIONE SOCIALE E RISCATTO INDIVIDUALE: DUE  
TESTIMONIANZE LETTERARIE DELLO STATO VEDOVILE IN INDIA

*Cenni sulla figura della vedova in India*

Da millenni uno degli aspetti più stupefacenti che i visitatori europei han riportato della lontana India è stato il sacrificio denominato “*sabamarāṇa*” o “*sabagamāṇa*”<sup>1</sup>, ossia il tristo costume di ardere la vedova del guerriero<sup>2</sup> sul rogo funebre del marito defunto.

Nel nostro immaginario è questa la figura che ci dipinge lo stato vedovile in India, ma, a dire la verità, nel subcontinente la disperata<sup>3</sup> Satī immolata sulla pira dello sposo è solo il fenomeno estremo cui giunge la situazione della vedova, mentre è proprio tutta la sfera in cui si muove la sua persona a chiuderla in una ruota di continuo tormento.

<sup>1</sup> I due termini significano rispettivamente “morire insieme” e “andare insieme”, di contro al “*suttee*” che sempre compare nella versione britannica delle descrizioni del rito. Tale sostituzione lessicale è di tipo metonimico: la lettura di queste due sillabe secondo la pronuncia anglofona riproduce infatti la parola “Satī”, cioè il nome della mitica sposa di Śiva che per prima si autobrucìò per testimoniare imperitura fedeltà al marito (Doniger: 19804, 250-251). Da notare una terza denominazione del sacrificio – “*anumārāṇa*” – che nella sua valenza di “morire in conformità” (o “in seguito”), indica il bruciamento della vedova in un tempo successivo a quello dello sposo defunto (perché la donna è rimasta ad accudire il figlio postumo o comunque molto piccolo, o perché la salma dell’uomo non è stata recuperata ecc.)

<sup>2</sup> L’arsione della vedova insieme al cadavere del marito era un costume prescritto soprattutto alle mogli di casta guerriera (secondo *varṇa*), quindi *in primis* a principesse e regine (ma nel racconto di Diodoro Siculo di cui parliamo nella nota successiva si tratta delle vedove di un generale).

<sup>3</sup> Disperata per la perdita del marito (in molti casi), disperata per la sorte che l’aspetta (nella maggior parte degli altri). A questi proposito va segnalato che vi sono numerose testimonianze di vedove ben felici di dimostrare completa fedeltà allo sposo anche oltre la morte, al punto che non erano infrequenti accese dispute tra le mogli del *rājā* defunto su quale dovesse meritare l’onore di venire arsa con lui. Ne abbiamo numerose testimonianze letterarie anche molto antiche, come quella, molto particolareggiata, di Diodoro Siculo (I sec. a. C.) in *Bibliotheca*, xix, 33-34.

Secondo le antiche regole sancite nel *Mānavadharmaśāstra*<sup>4</sup>, la donna rimasta priva dello sposo, infatti, va riguardata come un essere 'adharmico', cioè non più inserito nell'armonioso, ma inflessibile schema dell'ordine universale (di cui il *dharmā* con le sue regole assicura l'integrità). In effetti, la donna raggiunge la pienezza del suo stato solo da sposata (Doniger: 1996, 200-201) così che nel momento in cui non lo è più, ricade in una situazione di instabilità e indefinità inconciliabile con la nitidezza del cosmo e strettamente rapportabile al magma del caos. Di conseguenza alla vedova viene rivolto lo stesso sguardo di timore e disprezzo insieme che, per esempio, in Italia è riservato alla persona di malaugurio: non diversamente dal nostro iettatore, essa è considerata foriera di maledizione e disgrazia, quindi (in India) essere contaminante capace di annullare il valore dei riti sacrificali e simbolo dell'imperfezione.

E per giunta d'imperfezione colpevole, secondo la frequente accusa che le viene riversata addosso di aver causato la morte del marito con un comportamento in qualche modo peccaminoso, da lei tenuto magari in un'altra vita. La si deve perciò bandire e tenere lontana dalla società, relegata alla condizione di serva della famiglia, esclusa dai sacrifici, privata dei gioielli e degli abiti diversi dalla più dimessa delle *sārī* rigorosamente bianche, obbligata a rasarsi i capelli, a dormire per terra, a nutrirsi dello stretto indispensabile con l'ovvia esclusione di ogni tipo di pietanza gustosa, i dolci *in primis* (Auboyer: 1996, 284-288; Doniger: 1996, 201).

Queste vere e proprie sanzioni si applicano anche alle spose bambine, non importa se ancora impubere, che, rimaste prive del marito non di rado coetaneo del padre o addirittura del nonno, vedono allungarsi sulla strada della loro prevedibilmente ancora non breve esistenza la lugubre ombra di una vita di stenti e di discriminazioni senza possibilità d'uscita. Questo perché, al di là del sacrificio della Satī, la forma più terribile di ostracismo sociale gettato sulla vedova è il divieto pressoché<sup>5</sup> assoluto di risposarsi.

