

ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA  
DIPARTIMENTO DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE MODERNE

**Dottorato di Ricerca in  
Letterature Moderne, Comparate e Postcoloniali**

Scuola di Dottorato: SC0014 – Scienze Umanistiche

Ciclo XXIV

Settore Concorsuale: 10/L1 – LINGUE, LETTERATURE E CULTURE INGLESE E  
ANGLOAMERICANA

Settore Scientifico Disciplinare: L-LIN/10 – LETTERATURA INGLESE

***Dalle ambivalenze della Storia alla “cosmopolitical fiction”:  
la rappresentazione dell’alterità nel romanzo di Anita Desai***

**Presentata da: Dott.ssa EMANUELA MORINI**

**Coordinatore:**  
**Prof.ssa Silvia Albertazzi**

**Relatore:**  
**Prof. Roberto Bertinetti**

**ESAME FINALE**

**Anno 2013**



The hasty reformer who does not remember the past will find himself condemned to repeat it.

Sir John Buchan



# INDICE

<b>Introduzione</b>	<b>1</b>
<b>Capitolo 1: L'alterità: un'identità ribaltata</b>	<b>11</b>
1.1 L'alterità quale prodotto dei confini identitari	11
1.2 La problematicità storico-culturale della <i>contact zone</i> : ambivalenze identitarie e incontro coloniale	29
1.3 Oltre la postcolonialità?: <i>Contact zone</i> transnazionale, umanesimo critico e cosmopolitica	47
<b>Capitolo 2: Le ambivalenze dei confini coloniali nel subcontinente indiano. I processi alterizzanti nei rapporti tra Inghilterra e India</b>	<b>63</b>
2.1 L'Inghilterra e il suo Altro indiano tra idealismo del centro e pragmatismo della periferia: <i>Babu classes</i> e fallimento del progetto imperialista	63
2.2 La costruzione di un'unità politico-geografica in India: le ambivalenze intrinseche al processo di formazione nazionale e di decolonizzazione	83
2.3 La frontiera letteraria indoinglese quale specchio delle ambivalenze identitarie dell' <i>East-West encounter</i>	107
<b>Capitolo 3: L'eredità delle ambivalenze storico-culturali nell'India post-indipendenza di Anita Desai</b>	<b>127</b>
3.1 Spaesamento e ricostruzione identitaria in <i>Cry, the Peacock</i> e <i>Voices in the City</i>	127
3.2 Ai confini del sé: dall'alterità all'identità in <i>Bye-Bye Blackbird</i>	145
3.3 Distanza storica e sguardo interiore in <i>Where Shall we Go this Summer?</i>	157
3.4 Un tentativo di catarsi individuale e storico-culturale: <i>Fire on the Mountain</i>	167
<b>Capitolo 4: L'umanesimo critico di Anita Desai: verso una presa di coscienza dell'alterità attraverso le ambivalenze della Storia</b>	<b>181</b>
4.1 <i>Partition</i> politica, <i>Partition</i> individuale: oltre il muro dell'alterità in <i>Clear Light of Day</i>	181
4.2 La riflessione critica sul sé attraverso l'Altro interiore: <i>In Custody</i>	195
4.3 Lo specchio perverso della Storia: <i>Baumgartner's Bombay</i>	211
4.4 Una visione di mondi contaminati attraverso l'Altro: <i>Journey to Ithaca</i> e <i>Fasting, Feasting</i>	227
4.5 Oltre l'ultima frontiera: l'umanesimo critico di Anita Desai in <i>The ZigZag Way</i>	241
<b>Ringraziamenti</b>	<b>261</b>
<b>Nota alla Bibliografia</b>	<b>263</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>265</b>



## Introduzione

Ho vissuto un momento glorioso per l'India, ne ho visto la liberazione e i successivi decenni di libertà; ma ho anche assistito a tutti i disastri e alle crisi che sono seguiti e che hanno completamente eroso l'idealismo di partenza. Esso è stato sostituito da un più concreto realismo e da molto, molto cinismo. In questo momento sono più interessata alla Storia che alla politica. Mi pare che la politica sia piena solo di ipocrisia e che manchi di quella dimensione prospettica che possiede la Storia.

Intervista rilasciata da Anita Desai a Iaia Caputo e Laura Lepri

Data la poliedricità dei mondi rappresentati e la sensibilità tecnico-stilistica dalla quale originano i suoi personaggi, l'opera di Anita Desai costituisce per il lettore contemporaneo una sfida importante, anche alla luce dei recenti sviluppi in campi d'indagine apparentemente remoti dal discorso letterario. Se è vero quanto afferma Shubha Tiwari, che la grande scrittrice indoinglese “defies definitions”,<sup>1</sup> allora non sorprendono le molteplici prospettive da cui la sua produzione letteraria è stata appropriata e interpretata fino a oggi. Pur riconoscendo la fondatezza di tanta indagine critica, noi siamo convinti che l'approccio storico-culturale, un ambito ancora poco sfruttato nell'esplorazione dell'universo narrativo di Desai, possa essere un percorso di sicuro interesse, svelando e smascherando dimensioni insospettabili a una prima lettura. Fawzia Afzal-Khan puntualizza che, già a livello stilistico, questa originale e proficua personalità evidenzia una predilezione chiara e netta “of the critical realist mode in which people take responsibility for each other, as opposed to the mythic mode that is essentially isolationist and unhistorical”.<sup>2</sup>

È proprio dall'idea di dimensione prospettica della Storia da cui scaturisce il senso di responsabilità verso l'alterità, che vorremmo introdurre le tematiche e la struttura del presente lavoro di ricerca. L'ipotesi di partenza si fonda sull'assunto che la Storia, oltre a svolgere un ruolo fondante

---

<sup>1</sup> Shubha Tiwari, «Dimensions of Anita Desai's Fiction», in Shubha Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2004, p. 5.

<sup>2</sup> Fawzia Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel*, University Park, The Pennsylvania University Press, 1993, p. 66.

all'interno dei mondi creati da Desai, veicoli le ambivalenze responsabili dei processi alterizzanti descritti. Le storie raccontate possono, allora, essere lette come un dialogo tra le alterità prodotte dalla Storia in un'originale eco che, di romanzo in romanzo, apre alle complessità storico-culturali in maniera del tutto a-ideologica e imparziale, grazie a frontiere geografiche, culturali e personali che acquisiscono rilevanza in quanto interdipendenti tra loro.

Come nota con grande perspicacia J. Jain: "The world of Anita Desai's novels is an ambivalent one".<sup>3</sup> A nostro parere, è questa ambivalenza a imprimere progressivamente alla sua produzione letteraria il carattere di progetto intellettuale, rivelandosi al lettore di pubblicazione in pubblicazione, proprio come le intuizioni di Desai (e le nostre insieme a lei) sembrano nascere, illuminarsi e consolidarsi in relazione al più ampio contesto dell'esplorazione lirica tra Storia e storie. Desai non si accontenta di rappresentare un mondo lacerato da contrapposizioni vecchie e nuove, non si limita a una rappresentazione della Storia *per se*: va oltre il documentaristico, problematizza la Storia, la interroga a tutto tondo, dando così prova di essere una scrittrice di grande spessore intellettuale.

Ponendosi il significativo obiettivo di dare voce a una pluralità di punti di vista provenienti *beyond borders*, le vicende narrate si stemperano poi in una visione sincretica che inserisce l'individuo nelle dinamiche del colonialismo e del postcolonialismo, rientrando, a tutti gli effetti, nel filone di risposta postcoloniale della riscrittura del canone occidentale. Non vi è dubbio che con le loro storie di *dislocation* e *displacement*, i personaggi rappresentati vadano a posizionarsi, infatti, in una prospettiva in cui questioni di identità culturale si impongono necessariamente all'analisi. Nel caso specifico, tuttavia, una precisazione è di rigore. Se è innegabile

---

<sup>3</sup> Citato in Rama Kundu, *Anita Desai's Fire on The Mountain*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2005, p. 142.



che il tema della frontiera costituisca il *leitmotiv* che unisce tutta la sua opera, sembrerebbe altrettanto corretto affermare che le frontiere storico-culturali che Desai attraversa sono da intendersi principalmente quale progressivo recupero di voci marginali che la postcolonialità ha spesso trascurato. Inserite nella riflessione letteraria, queste voci stranianti acquisiscono un vero e proprio status di *agency* discorsiva che proiettano, a nostro giudizio, la scrittura oltre la postcolonialità stessa.