Tutto questo complesso di 'persecuzioni' si riscontrava in un'altissima percentuale di casi di vedovanza fino grosso modo alla metà del XX secolo, ma almeno già dai primi anni di quello precedente erano

<sup>4</sup> O *Mānismṛti* (II sec. a. C./ II d. C.). I due termini valgono rispettivamente "Il trattato delle leggi di Mānu" e "La tradizione di Mānu". Si tratta del più famoso e ancora oggi non del tutto accantonato codice comportamentale hindu basato sulla relazione *karma-dharma*, di cui si ritiene elaboratore il mitico personaggio di Mānu (Doniger: 1996, 22-47).

<sup>5</sup> È previsto in molti casi il levirato, ma la stessa *Mānismṛti* su questo punto contiene una serie di contraddizioni (Doniger: 1996, 288-289).

sorti movimenti<sup>6</sup> per il miglioramento delle condizioni di vita della vedova; movimenti che si prefiggevano direttamente questo scopo o che se lo ponevano come conseguenza dell'abolizione del sacrificio del *sahamarāṇa* e dell'usanza dei matrimoni infantili (o comunque con pesante scarto d'età tra i coniugi)<sup>7</sup>. Oggi il diritto di famiglia hindu è stato profondamente modificato rispetto a quello 'emanato' da Manu ed in specifico accoglie leggi *ad hoc*, quali il fondamentale *Hindu Marriage Act* del 1955; tuttavia è difficile estirpare i preconcetti esistenti da millenni ed i costumi che ne derivano, in forza del fatto che tali preconcetti si fondano non su atteggiamenti psicologici diversamente modellabili con opportuni sistemi persuasivi, ma su credenze religiose indissolubilmente connesse alla visione fondamentale che del mondo ha il fedele hindu.

È però interessante vedere come le vedove abbiano tentato, in certe circostanze, di uscire dalla loro drammatica situazione, perché non è da credere, come accadeva diffusamente sino alla fine del dominio coloniale europeo, che il mondo sociale in India manchi di spirito di iniziativa, quindi resti passivo di fronte all'evoluzione della storia<sup>8</sup>.

### *La vedova di "La strada dell'inferno" ("Nārak kā mārg")*

È così che in un periodo (prima metà del XX secolo) pervaso dall'ideologia nazionalista più o meno influenzata da Gandhi, comunque valida erede del precedente risveglio di coscienza e del conseguente riformismo sociale, il grande scrittore Prem Cand (1880-1936)<sup>9</sup>, sposo

<sup>6</sup> Il più famoso fu il Brahmo Samaj (1828) fondato dal bengalese Ram Mohan Roy (1772-1833) a Calcutta.

<sup>7</sup> Ancora oggi vi sono case appositamente create e mantenute per l'accoglienza delle vedove, di qualunque età e condizione sociale, rifiutate dalla famiglia. La vita che vi si conduce è di povertà e spesso di sfruttamento, ma è pur sempre ancorata ad un luogo e ad un gruppo in confronto all'abbandono ed alla solitudine cui queste disgraziate sarebbero andate incontro se lasciate a se stesse.

<sup>8</sup> L'accusa di solito è di immobilismo sociale e trae generalmente origine da quella 'rassegnazione' che pare contraddistinguere i membri di gruppi castali o extra-castali di basso livello, quindi di difficili condizioni di vita. In realtà la mobilità castale esiste ed è molto variegata nei suoi aspetti il più delle volte del tutto ignoti alla conoscenza 'occidentale'. Il discorso sarebbe qui troppo lungo e complesso, perciò ci limitiamo a questo breve accenno.

<sup>9</sup> Le storie che egli narra sono sempre riprese fedelmente dalla realtà (*yathārthavād*), anche se il suo occhio e la sua sensibilità d'artista non mancano di aggiungervi alla fine un'interpretazione personale che funge un po' da 'morale della favola' (*adarśavād*) (Prem Cand: 1965<sup>2</sup>, 47-60).

egli stesso – per scelta – di una ragazza rimasta vedova da bambina, prese a protagonista anche questa figura, tra gli altri dolenti personaggi femminili del suo mondo letterario.

In particolare nella novella “*Nāarak kā mārg*” (“*La strada dell’inferno*”, 1930), mette in bocca alla protagonista – per l’appunto una giovane vedova – una sorta di amaro riepilogo della sua vita di fanciulla sposata contro il suo volere ad un vecchio, per lei ogni giorno più tirannico e insopportabile. Il linguaggio è duro, spietato, disperato, percorso da una turgida vena di furiosa ribellione, peraltro del tutto impotente:

...quando lo vedo arrivare, il mio cuore ha un sussulto, impallidisco, mi viene mal di testa, non voglio vedere la sua faccia, non voglio parlare con lui. (...) Ogni volta che sta via da casa due o tre giorni è come se il mio cuore si sentisse sollevato da un peso, rido perfino, e chiacchiero, torna un po’ di sereno nella mia vita; ma appena so del suo rientro, cala il buio intorno a me. (...) Ho quasi l’impressione che in una vita precedente siamo stati nemici, che mi abbia sposato per vendetta. ... Se no perché lui dovrebbe irritarsi ogni volta che mi vede e io provare disgusto alla sua vista? Non si può pensare a un matrimonio del genere. (...) Si crede che sia inevitabile che alle povere ragazze venga imposto un uomo qualsiasi. Non sanno quante ragazze piangono per loro, quanti teneri cuori frementi di desiderio restano calpestati sotto i loro piedi. (...) [Il nome “marito” per me è un pugnale per trafiggere il cuore, un granello di polvere negli occhi, una freccia acuminata che penetra nel petto...Oggi non ho più retto. Gli ho chiesto: <<Perché mi ha sposata?>>. Mi ha guardato confuso e seccato, ha alzato le spalle e ha risposto: <<Perché ti curassi della casa e ne fossi responsabile, non certo perché ti divertissi.>> Insomma, senza una serva il posto gli sarebbe sembrato un deserto. ... Non so perché sia così sospettoso di me: (...) non vado mai da nessuna parte, non parlo mai con nessuno e lui sospetta sempre. Non lo sopporto. (...) Un mendicante seduto sul trono di un re non può dormire in pace: gli sembra che spuntino nemici da tutte le parti. Credo che questa sia la condizione di ogni uomo che si sposa anziano. ... Oggi sono uscita per vedere il tempio preparato per la festa di Kṛṣṇa, (...) ma lui è sbucato fuori da non so dove e (...) ha decretato che (...) per una donna che non serve suo marito andare al tempio è un peccato e non una virtù (...) Ero così furiosa che al momento non ho neppure ribattuto (...) Non so che cosa mi abbia trattenuta, avrei voluto rispondergli che non sarei rimasta in quella casa un attimo di più, poi vediamo che cosa mi avrebbe fatto! (Prem Cand: 1965, 171-172)<sup>10</sup>

Poi, però, il vecchio si busca la polmonite, non gli restano speranze e allora la giovane moglie confessa:

<sup>10</sup> La traduzione, qui e in seguito, è nostra dall’originale in hindi.

Ma io non provo nessun dolore.(...) Come posso versare anche una sola lacrima? Mi pare che non esista alcun legame fra noi. Non mi interessa che mi chiamino demonio o puttana: in realtà non ho nessuna esitazione ad ammettere che provo un certo piacere vendicativo per la sua malattia. Mi sembra che Dio stia punendo la sua malvagità. Una donna non diventa la moglie di un uomo solo perché se lo trova imposto come marito; perché un matrimonio possa dirsi tale bisogna che il cuore frema d'amore almeno una volta. Sento il "signore" in camera sua che mi maledice, che mi incolpa della sua malattia, ma non mi interessa... (*Ibidem*)

Alla morte del marito, la protagonista dà inizio alla sua aperta ribellione verso le imposizioni della società. Se prima, pur con enorme sforzo, era riuscita a resistere e a mantenere un certo rispetto delle convenzioni davanti alla gente di casa (l'unica con cui si sfoga è una giovane vicina, Suśilā, povera, ma così felice della sua vita coniugale da risvegliarle ogni volta uno struggente sentimento di invidia), nella sua nuova condizione di vedova non ha più ritegno a mostrarsi libera di decidere, con la propria testa e con il proprio sentimento, che cosa, momento per momento, le vada più a genio:

Non ho spezzato i miei bracciali<sup>11</sup>, perché avrei dovuto? Non ho tinto di rosso i capelli prima e non li [rado] adesso. (...) Tutti in casa mi giudicano male: se qualcuno mi vede con un fiore in testa gira via lo sguardo, se mi metto qualche gioiello mi fissa negli occhi, ma non mi interessa. Indosso *sārī* sgargianti e molti gioielli proprio per infastidirli e non provo il minimo dolore. Sono stata liberata dalla prigionia. (Prem Cand: 1965, 174)

Ma la sua è solo una parvenza di vera liberazione: il carceriere è morto, la ricchezza ereditata le permette di togliersi vari capricci, ma il vero sogno della sua vita, quello per cui ogni sua intima fibra è tesa allo spasimo, continua ad essere irraggiungibile:

Un giorno chiesi a Suśilā: <<Se tuo marito se ne andasse lontano da qualche parte, piangeresti fino a morire?>> Suśilā rispose seria: <<No, sorella, non morirei, lui resterebbe sempre vivo nel mio ricordo anche se restasse via per anni.>> Questo è proprio l'amore che voglio, il mio cuore non smette di fremere al suo soffio, anch'io voglio memorie che continuino a far vibrare incessantemente la corda del mio cuore, a gettarvi un riverbero di eterna euforia. ... Ho singhiozzato tutta la notte, non so perché il mio cuore fosse così gonfio. Mi pareva che la mia vita mi si stendesse davanti come un deserto senza verde, pieno solo di sterpi. (Prem Cand: 1965, 175)

<sup>11</sup> Quasi ovunque in India indici dello stato coniugale della donna, allo stesso modo della tinta rossa applicata alla scriminatura, come riportato nella frase seguente. Alla morte del marito i primi si dovrebbero spezzare, la seconda cancellare.