Attraverso ciò che abbiamo chiamato la permeabilità della Storia, il materiale narrativo si trasforma in materiale innovativo: le zone d'ombra appaiono alla "chiara luce del giorno", i processi alterizzanti svelati da nuove prospettive, la nostra coscienza turbata. E la scrittrice può porre al suo lettore, con grande semplicità, e al di sopra di ogni preconcetto, l'interrogativo filosofico-morale che fa appello al nostro grande senso di responsabilità: su quali basi escludere l'Altro diverso da noi?

Per indagare le ambivalenze storico-culturali che dominano l'universo narrativo di Desai, abbiamo deciso di avvalerci dell'impianto teorico degli studi culturali e della critica postcoloniale, ambiti privilegiati che ci hanno consentito di contestualizzare culturalmente e storicamente le tracce tematiche dei testi, e di verificarne lo spettro interpretativo in relazione ai complessi processi che conducono alla marginalizzazione e all'esclusione. Senza includere una dimensione più propriamente filosofica, ci è sembrato tuttavia opportuno ricorrere alle riflessioni sulla diversità di Tzvetan Todorov, un intellettuale che ha fatto dell'analisi del rapporto identità-alterità il fulcro delle sue speculazioni, elaborando la teorizzazione dell'umanesimo critico. Non lontane dalle considerazioni di Todorov, ci sono sembrate le analisi di Stuart-Hall, il grande teorico dell'identità diasporica, che abbiamo cercato di accostare, insieme alle precedenti indagini, anche a riflessioni più propriamente storiche. Sono state poi

affrontate le più recenti argomentazioni sul cosmopolitismo, proposto nella sua dimensione più politica, ovvero la *cosmopolitics*, e il suo correlativo letterario, ciò che Bishnupriya Ghosh ha definito “cosmopolitical fiction”, allo scopo di valutare la nostra ipotesi di partenza nel più ampio contesto letterario contemporaneo.

Nel primo capitolo, si è ritenuto necessario argomentare l'importanza della diversità culturale, prima di affrontare il discorso degli ambivalenti meccanismi che regolano i rapporti tra più formazioni identitarie. Avvalendoci delle indagini di Todorov, abbiamo quindi esplorato il ruolo dell'ambivalenza nei processi di ridefinizione e di alterizzazione della differenza. In particolare, abbiamo analizzato in che misura la diversità culturale è stata riarticolata in inferiorità a seguito della scoperta che gli europei fanno dell'Altro “assoluto” nel Nuovo Mondo, fondando in questo modo la nostra identità occidentale. Lo spostamento semiotico delle culture extra-europee verso l'inferiorità è stato ulteriormente indagato grazie alle analisi di Pratt, che, nella cornice storica delle dinamiche interculturali della *contact zone* settecentesca ha documentato quanto l'affermazione di una “European planetary consciousness” sia attribuibile agli effetti combinati del metodo di classificazione della natura di Linneus e del passaggio a un sistema di esplorazione interno dei continenti, la cui evoluzione esita, di fatto, nel discriminante discorso coloniale.

Nella trattazione dei processi di consolidamento delle politiche imperiali occidentali non poteva mancare il significativo contributo di Edward Said. Argomentando quanto la rappresentazione culturale non sia mai neutra, ma crei di fatto l'identità dell'Altro, attraverso un discorso volto al suo sfruttamento e al suo contenimento, le sue riflessioni sono state utilizzate per dimostrare in che misura le coordinate culturali siano state per l'Occidente uno strumento decisivo nella trasformazione di un vantaggio

epistemologico in un sofisticato “progetto” ideologico-culturale di appropriazione e di controllo.

Per meglio descrivere le ambivalenze prodotte dall’interdipendenza dei processi culturali avviati dalla colonizzazione, ci è stato utile, invece, valutare la complessità dei rapporti storico-culturali tra dominati e dominatori alla luce del concetto di *transculturation*. Nel suo studio sulla letteratura di viaggio, Pratt argomenta che il contatto culturale produce, sempre e comunque, forme di contaminazione non soltanto nelle popolazioni assoggettate, ma anche nelle culture egemoniche dominanti. Abbiamo quindi proceduto all’analisi delle posizioni di intellettuali, che, come Ania Loomba o Homi Bhabha, si sono particolarmente soffermati sull’idea della reciproca influenza culturale tra colonizzati e colonizzatori. Lo spazio di negoziazione, che Bhabha ha definito *Third Space*, diventa infine particolarmente significativo per riflettere su quei processi di ibridazione e di meticciamento che, oltre a caratterizzare oggi un mondo sempre più globale e transnazionale, ci obbliga a rivedere senza sosta il nostro punto di vista sull’alterità, offrendoci l’opportunità di considerare l’Altro un’identità “ribaltata” nel quadro di un cosmopolitismo “progressista”.

Nel secondo capitolo, abbiamo cercato di ricostruire l’evoluzione delle relazioni tra l’Inghilterra e il subcontinente indiano, con particolare attenzione all’indiscusso ruolo svolto dall’*East India Company* nella colonizzazione del sud-est asiatico. Nello specifico, abbiamo indagato come un iniziale progetto mercantilistico-commerciale si sia trasformato in un potente e inflessibile strumento di colonizzazione e dominio, i cui processi di marginalizzazione ai danni della cultura locale hanno, peraltro, ambigualmente trovato la propria giustificazione in misure volte a colpire gli eccessi di amministratori ambiziosi e senza scrupoli.

Quale chiaro esempio di ambivalenza culturale, sono state prese in esame le ripercussioni delle politiche educative approntate dall'Amministrazione britannica nel corso dell'Ottocento nel subcontinente. L'impatto dell'introduzione dell'insegnamento della letteratura inglese sui destinatari del progetto di assimilazione culturale è stato analizzato in relazione alle affermazioni dello storico tedesco Reinhard, il quale individua nelle incongruenze dei processi di colonizzazione le premesse della decolonizzazione stessa. Al riguardo, le dettagliate indagini di Viswanathan dimostrano quanto la Minuta di Lord Macaulay del 1835 favorisca effettivamente il formarsi di *élites* locali vicine al colonizzatore, la cosiddetta classe Babu. Allo stesso tempo, tuttavia, essendo questa pregiudizialmente esclusa dalle prospettive avanzate nel progetto di formazione inglese, essa inizia a sensibilizzarsi sul proprio ruolo di classe politica di un subcontinente unificato territorialmente e ideologicamente dal dominatore, organizzandosi nei movimenti nazionalistici che condurranno all'Indipendenza del 1947. I processi di decolonizzazione della nuova India riarticoleranno, poi, come osserva Bhabha, le ambivalenze che contraddistinguono la lunga Storia dei paradigmi relazionali nel subcontinente, esplodendo nelle violenze inaudite della *Partition*.

Il retaggio storico-culturale post-indipendenza ci ha ulteriormente consentito di esplorare anche l'ambito più propriamente letterario nell'ultimo paragrafo del capitolo. La nascita della letteratura indoinglese è stata introdotta, utilizzando principalmente il pionieristico studio di Meenakshi Mukherjee, uno dei primi sforzi intentati al fine di determinare la portata di un fenomeno letterario prodotto dalla dislocazione culturale del colonizzatore, che non soltanto permea la cultura indiana in cui Desai si è formata, ma che ha determinato la scelta linguistica da cui origina, in ultima analisi, la narrativa oggetto di questo studio: una letteratura indiana

in lingua inglese, che sembra oggi porsi senza sosta al centro di processi culturali in transizione verso dimensioni più globali e cosmopolite.

Il terzo e il quarto capitolo propongono una lettura dei singoli romanzi quale dirompente esempio di letteratura di confine, che riesce nel difficile compito di misurarsi, con stile elegante e delicata sensibilità,<sup>4</sup> nella rappresentazione delle più feroci forme di alterizzazione storica, intaccando così la sterile patina esterna della realtà monolitica ufficialmente accettata.<sup>5</sup> Varcare le frontiere della Storia attraverso le storie private dei suoi personaggi ha, infatti, sempre affascinato la sensibilità creatrice di Desai, che già nel suo romanzo degli esordi, *Cry, the Peacock* (1963), rappresenta l'ineluttabile transizione dell'individuo tra l'*inscape* e l'*outscape* della Storia, rivelando il potere distruttivo delle ambivalenze storico-culturali, che, talvolta in maniera subdola e sotterranea, talvolta apertamente, accompagna e plasma i protagonisti, rendendoli sempre e comunque, a parere di Elaine Yee Lin Ho, *outsiders* dei mondi da questi abitati.