La prigione delle convenzioni sociali la serra ancora dentro le sue invalicabili mura: la vedova non può più aspirare ad una propria vita sentimentale, in cui le sia dato di recuperare quello spazio amoroso che il matrimonio combinato e disuguale d'età non le ha concesso prima. A questo punto la scelta non esiste più: infrante le proibizioni 'esteriori' – l'abbigliamento – bisogna continuare sulla strada delle ribellione sempre più accanita e irreversibile:

L'inquietudine del mio animo ha raggiunto lo stadio finale. Verso i genitori avidi ed egoisti che mi hanno gettato in una fossa, verso la gente dal cuore di pietra che ha pregato durante il rito nuziale sento un odio infinito e il desiderio di coprirli di vergogna. Voglio disonorarli, disonorando me stessa. ... Tutti stavano dormendo. Sono scesa piano, ho aperto la porta e ho lasciato la casa. (...) Nella strada tutti i negozi erano chiusi, tutto era tranquillo. Improvvisamente è comparsa una donna...<<Figliola, io so che cosa vuoi, vuoi quella cosa che fa di questa terra un paradiso e che dà più benedizioni delle benedizioni di Dio. (...) Sei assetata d'amore e io posso farti salire su una barca che ti trasporterà nell'oceano dell'amore, sulle onde dell'amore, fino all'altra sponda.>> (...) Mi è sembrata una dea del paradiso. L'ho seguita. Sì! Quella vecchiaia che io avevo considerato una dea del cielo si era rivelata una strega dell'inferno. (...) Non trovai quello che non si doveva trovare. Desideravo una felicità come quella di Suśīlā, non la sensualità libidinosa delle peccatrici<sup>12</sup>. (Prem Cand: 1965, 176)

La conclusione, infine, prorompe come un grido di condanna contro i vincoli della tradizione più ingiusta e retriva; ed è una dichiarazione disperata, sì, in fondo, però, di consapevole, soddisfatta fierezza per l'atto di sciagurato, ma orgoglioso coraggio con cui la donna ha spezzato per sempre la catena delle convenzioni della società:

Non sono io la colpevole della mia rovina, ma i miei genitori e quel vecchio che si è voluto fare mio signore. Ho scritto queste righe solo allo scopo di aprire gli occhi a chi legge questa storia; lo ripeto, non cercate ricchezze, beni o prestigio per le vostre figlie, cercate solo uno sposo. Se non riuscirete a trovare quello giusto, lasciatele restare zitelle o avvelenatele o soffocatele<sup>13</sup>, ma non datele in moglie a un marito vecchio e cattivo... Da parte

<sup>12</sup> Al medesimo tema della tragedia dei matrimoni dispari per età e della spesso inevitabile conseguenza di una vita di prostituzione per la sfortunata moglie (vedova) Prem Cand aveva già dedicato, fra gli altri scritti, uno dei suoi romanzi più famosi: *Sevāsadan* (1916).

<sup>13</sup> Ambedue i metodi – rispettivamente tramite succo di oleandro mescolato al latte e pugno di riso cacciato in gola – sono i più diffusi ancora oggi per l'infanticidio compiuto sulla bambina (fenomeno in regresso, ma purtroppo non scomparso). L'uccisione viene giustificata dal fatto che si vogliono risparmiare alla piccola le sofferenze di una vi-

mia non posso più sperare niente da questa vita. Ma non cambierei questa misera esistenza con quella che mi sono lasciata alle spalle. (Prem Cand: 1965, 176-177)

*La vedova di Le nuvole non hanno fretta (Hambala)*

Più di cinquant'anni dopo, dalla pagina letteraria di un'altra storia indiana – *Le nuvole non hanno fretta* di G. Murthy<sup>14</sup> – ci balza davanti la figura della seconda vedova che vogliamo prendere ad esempio.

È Malathī, giovane donna che, perso da poco l'amatissimo marito, conduce un'irreprensibile vita tra casa e lavoro, coltivando l'appassionata memoria dello sposo perduto, cercando di crescere al meglio il figlioletto, svolgendo con il massimo impegno le sue incombenze di impiegata di banca, comportandosi da figlia deferente e grata verso i genitori che l'hanno riaccolta in casa e che con tanto affetto si prendono cura di lei e del nipotino.

Una vita tranquilla, non felice ma nel complesso serena – si potrebbe pensare; invece la quotidianità di Malathī si dibatte molto spesso entro le sbarre di incrollabili pregiudizi sociali. Così il piccolo Ghiri deve subire gli sbeffeggiamenti dei compagni di scuola o l'esclusione da alcuni giochi perché non ha il padre (Murthy: 2008, 20, 37 e 54-55)<sup>15</sup>, mentre Malathī stessa viene cacciata fuori da case in precedenza amiche o vede vecchi conoscenti impallidire e fuggire dalla sua presenza per il timore di ricavarne una disgrazia (Murthy: 2008, 58). In seguito, però, una serie di circostanze dapprima peno-

ta da adulta, di cui è sempre il matrimonio a fare da perno con tutte le sue pastoie di dote, folli spese per la cerimonia, stato di servitù nei confronti della suocera e delle cognate, gravidanze, figli, vedovanza ecc.