Intrecciando in modo convincente situazioni storico-culturali a esplorazioni profonde dell'interiorità, e rappresentando in quale misura i processi di alterizzazione passino per quelle linee impercettibili all'occhio, ma concrete nelle dinamiche relazionali che costituiscono le sue *dramatis personæ*, le separano e le oppongono tragicamente, la produzione del primo periodo della scrittrice indoinglese si concentra essenzialmente sul senso di straniamento di migranti metaforici all'interno di una cultura in transizione, quale è quella dell'India post-indipendenza. I personaggi della produzione di più recente pubblicazione veicolano, invece, una visione più globale e transnazionale, rappresentati come sono alle prese con tensioni identitarie

---

<sup>4</sup> Anna Nadotti parla appunto della "strana, severa dolcezza" della lingua di Desai. Anna Nadotti, «Very softly, very musically, but definitely calling...», in Anna Nadotti (a cura di), *Dedica a Anita Desai*, Pordenone, Thesis, 2006, p. 11.

<sup>5</sup> Ricordiamo che per Salman Rushdie la letteratura, oltre a essere "self-validating" è anche "one way of denying the official, politicians' version of truth". Salman Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta Books, 1991, p. 14.

che si trasformano in frontiere reali tra comunità e paesi diversi, consentendo all'autrice di tracciare geografie culturali inedite della grande ragnatela della Storia, per poi riconfigurarle in un'esplorazione profonda del comune destino dell'umanità.

Volendo quindi delineare la parabola tematico-letteraria della sua carriera, potremmo affermare che Desai procede alla “provincializzazione” dell'India attraverso gli innumerevoli confini attraversati: dalla rappresentazione della frontiera identitaria esterna – ovvero dall'ambivalente rapporto intrattenuto con il colonizzatore/ex-colonizzatore inglese<sup>6</sup> – alla rappresentazione della frontiera identitaria interna – ovvero l'analisi delle contraddittorie relazioni tra le componenti etniche del subcontinente – Desai arriva infine a raccontare storie di ambivalenti processi di marginalizzazione prodotti da mondi culturali così diversi come la Germania nazista, in *Baumgartner's Bombay*, o gli indiani Huichol del lontano Messico, nel suo ultimo romanzo *The ZigZag Way*, in un continuo sforzo di sincera comprensione della realtà circostante.

Allo stesso tempo indiana e tedesca, orientale e occidentale, Desai può scrivere ciò che scrive, perché possiede, come direbbe Salman Rushdie, una visione “stereoscopica” che le consente di rivendicare la sua non appartenenza totale a nessuna cultura, e così esprimere, con atteggiamento assolutamente non provocatorio, il suo incondizionato rispetto per la dignità umana *tout court*. Risulta, insomma, evidente che la narrativa di questa incredibile personalità letteraria intende scandagliare il divenire storico da prospettive apparentemente inconciliabili tra loro, ma che trovano infine un comune denominatore in una storia di condivisa deprivazione e disumanizzazione.

---

<sup>6</sup> Il ruolo della *Englishness* nell'universo narrativo di Desai è un momento importante per fare emergere diverse prospettive sulla Storia e sulla *Englishness* stessa, che richiederebbe un progetto di ricerca dedicato.

È il potere dislocante e straniante della sua opera a collocare Desai tra le più autorevoli voci della letteratura globale e transnazionale. È, a nostro parere, la sua *agency* morale contro la marginalizzazione e l'alterizzazione a esprimere il suo "umanesimo critico": una piena e lucida consapevolezza che, in fondo, gli esseri umani sono culturalmente diversi tra loro, ma del tutto simili nella loro umanità, una consapevolezza che la scrittrice indoinglese intende trasmettere al suo lettore attraverso i momenti epifanici delle storie che racconta. E se il valore della letteratura è proporzionale alla sua capacità "to fashion new forms of collective life and agency",<sup>7</sup> allora possiamo certamente riconoscere nei romanzi di Desai un invito al superamento dei determinismi e dei binarismi della Storia, e accoglierli quali propositive alternative per condurci verso un futuro migliore. Insieme.

---

<sup>7</sup> Bishnupriya Ghosh, *When Borne Across. Literary Cosmopolitics in the Contemporary Indian Novel*, New Brunswick, New Jersey, and London, Rutgers University Press, 2004, p. 19.





## Capitolo 1: L'alterità: un'identità ribaltata

Questa nuova regione del mondo – essa è nuova, per noi, essenzialmente perché vi entriamo tutti insieme, insieme per la prima volta nelle storie delle umanità, gli ex coloni e gli ex colonizzati, gli ex padroni e gli ex schiavi, gli antichi imperi e le vecchie Compagnie; e non si tratta più né di esplorazioni né di scoperte né di conquiste di territorio, ma di condivisione degli immaginari, in virtù della quale oggi diviniamo che le nostre identità non si appellano più all'identico, ma si riferiscono forse, anche qui per la prima volta, a un accordo di differenze.

Édouard Glissant, *Poetica della Relazione*

### 1.1. L'alterità quale prodotto dei confini identitari

Ben inteso, le rappresentazioni sono determinate dalle pratiche; ma, a loro volta, agiscono fortemente sui comportamenti. Lo fanno in quanto norma adottata esplicitamente dalla società, ma anche in quanto immagine del mondo – necessariamente incompleta, e dunque non fedele, ma condivisa dalla maggior parte della popolazione. Ogni percezione, lo sappiamo, è già una costruzione: non perché il mondo oggettivo non esista, ma perché è necessario scegliere tra le sue innumerevoli proprietà, in funzione di schemi prestabiliti, per identificare oggetti e avvenimenti che si presentano “sotto i nostri occhi”. La percezione mescola sempre “realtà” e “finzione”.

Tzvetan Todorov, *La Paura dei Barbari*

Il concetto di alterità culturale si struttura lungo i confini di due o più formazioni identitarie, le quali, scrutandosi reciprocamente, e rispecchiandosi nelle rispettive differenze, riarticolarono e ridefiniscono la diversità in un insieme di rappresentazioni corrispondenti alle loro percezioni.<sup>8</sup> L'alterità è quindi una costruzione fondata su sguardi che si incrociano, che si posano e fissano distanze, declinando al medesimo tempo i parametri comportamentali della *contact zone*, da intendersi secondo Pratt come “social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination”.<sup>9</sup> Ne consegue che, separando mettendo in contatto e mettendo in contatto separando, la differenza istituisce uno spazio relazionale non soltanto dinamico, ma alquanto problematico,

---

<sup>8</sup> Per questo motivo, Homi Bhabha afferma che “the question of the representation of difference is therefore always also a problem of authority”. Homi Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 2007, p. 128.

<sup>9</sup> Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge, 1992, p. 4.

responsabile di quelle relazioni ambivalenti e contraddittorie, che eventualmente concorrono alla conversione di un'identità in alterità.

Affrontare la questione della differenza presuppone, innanzi tutto, la domanda: chi è l'Altro? E in relazione a che cosa è diverso e "altro" da me? Tzvetan Todorov sostiene che la diversità sia necessaria e fondante, perché "le popolazioni umane hanno *bisogno* di credersi differenti, soltanto per potere concepire la loro identità".<sup>10</sup> Già Montesquieu, individuato come "il precursore o addirittura il fondatore delle scienze sociali moderne, la sociologia o l'antropologia",<sup>11</sup> in quanto per primo avrebbe trattato, e seriamente dischiuso alla conoscenza, "la diversità culturale, sociale e fisica",<sup>12</sup> evidenziava l'interdipendenza tra identità e alterità, riconoscendo che è unicamente attraverso lo sguardo straniato e straniante del nostro Altro che la conoscenza di sé diventa possibile. Le sue *Lettres persanes*, opera pubblicata nel 1721, enfatizzano, a parere di Todorov, "il privilegio epistemologico di essere degli stranieri":<sup>13</sup> grazie ai suoi personaggi persiani, ovvero grazie al processo di distanziamento e deviazione attraverso la Persia, il filosofo francese riesce, infatti, a valutare più obiettivamente la propria società, a capire nel caso specifico il dispotismo della Francia del suo tempo. A Montesquieu va dunque il merito di avere messo in relazione l'alterità a una più profonda comprensione di sé: la conferma di chi siamo e da dove veniamo proviene, per così dire, dall'esterno, dalla presa di coscienza di reciproche differenze, dal riconoscimento di reciproche unicità; in breve, da un confronto di esistenze che diventano, in questo modo, imprescindibili e interdipendenti agli stessi

---

<sup>10</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, trad. it. Attilio Chitarin, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi Paperbacks, 1991, p. 86.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 416.

concetti di identità e di alterità. Commentando Lévi-Strauss, Todorov osserva per l'appunto che:

Bisogna ammettere che «io è un altro» prima di poter scoprire che l'altro è un io. [...] La conoscenza degli altri non è semplicemente una possibile via verso la conoscenza di sé: è l'unica. «Nessuna civiltà può pensare a se stessa se non dispone di qualche altra che possa servire da termine di paragone» [...]; così per ogni individuo. Il passaggio decisivo di questa educazione non è dunque il distanziamento (rispetto agli altri), ma il distacco (rispetto a sé). Frequentare gli altri, avere grande familiarità con i loro costumi è un buon mezzo per riuscirvi; (*Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* pp. 98-99)

Sebbene prodotta dalla percezione di una differenza, risulta evidente che l'alterità, oltre che rimandare a un'idea di identità, è lei stessa una formazione identitaria per così dire “ribaltata,” che partecipa attivamente ai meccanismi interculturali di negoziazione e di interazione della zona frontiera. Ecco perché un discorso sull'alterità diventa necessariamente speculare e complementare a un discorso sull'identità. L'Altro esiste in contrapposizione a un'identità individuale, radicata a sua volta in un'identità collettiva, alla quale non soltanto appartiene di diritto attraverso la nascita, ma alla quale contribuisce in modo attivo e creativo a perpetuarne e a innovarne i tratti caratterizzanti, passando necessariamente per la diversità. Per questo motivo, Stuart Hall specifica, al riguardo, che:

Identity is not as transparent or unproblematic as we think. Perhaps instead of thinking as identity as an already accomplished fact, [...], we should think, instead, of identity as a 'production' which is never complete, always in process [...]. This view problematises the very authority and authenticity to which the term 'cultural identity' lays claim. («Cultural Identity and Diaspora» p. 392)

In quanto somma di identità individuali, la cultura è certamente un sistema di aggregazione dell'io nel gruppo, ancorando l'individuo a quelle certezze identitarie indispensabili a decifrare il mondo circostante, e a esercitare quel sentimento di appartenenza che protegge nei confronti dell'esterno

aleatorio. Come spiega in modo convincente Todorov, l'identità è riconducibile, da un lato, a una componente deterministica, costituita dal solco tracciato dalle formazioni culturali pregresse, che lasciano in eredità ai posteri memoria della propria esperienza; dall'altro, essa è simultaneamente formata da una componente più soggettiva, che infonde ai membri del gruppo un sentimento di unicità derivante dalla condivisione di un comune codice di appartenenza:

L'essere umano non si accontenta di nascere come organismo fisico, come gli animali: la sua nascita è necessariamente doppia. Si nasce alla vita biologica e all'esistenza sociale. Oltre che del mondo l'uomo entra a far parte di una società dalla quale riceve le regole del gioco, il codice di accesso, che noi chiamiamo "cultura", tradizioni, lingua, regole di comportamento. La cultura ha una doppia funzione "cognitiva", in quanto ci propone una preorganizzazione del mondo circostante, un modo per orientarci nel caos delle informazioni che riceviamo continuamente, quindi per avanzare nella ricerca del vero (la cultura è come la mappa o il dépliant illustrativo del paese che esploreremo); e "affettiva" in quanto ci permette di percepirci come appartenenti a un gruppo specifico e di ricavarne una conferma della nostra esistenza. (*L'uomo spaesato* p. 94)

Proiettando l'individuo al di fuori della propria cultura, il contatto con la differenza rende i confini identitari e culturali quanto mai instabili nel tempo, permeabili a influssi provenienti dall'esterno, e ambigui nelle loro tensioni contaminanti. Le analisi di Pratt confermano, infatti, che la "spatial and temporal copresence of subjects"<sup>14</sup> presuppone sempre il superamento della propria diversità, nonché lo sconfinamento in quel fenomeno proprio delle dinamiche interculturali della *contact zone* conosciuto come transculturazione.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* cit., p. 7.

<sup>15</sup> Coniato dal sociologo cubano Fernando Ortiz negli anni Quaranta dello scorso secolo per descrivere la cultura afro-cubana, il termine *transculturation* è stato poi utilizzato in etnografia allo scopo di documentare "how subordinated or marginal groups select and invent from materials transmitted to them by a dominant or metropolitan culture". Osservando tuttavia che "the fruits of empire, we know, were pervasive in shaping European domestic society, culture, and history", Pratt problematizza la definizione storica di transculturazione, estendendo il concetto al contatto tra sistemi culturali, indipendentemente dalle eventuali posizioni di dominio o subordinazione. *Ibid.*, p. 6.

Non solo. Ma la ridefinizione del sé in relazione all'Altro comporta processi di spaesamento identitario, che approdano poi a una produzione congiunta, inconscia e ambivalente di nuove forme culturali, teorizzata da Homi Bhabha come Terzo Spazio. Allo stesso tempo *disruptive* e *displaced*, questo nuovo spazio di enunciazione è comprensivo delle intenzioni comunicative delle parti, ma risulta potenzialmente e immanentemente ambiguo, in quanto non pienamente coincidente con nessuna di esse, oltre che contenere le stesse contraddizioni identitarie delle formazioni di provenienza. Questo perché spiega Bhabha:

The pact of interpretation is never simply an act of communication between the I and the You designated in the statement. The production of meaning requires that these two places be mobilized in the passage through a Third Space, which represents both the general conditions of language and the specific implication of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot “in itself” be conscious. What this unconscious relation introduces is an ambivalence in the act of interpretation. (*The Location of Culture* p. 53)

La cultura non può quindi essere considerata un blocco monolitico,<sup>16</sup> ma piuttosto il risultato unico e irripetibile di quel crocevia, in cui diverse identità individuali e collettive si intersecano e si contaminano, negoziando dimensioni sempre nuove e instabili, che Todorov suggerisce di chiamare meticciamiento culturale:

Non esistono culture pure e culture mescolate; tutte le culture sono miste (o “ibride”, o “mettizzate”). I contatti tra gruppi umani risalgono alle origini della specie e lasciano sempre delle tracce sulla maniera in cui i membri di ogni gruppo comunicano tra loro. [...] Tutte le culture cambiano, anche se certamente quelle definite “tradizionali” lo fanno meno volentieri e meno rapidamente di quelle cosiddette “moderne”. [...] Dato

---

<sup>16</sup> Bhabha sottolinea, infatti, che: “The intervention of the Third Space of enunciation, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, [...] quite properly challenges our sense of the historical identity of culture as a homogenizing, unifying force, authenticated by the originary Past, kept alive in the national tradition of the People”. Bhabha, *The Location of Culture* cit., p. 54.

che ciascuna cultura ne ingloba altre, o s'interseca con altre, i suoi diversi ingredienti formano un equilibrio instabile. (*La paura dei barbari* pp. 78-79)

L'individuo è insomma esposto a continue sollecitazioni, che, obbligandolo a incessanti aggiustamenti tra passato, presente e futuro, lo rendono pluriculturale. La purezza delle culture non è, in definitiva, che una costruzione inutilmente rivendicata per contrastare i naturali processi di ibridazione che il contatto implica. Edward Said sottolinea, al riguardo, che la contaminazione tra i gruppi avviene in buona parte in maniera inconsapevole, dimostrandosi persino più tenace delle spinte conservatrici annidate nelle ideologie e nelle politiche nazionali:

Paradoxically, we have never been as aware as we now are of how oddly hybrid historical and cultural experiences are, of how they partake of many often contradictory experiences and domains, cross national boundaries, defy the *police* action of simple dogma and loud patriotism. Far from being unitary or monolithic or autonomous things, cultures actually assume more 'foreign' elements, alterities, differences, than they consciously exclude. (*Culture and Imperialism* p. 15)

Todorov sostiene poi che il *discourse of hybridity* originato dall'instabilità della frontiera sia ciò che definisce la nostra umanità. Quando considerati nel loro punto di maggiore dinamismo, gli spazi fisici e metaforici di scambio e negoziazione tra le comunità possono, infatti, diventare momento unico e privilegiato di riflessione sui valori propri e quelli altrui, precisamente attraverso quei processi di straniamento e di distanziamento dal sé necessariamente indotti dall'alterità, e che idealmente accompagnano l'individuo verso l'universalità:

L'orizzonte di questo dialogo tra culture, di questo andirivieni tra sé e gli altri, è infatti l'intesa, il cui limite, a sua volta, è costituito dall'universalità; un'universalità ottenuta non per deduzione, a partire da un principio innalzato a dogma, ma per confronti e compromessi, con l'aiuto di tentativi successivi; in altre parole, un universale che si allontana dal concreto il meno possibile. (*Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* p. 100)

Sembra una contraddizione in termini e, tuttavia, la precarietà dell'appartenenza culturale costituisce la forza innovatrice e vitale di una comunità: sono l'instabilità e il dinamismo dei confini che abitiamo a spingerci verso l'Altro, offrendoci l'opportunità di adottare uno sguardo straniato verso noi stessi e gli altri. È l'ambiguità identitaria che ne deriva a condurci verso la civiltà,<sup>17</sup> consentendoci di valutare prospettive sempre nuove e differenti.<sup>18</sup>