<sup>14</sup> Uscito in India nel 1982 nella lingua madre dell'Autrice – *kannada*, lingua nazionale dello stato del Karnataka – nel 2007 è stato tradotto direttamente in italiano (con tutti i pregi e i difetti di una versione che un traduttore di 'lingua-madre' uguale a quella del testo originale effettua in una lingua per lui straniera, l'italiano in questo caso). In tale veste è stato presentato al convegno internazionale "L'odore dell'India. Scritture e narrazioni", svoltosi a Torino nel gennaio 2008 tra le manifestazioni connesse al premio Grinzane Cavour. Il titolo originale suona *Desiderio (Hambala)*, ma nella versione italiana è parso più accattivante sostituirlo con un proverbio del luogo, pure citato nel testo (Murthy: 2008, 58 e 155), che suggerisce attraverso una tipica scena monsonica che i momenti di crisi vanno affrontati con pazienza: le nuvole si prendono il loro tempo, ma poi passano lasciando il sereno dietro di sé. Avvertiamo che per quanto riguarda questo secondo romanzo, dovendoci attenere alla traduzione italiana, riportiamo nomi propri e comuni *kannada* così come appaiono nel testo pubblicato dalle ETS di Pisa.

<sup>15</sup> Secondo i dettami di Mānu (Doniger: 1996, 144), anche il figlio di una vedova è escluso dalla partecipazione ad alcuni riti.

se, poi sempre più positive, fa sì che il suo principale, Manohara, reso patologicamente misogino da una brutta vicenda sentimentale (Murthy: 2008, 68-71), si innamori di lei proprio in virtù della sua capacità di affrontare coraggiosamente le avversità della sua condizione vedovile (Murthy: 2008, 65). I due si sposano, incuranti delle convenzioni sociali, paghi di vedere esauditi i desideri più fervidi dell'intera famiglia: Malathī non è più una vedova fuori *dharma*, Ghiri ha accanto a sé una figura paterna, Manohara è uscito dalla sua prigione di solitudine e di astio, i genitori/nonni vedono il futuro di figlia e nipotino di nuovo tinto di rosa.

Ma si tratta solo di una parentesi di distensione: la nascita di una bimba, Ramya, rompe gli equilibri affettivi, specialmente per quanto riguarda Ghiri, che si sente messo da parte non solo dalla mamma, pur incolpevole, ma anche ed in misura altrettanto dolorosa da quello che credeva un padre ritrovato (Murthy: 2008, 148-150). A dispetto della sua giovanissima età, la sua sarà perciò la drastica decisione di lasciare la madre e la sua nuova famiglia per rifugiarsi dai nonni, unici punti di saldo riferimento della sua breve, ma già tanto tribolata esistenza (Murthy: 2008, 156-157).

### *Le due vedove a confronto*

Come risulta da questo breve riassunto, tempo, luogo, contesto culturale sono in larga misura cambiati rispetto a “Nārak kā mārg”, ma solo nei limiti in cui può realizzarsi il mutamento in India, dove notoriamente nulla si perde mai della tradizione, tutto si ricicla e modella sul nuovo:

Gayathry has picked a context of a city that has become the hub of the IT industry, but also carries within it diverse traditions - with all their paradoxes. The oppression comes through Malathi's parents deciding to get her married instead of sending her for further education. Yet it is the same traditional family structure which comes to Malathi's support when she is widowed. (Murthy: 2008, 8<sup>16</sup>)

Le differenze tra le due opere letterarie si possono pertanto catalogare come di tipo meramente esteriore, oggettivo e di tipo culturale, soggettivo.

<sup>16</sup> Le citazioni in inglese sono tratte dalla prefazione (*Preface*) che Vandana Shiva ha premesso per l'appunto in inglese all'edizione indiana del romanzo e che nella versione italiana è riportata con traduzione a fronte (di V. del Re) a p. 8.

Come si è visto, la prima testimonianza di una vicenda vedovile è innanzi tutto, dal punto di vista tecnico, una novella, quindi di respiro necessariamente minore in confronto alla seconda<sup>17</sup>, che, essendo un romanzo, per sua natura "...is as complex as real life is" (Murthy: 2008, 8).