Su questo punto, Todorov è molto chiaro: “È civilizzato, sempre e ovunque, chi sa riconoscere pienamente l'umanità degli altri”,<sup>19</sup> in quanto “si progredisce nella civiltà quando accettiamo di vedere nei rappresentanti di altre culture un'umanità simile alla nostra”.<sup>20</sup> Accettare la differenza quale arricchimento identitario, riconoscere in essa non tanto un'alterità, quanto piuttosto un'identità portatrice della nostra stessa umanità, è indicativo della dimensione morale che traduce il grado di civiltà raggiunto da una comunità. Per Todorov, l'Altro non si prefigura soltanto come veicolo per arrivare al sé, ma è altrettanto utile per proiettarci al di fuori di noi stessi verso l'orizzonte universale della civiltà, quale categoria morale e intellettuale atemporale:

L'aspirazione all'identità, l'acquisizione di una cultura forniscono la condizione necessaria alla costruzione di una personalità pienamente umana;<sup>21</sup> ma solo l'apertura

---

<sup>17</sup> Todorov specifica che l'uso del termine civiltà al singolare costituisce una categoria assoluta applicabile all'umanità intera. Civiltà rimanda alla capacità etico-morale e atemporale di riconoscere la piena umanità degli altri nella diversità, un'ambizione questa incontestabilmente universale. L'accezione plurale, invece, si riferisce più propriamente agli sviluppi materiali e intellettuali riconducibili a una determinata cultura. Cfr. Tzvetan Todorov, *La peur des barbares*, Paris, Robert Laffont, 2008, trad. it. Emanuele Lana, *La paura dei barbari*, Milano, Garzanti, 2009.

<sup>18</sup> Al riguardo, Salman Rushdie dichiara: “To experience any form of migration is to get a lesson in the importance of tolerating others' points of view”. Salman Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta Books, 1991, p. 280.

<sup>19</sup> Todorov, *La paura dei barbari* cit., p. 35.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>21</sup> Ricordandoci che: “Non esiste natura umana indipendente dalla cultura”, Clifford Geertz implicitamente afferma che senza cultura non possono esserci uomini. Al riguardo, Todorov argomenta che la deculturazione è una tragedia esistenziale, perché priva l'individuo della sua dignità e della sua

all'alterità che ha come orizzonte l'universalità, dunque la civiltà, rappresenta la condizione sufficiente. (*La paura dei barbari* p. 93)

Identità, alterità, cultura e umanità diventano termini imprescindibili e indissolubili *across borders*: l'uno diventa inconcepibile senza l'altro nella conquista della civiltà.<sup>22</sup> Una civiltà finalmente fondata sull'espressione di umanità plurime, di collettività esperibili attraverso l'alterità, che celebrano la condivisione di valori universalmente riconosciuti nella differenza. Todorov non si stanca, infatti, di sottolineare che:

La chiusura in sé si oppone all'apertura agli altri. Considerarsi il solo gruppo propriamente umano, rifiutare di riconoscere qualcosa al di fuori della propria esperienza, di offrire alcunché agli altri, restare deliberatamente chiusi nel proprio ambiente d'origine sono segni di barbarie; riconoscere la pluralità dei gruppi, delle società e delle culture umane, ponendosi sullo stesso livello degli altri, è proprio della civiltà. (*La paura dei barbari* p. 37)

Tuttavia, se, da un lato, l'alterità ci offre l'opportunità di convertire la frontiera nello spazio in cui forme più complete di organizzazione civile possono essere conquistate, dall'altro, essa compromette inconfutabilmente i quanto mai fragili equilibri culturali della *contact zone*, offuscando i confini entro cui poggiano i nostri stessi presupposti identitari. Simultaneamente costitutiva sia della nozione di identità, sia di quella di alterità, la diversità genera indiscutibilmente formazioni culturali ambivalenti e contraddittorie, fluide e sempre indefinite, il cui dinamismo

---

collocazione nell'universo in relazione agli altri uomini. Infatti: "Vivere al di fuori di una cultura è impossibile, perdere la propria cultura d'origine senza acquisirne un'altra è una disgrazia. Vivere in seno alla propria cultura senza avere da vergognarsene è legittimo, così come lasciare la propria cultura iniziale e adottarne una nuova". *Ibid.*, p. 43; p. 93.

<sup>22</sup> Notiamo, per inciso, che Freud formula il concetto di civiltà in termini di conflitto psicologico, per cui l'individuo sarebbe sottoposto all'azione inconscia di agenti psichici che si polarizzano attorno agli estremi concettuali di pulsione di vita (Eros) e pulsioni di morte (Thanatos). La nozione di civiltà corrisponderebbe conseguentemente agli sforzi psichici dispiegati dagli uomini per contrastare le pulsioni aggressive di morte, che si sviluppano nella psiche attraverso un'attività di rimozione che causa nevrosi, in ultima analisi, il prezzo da pagare per la civiltà. Cfr. Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.



viene avvertito come vera e propria minaccia alla stabilità identitaria. Todorov spiega, infatti, che:

Ogni cambiamento che riguarda la cultura è vissuto come un attacco alla propria integrità. [...] Ciò che cambia a causa di circostanze sulle quali l'individuo non ha alcuna possibilità di intervenire è percepito come un degrado, perché indebolisce la nostra sensazione di esistere. (*La paura dei barbari* p. 82)

Così governata dalle tensioni proprie dei suoi stessi processi costitutivi, ogni frontiera è, per dirla con Gloria Anzaldúa, uno “spazio di esistenza e resistenza”,<sup>23</sup> che crea spaesamento e disorientamento,<sup>24</sup> rimescolando senza tregua le nostre certezze identitarie. La *contact zone* si trasforma allora in un viaggio verso inesplorate costruzioni del sé e dell'Altro<sup>25</sup> dall'esito quanto mai imprevedibile, che l'intellettuale chicano-americana chiama *Nepantla*:

*Nepantla* è la parola nahuatl<sup>26</sup> per indicare uno stato *in-between*, [un] terreno incerto che attraversiamo quando ci spostiamo da un luogo ad un altro, quando passiamo da una classe, una razza o un genere ad un altro, o quando viaggiamo dall'identità attuale ad una nuova. («Abitare terre e confini instabili: dalle borderlands al *Nepantla*, il luogo delle trasformazioni» p. 200)<sup>27</sup>

La ridefinizione identitaria è un processo certamente non indolore, in quanto implica necessariamente una transizione da un vecchio a un nuovo

---

<sup>23</sup> Paola Zaccaria, «Abitare terre e confini instabili: dalle borderlands al *Nepantla*, il luogo delle trasformazioni», in *Scritture Migranti*, 2, 2008, p. 192.

<sup>24</sup> Per Rushdie, l'esperienza della migrazione implica la perdita dell'identità culturale: “And this is what makes migrants such important figures: because roots, language and social norms have been three of the most important parts of the definition of what it is to be a human being. The migrant denied, all three, is obliged to find new ways of being human”. Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., p. 278.

<sup>25</sup> Sul concetto di trasformazione, cfr. Salman Rushdie, *Step Across This Line*, London, Vintage, 2003, pp. 411-412.

<sup>26</sup> “Il Nahuatl è una lingua indigena meso-americana sopravvissuta in alcune aree del Messico, che i chicani sognano come lingua de la raza”. Zaccaria, «Abitare terre e confini instabili: dalle borderlands al *Nepantla*, il luogo delle trasformazioni» cit., p. 197.

<sup>27</sup> Citazione dall'opera *Borderlands* di Anzaldúa.

sé. Ma come osserva anche Salman Rushdie, la traduzione in nuovi codici culturali può trasformarsi in un'esperienza altamente costruttiva.<sup>28</sup>

Having been borne across the world, we are translated men. It is normally supposed that something always gets lost in translation; I cling, obstinately, to the notion that something can also be gained. (*Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* p. 17)

La componente affettiva sembra così essere responsabile della criticità che si produce nella *contact zone*, convertendo la zona frontaliera in spazio di crisi. Questo perché, oltre che strumento epistemologico che ci permette di capire razionalmente il noi rispetto agli altri, la cultura alla quale apparteniamo è anche uno strumento di forte coesione emotiva, posizionandoci assiologicamente nei confronti del mondo e dei gruppi umani che lo abitano, attraverso un sistema esclusivo di segni spesso discriminante.<sup>29</sup> Paradossalmente, dobbiamo ammettere che la differenza su cui, in ultima analisi, si dovrebbe strutturare, secondo Todorov, il nostro sentimento di civiltà, se è ciò che accomuna maggiormente l'individuo al destino del suo Altro, attraverso una condivisa umanità, è anche ciò che maggiormente ha separato gli individui gli uni dagli altri, perché "l'attaccamento al gruppo è, al tempo stesso, un atto di solidarietà e di esclusione".<sup>30</sup>

La problematicità storico-culturale derivante dalle dinamiche di confine non può, infatti, non attirare la nostra attenzione sulla debolezza stessa di

---

<sup>28</sup> Il riferimento riguarda sicuramente la "stereoscopic vision" che gli individui sviluppano a seguito del contatto tra culture. Cfr. Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., p. 19.

<sup>29</sup> Non dimentichiamo che barbari erano definiti dai Greci coloro che non padroneggiavano la loro lingua, ovvero gli stranieri, che rimanevano estranei anche alla loro cultura. Se, da un lato, il codice linguistico funge da conferma di appartenenza, dall'altro, esso determina l'esclusione di quanti non condividono lo stesso sistema simbolico, relegandoli *ipso facto* in una posizione di marginalità. Per una riflessione sul rapporto lingua-cultura, si rimanda a *Language, Thought and Reality* (1956) di B.L. Whorf, in cui si afferma che lingua e cultura sono due concetti indissolubili, in quanto la visione del mondo che ogni cultura veicola è strettamente correlata alla lingua che la istituisce, rappresentandola allo stesso tempo.

<sup>30</sup> Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 205.

questa forza di rinnovamento che la precarietà identitaria indubbiamente rappresenta.

Sebbene la cultura pura non esista, la Storia dimostra nondimeno che “questa evidenza fatica comunque a essere accettata tra i membri del gruppo”.<sup>31</sup> L’uomo dispiega, al contrario, energie consistenti nella direzione di una propagazione universale dei propri valori a discapito degli ideali altrui, riarticolarlo la differenza su posizioni spesso antitetiche e oppostive. La legittimazione dell’Altro è stata, e continua a essere un processo lungo e accidentato, costellato da incomprensioni e violenze, perché ambigui e accidentati sono i processi che conducono a stadi superiori di umanità e civiltà. Preposta a contrastare la dispersione che l’ambiguità produce nello spazio indefinito della zona frontaliere, la cultura matura visioni del mondo in risposta alla tendenza a mutuare al di là di se stessa, ovvero per rinnegare che siamo, innegabilmente e immanentemente, già pluriculturali in seno alla nostra stessa cultura di appartenenza.

Il bisogno che le formazioni culturali avvertono di rappresentarsi, per quanto possibile stabili, è quindi idealmente proporzionale all’esigenza che gli individui hanno di concepirsi in un’identità che confermi la propria umanità nel tempo e nello spazio. La propensione a produrre costruzioni identitarie da trasmettere alle collettività future fungerebbe, conseguentemente, da forza centripeta per contrastare le forze centrifughe associate alla scala di valori dell’Altro: maggiore è la minaccia rappresentata dalla diversità, maggiore saranno i processi di alterizzazione innescati al fine di proteggere la propria integrità culturale da aggressioni esterne.

Questo spiega forse il motivo per cui le culture sono etnocentriche e tendono, anche inconsapevolmente, a interpretare l’Altro in funzione del

---

<sup>31</sup> Id., *La paura dei barbari* cit., p. 81.

sé, a universalizzare i propri valori, e dunque a misconoscere, se non addirittura a ignorare la diversità. La tendenza a elevare i propri valori in senso assoluto, vale a dire la tendenza etnocentrica delle culture, sembra caratterizzare, infatti, le società ovunque nel mondo, secondo quanto già notato da Claude-Adrien Helvétius nel suo *De l'Esprit* nel 1758, dove viene affermato: “Se anche percorressi tutte le nazioni, io troverei dappertutto usi differenti. Ciascun popolo, in particolare, si crederà necessariamente di possedere *gli usi migliori*”.<sup>32</sup> I tempi non sembrano essere molto cambiati se, più di due secoli dopo, anche Said gli fa da eco, puntualizzando che: “There is in all nationally defined cultures, I believe, an aspiration to sovereignty, to sway, and to dominance”.<sup>33</sup>

Appare evidente da quanto argomentato che la cultura “è una condizione necessaria al processo di civiltà, [ma] non è affatto una condizione sufficiente”<sup>34</sup> a garantire il lungo cammino verso il pieno riconoscimento della dignità e dell’umanità del nostro Altro. Questo perché la capacità di intravedere un’identità in un’alterità non è un fatto scontato, ma dipende esclusivamente dal punto di vista da cui si guarda alla diversità, vale a dire da come ci poniamo e proponiamo culturalmente (e non) agli altri.

È significativo che l’evento con il quale siamo soliti designare l’inizio dell’Età moderna, e cioè la scoperta dell’America nel 1492, sia un evento che nega profondamente l’umanità e la dignità delle culture extraeuropee. Todorov sostiene che la riarticolazione della diversità inaspettatamente incontrata lungo i confini geografici del Nuovo Mondo da Colombo e i suoi uomini sia da considerarsi, a tutti gli effetti, la parabola costitutiva della nostra identità occidentale (e conseguentemente dello sguardo attraverso il

---

<sup>32</sup> Id., *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 15.

<sup>33</sup> Edward Said, *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1993, p. 15.

<sup>34</sup> Todorov, *La paura dei barbari* cit., p. 51.

quale abbiamo prodotto, nei secoli a venire, le nostre e altrui rappresentazioni culturali):

Come cercherò di mostrare, è proprio la conquista dell'America che annuncia e fonda la nostra attuale identità; anche se ogni data con cui si cerca di separare due epoche è arbitraria, nessuna è più adatta a contrassegnare l'inizio dell'era moderna dell'anno 1492, l'anno in cui Colombo attraversa l'Oceano Atlantico. Noi siamo tutti discendenti diretti di Colombo; con lui ha inizio la nostra genealogia, nella misura in cui la parola inizio ha un senso. (*La conquista dell'America* p. 7)

Svelando e rivelando le dinamiche relazionali e culturali che si sono scatenate nella zona frontaliere americana, Todorov riconduce le violenze perpetrate nel Nuovo Mondo alla scoperta che l'Europa fa dell'Altro "assoluto", una novità del tutto disorientante, con la quale gli europei si ritrovano ora a misurarsi per la prima volta.<sup>35</sup>

Anzitutto, la scoperta dell'America, o meglio degli americani, è l'incontro più straordinario della nostra storia. Nella "scoperta" degli altri continenti e degli altri uomini non vi fu un vero e proprio sentimento di estraneità radicale: gli europei non avevano mai del tutto ignorato l'esistenza dell'Africa, dell'India, o della Cina; il ricordo di esse fu sempre presente, fin dalle origini. (*La conquista dell'America* pp. 6-7)

A contatto con culture di cui si ignorava totalmente l'esistenza, la declinazione della diversità avviene in base a processi di rielaborazione identitaria che cristallizzano un punto di vista sull'alterità culturalmente rappresentativo della Storia ufficiale dell'Occidente: quando l'identità del nostro Altro non è più riconducibile alla nostra umanità, allora, ciò che ne deriva non può che tradursi nella svalutazione e nella negazione della

---

<sup>35</sup> E che la scoperta dell'America sia stata, anche nella percezione degli uomini del tempo, un momento di grande rottura con il passato è ulteriormente confermato dai commenti di Bartolomé de Las Casas, il frate domenicano spagnolo che, documentando lo sterminio delle culture indigene, nella sua *Historia de las Indias* si riferisce al 1492 come a "questo nostro tempo così nuovo e così diverso da ogni altro". Id., *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, trad. it. Aldo Serafini, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1992, p. 7.

civiltà stessa.<sup>36</sup> Le implicazioni storico-culturali di questo incontro estremo sono ben note: il confronto con il diverso per eccellenza esita nel XVI secolo nel “più grande genocidio dell’umanità”<sup>37</sup> e nel lungo periodo nella subalternità culturale, ideologica e materiale di “the rest of the world”.<sup>38</sup>

Todorov ricorre nuovamente a Montesquieu per elucidare la Storia di sopraffazione, che ha visto l’Occidente imporre e mantenere per secoli il proprio dominio sulla quasi totalità del globo, e precisamente all’*Ésprit des Lois* del 1748, dove viene in sostanza affermato che “lo spirito dell’individuo non è una tabula rasa, [ma] è formato dalla cultura alla quale egli appartiene, e il comportamento stesso dei popoli è in rapporto con la loro storia”.<sup>39</sup> Montesquieu offre a Todorov uno strumento intellettuale che vuole porsi come insegnamento morale: la forte relazione tra individuo, cultura e Storia è responsabile del determinismo culturale che affligge la nostra modalità di relazionamento alla diversità, ovvero la nostra incapacità di scorgere nella differenza l’esistenza di un’identità ribaltata. Se l’Altro non viene scoperto<sup>40</sup> e accettato nella sua diversità, la marcia verso la civiltà è identificata con discriminazioni razziali, guerre di conquista e tensioni religiose, che, lungi dall’essere esperienze del passato, continuano

---

<sup>36</sup> È importante, tuttavia, osservare che la negazione dell’umanità dell’Altro è un tratto che accomuna la storia dei popoli del pianeta. Gli atzechi, per citare una cultura che ha enormemente sofferto delle violenze perpetrate dai *conquistadores* spagnoli, possono a loro volta raccontare di forme di marginalizzazione nei confronti delle culture a loro altre, sulle quali hanno infierito con atroci pratiche di sacrifici umani che, come specifica Todorov, “sembrano dare prova di barbarie, più che di civiltà”. Todorov, *La paura dei barbari* cit., p. 51. Ciò che colpisce, tuttavia, nell’analisi delle forme di discriminazione e marginalizzazione operate dalla società occidentale è l’impatto globale che le dinamiche relazionali imposte dagli europei ha avuto sulle civiltà extra-europee.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* cit., p. 5.