Di non minore importanza è il divario dell'ambientazione temporale e geografica: la prima storia si colloca in pieno movimento nazionalistico<sup>18</sup>, nella media pianura gangetica (il luogo in cui si svolge potrebbe essere Varanasi – la città di Prem Cand, la città da sempre cuore della cultura hindu); la seconda a più di trent'anni dall'ottenimento dell'indipendenza e dal radicamento del sistema democratico nella nazione, in una regione (Maisur/Karnataka) da sempre protagonista della vita politica e culturale del Deccan. Come ormai abbastanza noto, non solo da oggi nell'Unione Indiana il rapporto nord-sud per quanto concerne lo sviluppo e il benessere economico è esattamente l'opposto di quello che si riscontra nella maggior parte del resto del mondo. Sono infatti gli stati meridionali i più avanzati in tutti i campi, a partire da quello dell'istruzione per arrivare a quello scientifico, tecnologico, commerciale, economico ecc., con larghissima e proficua partecipazione nell'attuale processo di globalizzazione, basti pensare alla rinomanza di Bangalore (Bangalur<sup>19</sup>) come uno dei principali centri mondiali dell'industria del *software*. È proprio in questa antica e gloriosa città<sup>20</sup>, come accennato in precedenza, che si svolge la vicenda di Malathī, che abbiamo già presentata affannata tra orari d'ufficio, corse nei negozi per la spesa e le medicine, visite agli insegnanti della scuola, ogni tanto una breve sosta 'mondana' in un

<sup>17</sup> Per Prem Cand, prolifico autore di novelle (300 circa) e romanzi (12), il racconto breve esercita più fascino sulla maggior parte dei lettori, facilitando l'opera educativa e di denuncia sociale di cui ogni scrittore deve farsi carico (Prem Cand: 1965<sup>2</sup>, 26-44).

<sup>18</sup> Ricordiamo che per ottenere una vera indipendenza, la maggior parte dei nazionalisti reputava necessario prima di tutto un profondo rivolgimento di costumi, che cancellasse le discriminazioni verso i fuoricasta e le donne.

<sup>19</sup> Nome riportato alla forma locale originaria – come già avvenuto per Bombay (Mumbai), Calcutta (Kolkata), Madras (Chennai), ecc. – nell'ambito del processo di revisione toponomastica promosso dal governo di N. Delhi per reimporre alle città più importanti la denominazione precedente alla colonizzazione europea (ma 'Benares' è corruzione britannica del già distorto 'Banaras' persiano).

<sup>20</sup> Nella seconda metà del XVIII fu una delle principali sedi del potente stato del Maisur (Mysore); nel 1909 ci venne aperto il prestigioso (e allora pionieristico) Indian Institute of Science, già dal 1896 tra i più amati progetti dell'imprenditore parsi Jamshedji Tata (1839-1904), fondatore della maggiore dinastia industriale indiana. Come già aveva fatto Prem Cand per l'ambientazione della sua novella, anche la Murthy trova più congeniale alla veridicità del suo romanzo collocarne la vicenda nella città in cui vive.

bar o in un ristorante (Murthy: 2008, 64): una *routine* che accomuna un po' tutte le donne lavoratrici del mondo, al di là di un'eventuale tradizione locale più o meno restrittiva nei loro confronti<sup>21</sup>.

Se i dati oggettivi delle due narrazioni mettono in evidenza, ciascuna nell'ambito del rispettivo genere letterario, una situazione di base coincidente – la vedovanza – e poi una diversità di tempo e di luogo, i dati soggettivi si ricavano soprattutto dal palcoscenico su cui le due protagoniste si muovono: vuoto il primo, a parte la protagonista che, chiusa nella sua disperazione prima di sposa poi di vedova, deve far conto solo sulle proprie forze per uscire dallo stato di prigioniera della ricca famiglia maritale, nonché – defilata dietro le quinte, ma ugualmente incombente – di quella d'origine<sup>22</sup>; affollato il secondo, in cui la psicologia di Malathī risalta da una parte – come per la sua premcandiana compagna di sorte – dalla diretta descrizione dei suoi stati d'animo<sup>23</sup> attraverso l'enunciazione dei pensieri che le corrono per la mente o degli impulsi sentimentali che muovono il suo animo, dall'altra – con una netta diversità di metodo espositivo rispetto a quello adottato da Prem Cand – dalle reazioni che i rapporti intrattenuti con lei suscitano nel gruppo di persone che la circondano e che confortano (a volte invece peggiorano – Murthy: 2008, 54) la sua solitudine di fondo: il figlio e il suo mondo di casa, di giochi, di scuola, i genitori, i colleghi, i vicini, gli amici<sup>24</sup>... Che cosa sa-

<sup>21</sup> Come sottolinea V. Shiva: “Gayathry Murthy’s novel *Hambala* (...) is about the apparently limitless capacity of women to endure pain and tragedy, yet retain their humanity and their desire for love and dignity.” (Murthy: 2008, 8), in quasi tutto il mondo l'emancipazione femminile ha accelerato un po' il passo solo negli ultimi decenni. Si pensi, ad esempio, a come sono cambiati i costumi in Italia anche solo da quando Calvino scrisse “*L'avventura di una moglie*” (metà degli anni '60). In questa novella egli narra di una donna che rincasa la mattina presto dopo aver rinunciato *in extremis* a tradire il marito, ma che deve aspettare per strada l'apertura della portineria, non avendo con sé le chiavi. Nell'attesa entra in un bar in cui un piccolo campionario di uomini sta bevendo il caffè e si mette anch'ella sul loro piano, prendendo un cappuccino: questo è il suo adulterio.