<sup>39</sup> Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 444.

<sup>40</sup> Commentando l’episodio spietato di una donna maya data in pasto ai cani dai *conquistadores* spagnoli, Todorov dichiara: “[...] vorrei invece che venisse ricordato quel che può accadere se non si riesce a scoprire l’altro. Perché l’altro deve essere scoperto”. Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’«altro»* cit., p. 299.

ancora oggi a traumatizzare e a relegare l'uomo al di fuori dell'umanità, invocando finti universalismi e ciechi relativismi.<sup>41</sup>

Il confronto/scontro con l'Altro "assoluto" nel continente americano intensifica il dibattito intellettuale e la produzione letteraria sulla diversità, assumendo proporzioni quasi ossessive in Europa. Il tentativo di collocare le identità culturali altre nella "giusta" prospettiva epistemologica e filosofica fornisce l'impulso a una riflessione che, soprattutto a partire da Montaigne,<sup>42</sup> viene a polarizzarsi attorno alle due grandi categorizzazioni dell'universalismo e del relativismo. Todorov così commenta gli sforzi profusi allo scopo di far rientrare, con grande ostinazione e grande convinzione, l'appartenenza della differenza nell'una o nell'altra categoria:

La pretesa universalista si è rivelata, col passare delle epoche, nient'altro che la maschera sotto cui si cela l'etnocentrismo. In quanto tale, l'ideologia universalista è responsabile di eventi che si annoverano tra i più funesti nella storia europea recente, cioè le conquiste coloniali. Con il pretesto di diffondere "la" civiltà (valore universale senza eguali), alcuni paesi dell'Europa occidentale si sono impossessati delle ricchezze

---

<sup>41</sup> Quale esaltazione del sé, i nazionalismi sono, per esempio, una forma di pericoloso relativismo culturale. Sfruttando questioni identitarie di appartenenza culturale, "immaginata" direbbe Benedict Anderson, essi innescano processi di alterizzazione ai danni di formazioni identitarie che in un determinato momento storico sono percepite come altre, talvolta anche all'interno di una stessa cultura. I blocchi monolitici culturali, spesso rivendicati quali formazioni identitarie stabili e omogenee da quelle entità giuridiche corrispondenti grosso modo agli stati nazionali, sono da considerarsi costruzioni artificiali e convenzionali, a tutti gli effetti, all'interno delle quali, se prevale un orientamento centripeto unificante a livello sovrastrutturale, questo non può mai definirsi totalmente omogeneo. Eppure gli uomini così vogliono crederci e rappresentarsi: un'unicità culturale sufficiente a se stessa, fissata in un'immobilità atemporale.

<sup>42</sup> La famosa rappresentazione degli indiani d'America contenuta nell'opera eponima *Des Cannibales* di Montaigne è citata da Todorov quale esempio di incorporazione dell'alterità entro familiari codici. Come l'universalismo di Colombo, il relativismo radicale di Montaigne si inserisce nella tradizione europea di svalutazione della differenza, illustrando in che misura le configurazioni identitarie "altre" vengano reinterpretate secondo parametri culturali dichiaratamente europei. Se la dichiarazione che "tutto è cultura" consente a Montaigne di intessere elogi alla cultura dell'Altro, questo avviene principalmente per svilire alcuni aspetti della società in cui vive. In realtà, Montaigne non si accorge della differenza, in quanto: "Il giudizio di valore positivo è basato su un equivoco, la proiezione sull'altro di un'immagine di sé – o, più esattamente, di un ideale dell'io, rappresentato per Montaigne dalla civiltà classica. L'altro non viene né percepito né conosciuto. Ciò che Montaigne elogia non sono i "cannibali", ma i suoi propri valori". L'apparente apertura verso la diversità non è, in definitiva, che una maschera dietro la quale Montaigne cela una facciata etnocentrica, proiettando sulle pratiche culturali dei nativi americani il suo ideale classico di vita. Invece di paladino della diversità quale egli crede di essere, Montaigne è, al contrario, un "universalista inconsapevole", una specie alquanto pericolosa, per Todorov, perché convinto di difendere il relativismo culturale, mentre non riconosce all'alterità che un ruolo accessorio al suo io culturale. Cfr. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 51.

di tutti gli altri e hanno sfruttato numerosi popoli lontani a loro profitto. L'universalismo è l'imperialismo. (*Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* p. 453)

Mentre,

Il relativista è inevitabilmente portato a contraddirsi, poiché presenta la sua dottrina come una verità assoluta e dunque, con ciò stesso, infirma quello che è sul punto di affermare. Inoltre, fatto ancor più grave, il relativista coerente rinuncia all'unità della specie umana, [e] l'assenza di unità permette l'esclusione. Per di più, il relativista, anche moderato, non può denunciare alcuna ingiustizia, alcuna violenza. (*Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* p. 455)

Trattando il tema della diversità, Todorov osserva, tuttavia, che “la scelta di un atteggiamento in rapporto all'opposizione universale-relativo diventa inevitabile”,<sup>43</sup> e invoca nuovamente Montesquieu<sup>44</sup> per eludere le aporie e le storpiature prodotte nei secoli dalla riflessione sulla differenza. Nello specifico, è il senso di tolleranza che conduce al principio di reciprocità a essere ravvisato come la grande eredità intellettuale del pensatore francese,<sup>45</sup> le cui *Lettres Persanes* sembrano suggerire che:

Gli uomini sono etnocentrici: giudicano tutto in funzione delle loro abitudini. Un primo rimedio, immediato, consisterebbe nel renderli sensibili all'esistenza degli altri, nell'insegnare loro la tolleranza elementare. In seguito però bisogna approfondire maggiormente le cose, per cercare i principi universali della giustizia. (*Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* p. 423)

---

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Se a Montesquieu è riconosciuto il merito di “dare vita al primo tentativo di descrivere tutte le società umane nella loro diversità e nella loro unità” (Todorov, *La paura dei barbari* cit., p. 46), a Rousseau va invece il merito di avere approfondito tale riflessione e di avere stabilito una relazione tra l'etnologia e la filosofia, tra il particolare e il generale, di risolvere insomma il conflitto tra il relativo e l'universale. Nel suo *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, Rousseau insiste sulla necessità di: “Scuotere il giogo dei pregiudizi nazionali, imparare a conoscere gli uomini attraverso le loro affinità e le loro differenze, acquistare quelle conoscenze universali che non sono esclusive d'un secolo e d'un paese, ma, per il fatto di appartenere a ogni tempo e ad ogni luogo, costituiscono, per così dire, la scienza comune dei saggi”. Citato in Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 16.

<sup>45</sup> Secondo Todorov, “questi due tempi non sono articolati in modo chiaro nelle *Lettres Persanes*, e tuttavia è impossibile non distinguerli”. *Ibid.*, p. 423.



Se “la nuova articolazione tra valori assoluti e fatti particolari rimane incomprensibile per i contemporanei di Montesquieu”,<sup>46</sup> Todorov non si lascia sfuggire l’opportunità offertagli per formulare il suo “buon universalismo”:<sup>47</sup> quando lo sguardo diventa reciproco e ribaltato, allora la diversità può rientrare sia in categorie concettuali universali, sia in categorie concettuali relative.