<sup>22</sup> Da sottolineare la scelta di Prem Cand di non dare un nome alla sua protagonista, come per renderla un simbolo assoluto e accentuare nello stesso tempo il vuoto (psicologico, affettivo, sociale...) che circonda questa e tutte le altre vedove incatenate alla tradizione indiana (in quell'epoca ancora la quasi totalità dei soggetti). Nel caso della vedova della Murthy, invece, il ricco contorno di personaggi che animano il romanzo si può forse interpretare come rappresentativo di maggiore consapevolezza del problema in seno alla società degli ultimi decenni del XX secolo.

<sup>23</sup> L'Autrice ama descrivere dettagliatamente reazioni, pensieri, impressioni, sentimenti che i suoi personaggi principali vivono nel proprio intimo (Murthy: 2008, 159-160).

<sup>24</sup> La coralità su cui la Murthy punta per rendere più probante la sua storia è ben messa in luce da una felice frase di commento ancora di V. Shiva: “That is the beautiful quality of the novel – it is not linear and one-dimensional.” (Murthy: 2008, 8).

rebbe la vita di Malathī senza l'affetto del bambino e il calore della famiglia d'origine ad alleviare il dolore della sua solitudine<sup>25</sup>?

E della sua sfera sentimentale continua a far parte anche il marito morto, Aravinda, che rimane vivo nel ricordo e nel rimpianto incancellabile della loro storia d'amore<sup>26</sup>:

Quando Malathī stava ancora cercando di realizzare i desideri della sua vita con suo marito, il crudele destino aveva inghiottito il povero Aravinda volendo per lui una morte precoce. Così lei era precipitata in un abisso profondo diventando vittima della sua stessa solitudine, della vedovanza e della tristezza. L'arrivo di Manohara è stato come l'apparizione del chiarore lunare che porta freschezza e refrigerio nella notte rovente e soffocante. Tuttavia ogni suo tentativo di essere felice in questi giorni (quelli precedenti le nuove nozze) è inutile, il ricordo di Aravinda è troppo forte... (Murthy: 2008, 114)

Ancora – di nuovo a differenza dell'altra vedova – quelle di Malathī non sono vuote giornate di noia da dover riempire di niente<sup>27</sup>, ma faticose *corvée* divise fra l'impiego a tempo pieno in banca e le cure della famiglia. Il che, anche se aumenta lo *stress* del suo ritmo quotidiano giocato su casa e lavoro, le allarga la sfera dei rapporti sociali e la conduce infine alla soluzione ottimale del problema del suo stato civile: un nuovo matrimonio, per giunta ancora d'amore, che la reintegra nella posizione dharmica assegnata dall'ordine cosmico alla donna.

La conclusione di entrambe le vicende è di tipo oggettivo: non vi è ritorno né per la prima vedova, né per la seconda. Ognuna ha avuto le proprie *chance*, ognuna ha giocato le proprie carte, così come le due coincidenti ed allo stesso tempo divergenti situazioni hanno loro permesso: la prima si è ficcata, ma questa volta volontariamente<sup>28</sup>, in un'altra prigione – quella della definitiva perdita della possibi-

<sup>25</sup> "It is the same traditional family structure which comes to Malathy's support when she is widowed." (Murthy: 2008, 8)

<sup>26</sup> Anche Malathī si è sposata con un matrimonio combinato, per il quale i genitori le hanno fatto lasciare gli studi, ma che evidentemente hanno scelto con maggiore discernimento e minore interesse per la situazione economica del genero, al contrario di quello che si può desumere fosse stato il criterio seguito dalla famiglia della vedova precedente (v. sopra l'invettiva della poveretta e la raccomandazione a non sacrificare le figlie in nome di ricchezza e prestigio).

<sup>27</sup> Anche la prima vedova sente il desiderio di essere utilmente occupata, quando, davanti alla felicità coniugale di Suśilā, che pure "fa tutti i lavori di casa da sola", esclama: "Se potessi fare qualcosa, oggi scambierei le mie ricchezze con la sua povertà." (Prem Cand: 1965, 176). Ma i tempi non sono ancora abbastanza maturi.

<sup>28</sup> E proprio qui sta la differenza tra coercizione e riscatto.

lità di un vero amore, per lei senza dubbio incommensurabilmente più infernale della condanna da parte di una società che le ispira solo disprezzo; la seconda si è aperta un varco – le nuove nozze e la nuova maternità – tra le spire soffocanti di una tradizione iniqua e non più accettabile, e da questo varco ha portato ‘in salvo’ anche il resto della famiglia<sup>29</sup>.

In ambedue i casi si è dunque verificata una reazione al costume, una ribellione alle convenzioni sociali, uno sforzo individuale per rivendicare un proprio libero potere decisionale e fattuale<sup>30</sup>, che, al di là delle successive vicissitudini delle due eroine, ha comunque rappresentato una loro reale vittoria sulle drammatiche situazioni di partenza. Eppure, confrontando le due storie, non ci si può sottrarre ad una perplessità: qual è il giudizio storico e morale che i due Autori, così lontani uno dall’altro, ci suggeriscono riguardo alle rispettive protagoniste? L’intento di entrambi pare essere quello di affermare il diritto della donna ed in particolare della vedova a diventare artefice e arbitro della propria vita, superando le trappole e strappando i legami delle vecchie, ingiuste discriminazioni di genere; ecco però che, una volta traghettato il personaggio al di là del fossato delle retrive costrizioni sociali, ciascuno dei due scrittori sembra abbandonarlo su una riva ignota e infida, quasi lo volesse condannare ad un futuro non già di sereno godimento del riscatto felicemente conseguito dopo tanto patire, ma di incompletezza, fragilità, insoddisfazione, inseguimento forse senza speranza di un desiderio che mai si avvererà del tutto. Viene quasi il sospetto che nel fondo dell’animo dei due scrittori si annidi ancora una particella di credenza – in India nulla va mai distrutto dalle fondamenta – che la vita al di fuori da certe convenzioni (vogliamo chiamarle figlie del *dharmā*?) appartenga alla sfera del disordine e perciò che l’affrancamento da esse non possa portare a compimento il vero bene dell’individuo.

<sup>29</sup> Il bambino, pur rifiutando la nuova famiglia, non apparirà mai più davanti alla società come ‘figlio della vedova’.

<sup>30</sup> Come la prima vedova aveva proclamato e messo in pratica con forza la decisione di agire solo secondo la sua propria volontà, allo stesso modo anche la dolce Malathī ha il medesimo moto di rifiuto verso le opprimenti e ingiustificate convenzioni sociali: “Malathī vorrebbe quasi rifiutare l’invito (di Manohara a prendere un caffè in un bar), ma qualcosa le impedisce di pronunciare la parola “no”. (...) Posso accettare il suo invito? E se per caso qualcuno ci vede e mi accusa per la mia condotta, come posso difendermi? – Malathī sta pensando ed è tra il sì e il no, è visibilmente perplessa, ma subito pensa: – Perché devo sempre aver paura di tutti? Voglio fare ciò che ho voglia di fare. – (Murthy: 2008, 86)

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AUBOYER J. (1996), *La vita quotidiana nell'India antica*, trad. it. di Coarelli F., Milano, EST (1a ed. 1961, *La vie quotidienne dans l'Inde ancienne*, Paris, Hachette)

BOCCALI G., PIANO S., SANI S. (2000), *Le letterature dell'India*, Torino, UTET

CHAKRABARTI D. K. (1997), *Colonial Indology: Sociopolitics of the Ancient Indian Past*, N. Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

DOLCINI D. (1997), "Nazionalismo, ideologia gandhiana, nuova estetica letteraria: la teoria del genere narrativo in Prem Cand", in ARENA A. et al. (a cura di) (1997), *Bandhu. Scritti in onore di Carlo Della Casa*, Alessandria, Ed. dell'Orso, 2 voll., I, pp. 95-107.

DONIGER W. (1980<sup>4</sup>), *Hindu Myths*, Harmondsworth, Penguin Books Ltd.

DONIGER W. (a cura di) (1996), *Le leggi di Manu*, trad. it. a cura di Ripeti T., Milano, Adelphi.

DUMONT L. (1986), *La civiltà indiana e noi*, trad. it. di Pezzali A. e Poli F., Milano, Adelphi (1a ed. 1975, *La Civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin)

GARZILLI E. (1997), *Journal of South Asian Women Studies*, Roma, Ass. Asiatica

GUHA R. (2003), *La storia ai limiti della storia del mondo*, trad. it. di Stanga R., Milano, Sansoni ((1a ed. 2002, *History at the Limit of World-History*, N. York, Columbia Un. Press)

KUMAR DAS S. (1995), *A History of Indian Literature – 1911/1956*, N. Delhi, Sahitya Akademi

LUZZANA CARACI I. (a cura di) (1991), *Scopritori e viaggiatori del Cinquecento e del Seicento*, tomo I, "Il Cinquecento", Milano-Napoli, R. Ricciardi Editore

MURTHY G. (2008), *Le nuvole non hanno fretta*, trad. it. di Hamba-la (1982), a cura di Murthy J. e Fiorentini A., con Presentazione di Finocchi D., Prefazione di Shiva V., Postfazione di Dolcini D., e saggio conclusivo "Dalla sati al software, un dialogo fra tre donne" a cura di Murthy G., Murthy J., Fiorentini A., Pisa, Ed. ETS.

PIRETTI SANTANGELO L. (1991), *Sati. Una tragedia indiana*, Bologna CLUEB

PREM CAND (1965<sup>2</sup>), *Kuch Vicār*, Ilahabad, Saraswati Press

PREM CAND (1965<sup>3</sup>), *Mansarovar*, Ilahabad, Saraswati Press, vol. III

THAKUR U.(1963), *The History of Suicide in India*, Delhi, s. e.

VARMĀ DH. ādi (sompādak – s. 2020), *Hindi sāhitya koś*, bhāg 2, Varanasi, Jñānmaṇḍal Limited.