E’ questo l’umanesimo critico di Todorov: pensare l’Altro come culturalmente diverso da me (valore relativo), ma allo stesso tempo umanamente uguale a me (valore assoluto), una capacità etico-morale che presuppone un’educazione culturale che si ponga e proponga alla differenza in un’ottica simultaneamente universale e relativa, dove l’universale diventa l’orizzonte comune tra due diversità. Siamo, è vero, determinati dalla nostra appartenenza culturale, ma poiché è prerogativa propria degli uomini fare uso di intelligenza e libertà, possiamo certamente rielaborare il materiale identitario ereditato per adattarne i contenuti e imparare a relazionarci alla differenza secondo principi morali che ci rendano fieri di appartenere a un’umanità al di là dei comuni pregiudizi. Il riconoscimento culturale reciproco diventa, da questo punto di vista, il riconoscimento di identità altre, o detto diversamente, la legittimazione di alterità identitarie, che si scrutano a vicenda da istanze culturali diverse tra loro, non soltanto all’interno di una stessa cultura, o considerata come predominantemente unitaria, ma in una prospettiva globale e transculturale. Affinché ciò avvenga, è indispensabile, a parere di Bhabha, non temere di avventurarsi in territori sconosciuti, ma abbracciare l’ignoto con grande determinazione:

For a willingness to descend into that alien territory – where I have led you – may reveal that the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the

---

<sup>46</sup> Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 445.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 17.

way to conceptualizing an *international* culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the *diversity* of cultures, but on the inscription and articulation of culture's *hybridity*. To that end we should remember that it is the 'inter' – the cutting edge of translation and negotiation, the *inbetween* space – that carries the burden of the meaning of culture. (*The Location of Culture* p. 56)

Forse allora potremo relazionarci all'alterità come a un'identità altra e celebrare una visione che può certamente contribuire all'avvento di una civiltà rinnovata nella sua stessa essenza, ovvero una cultura in cui le rappresentazioni dell'alterità ci permetteranno di celebrare finalmente un accordo di differenze.

## 1.2. La problematicità storico-culturale della *contact zone*: ambivalenze identitarie e incontro coloniale

As an articulation of displacement and dislocation, it is now possible to identify 'the cultural' as a disposal of power, a negative transparency that comes to be agonistically constructed *on the boundary* between frame of reference/frame of mind. It is crucial to remember that the colonial construction of the cultural (the site of the civilizing mission) through the process of disavowal is authoritative to the extent to which it is structured around the ambivalence of splitting, denial, repetition [...].

Homi Bhabha, *The Location of Culture*

In base a quanto di suo pugno annotato, Colombo intraprende un coraggioso viaggio verso ovest con il preciso intento di raggiungere la Cina e “istruire” il Gran Khan nella fede di Cristo.<sup>48</sup> È quindi “un tratto di mentalità medievale”,<sup>49</sup> che inaugura paradossalmente l’età moderna, rivelando ai contemporanei una “totalità di cui fanno parte, mentre – fino a quel momento – essi erano una parte senza il tutto”.<sup>50</sup> Todorov sostiene che l’ambizioso progetto di universalizzazione dell’ideale cristiano del navigatore genovese, nel quale si concretizzava la nozione europea di identità culturale al di là delle differenze, è in relazione causale con le deprecabili distorsioni prodottesi nella *contact zone* d’oltreoceano. Approdato nel Nuovo Mondo, il religioso Colombo è rapito dalla bellezza della natura, che non solo lo induce a pensare al paradiso terrestre (in cui peraltro egli crede fermamente), ma anche a rappresentarsi ciò che si dischiude al suo sguardo come segno di Dio, per conto del quale, proprio lui, è stato prescelto quale agente di divulgazione universale del cristianesimo.<sup>51</sup> Confermato nel suo ruolo di evangelizzatore, il primo gesto dell’esploratore genovese consiste nella presa di possesso, per conto della Corona spagnola, dei territori appena scoperti, attraverso un grande atto di

---

<sup>48</sup> Per un’accurata analisi degli scritti di Colombo (diari, lettere, rapporti), cfr. Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’«altro»* cit., cap. 1.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>51</sup> Per la strategia «finalistica» dell’interpretazione dei fatti da parte di Colombo, cfr. *ibid.*, p. 20.

nomina unilaterale: un battesimo culturale officiato in nome di valori relativi, che Colombo e i suoi uomini propugnano come valori universali, “sotto gli occhi probabilmente perplessi degli indiani, e senza minimamente preoccuparsi di loro”.<sup>52</sup>

I nativi americani non costituiscono, infatti, grande interesse per gli europei, ma sono piuttosto percepiti come funzionali a uno spazio dove, se è presente l'intento di arricchimento materiale,<sup>53</sup> questo è, nelle intenzioni esplicite di Colombo, sussidiario al suo progetto di conversione, per il quale nel Giornale di bordo, egli ribadisce espressamente avere intrapreso la navigazione. Ciò che comprensibilmente degli indigeni più colpisce Colombo è la loro nudità, subito tradotta in nudità culturale, e quindi mancanza di fede:

Fisicamente nudi, gli indiani – agli occhi di Colombo – sono anche privi di ogni proprietà culturale: sono caratterizzati, in qualche modo, dalla mancanza di costumi, di riti, di religione (e in ciò vi è una certa logica, perché per un uomo come Colombo gli esseri umani si vestono in conseguenza della loro espulsione dal paradiso terrestre, che è poi all'origine della loro identità culturale. (*La conquista dell'America* p. 42)

Nei rapporti con gli indiani d'America, Colombo reagisce, tuttavia, alternando atteggiamenti ambivalenti. Todorov osserva che talvolta le popolazioni locali sono percepite come identiche al sé europeo, e conseguentemente identificate con il proprio ideale culturale. In altri momenti, le culture autoctone appaiono a Colombo totalmente differenti: la diversità è quindi convertita in inferiorità. In entrambi i casi, “queste due elementari figure dell'alterità”<sup>54</sup> operano un processo di misconoscimento

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>53</sup> Todorov specifica che “Colombo ha a cuore l'espansione del cristianesimo infinitamente più dell'oro”. In una lettera al papa, il navigatore genovese ricorda, infatti, più volte: “Questa impresa fu compiuta con l'intento di impiegarne il ricavato per restituire i Luoghi Santi alla Santa Chiesa”. Nel corso delle sue spedizioni, tuttavia, l'oro scarseggia, ma “è con la promessa dell'oro che rassicura gli altri nei momenti difficili”. *Ibid.*, pp. 12, 14, 10.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 51.

della differenza: l'Altro è inserito in un disegno di assimilazione divina, in cui la dialettica non ha spazio se non nella direzione preordinata dal credo religioso così universalizzato:

L'atteggiamento di Colombo verso gli indiani si fonda sulla percezione che egli ne ha. Si potrebbero distinguere due componenti, che si ritroveranno nel secolo seguente e, praticamente, fino ai giorni nostri in ogni colonizzatore rispetto al colonizzato; [...] O egli pensa agli indiani (senza peraltro usare questo termine) come a degli esseri umani completi, con gli stessi diritti che spettano a lui; ma in tal caso non li vede come eguali, bensì come identici, e questo tipo di comportamento sbocca nell'assimilazionismo, nella proiezione dei propri valori sugli altri. Oppure parte dalla differenza; ma questa viene immediatamente tradotta in termini di superiorità (nel suo caso, com'è ovvio, sono gli indiani ad essere considerati inferiori). (*La conquista dell'America* p. 51)

Colombo sarebbe stato, in sostanza, il primo europeo a deprivare l'Altro della propria culturalità, e conseguentemente a denudarlo della propria umanità. Invece di opportunità per la conquista della civiltà, lo sbarco nel Nuovo Mondo diventa un'opportunità di conquista dell'Altro, al cospetto del quale Colombo trova la giustificazione ai suoi intenti di *Reconquista* allargata oltre la frontiera europea.<sup>55</sup>

L'ambiguità dei confini culturali contribuisce così a declinare, in modo sostanziale, l'evoluzione di tutta la civiltà occidentale, inaugurando il paradigma relazionale tra l'Europa e il suo Altro: il principio cristiano di eguaglianza, per cui tutti gli uomini sono considerati come aventi la stessa dignità umana, viene puntualmente smentito dal pregiudizio di superiorità intrinseco alla religione stessa, che propone/impone la fede cristiana quale unica verità possibile. La visione universalista di Colombo, fondata

---

<sup>55</sup> Segnaliamo la significativa riflessione di Todorov sul rapporto che la Spagna intrattiene, alla fine del Quattrocento, con la sua alterità interna: "Tutta la storia della scoperta dell'America, primo episodio della Conquista, soffre di questa ambiguità: l'alterità umana è, al tempo stesso, rivelata e rifiutata. Già la data del 1492 simboleggia, nella storia della Spagna, questo doppio movimento: in quello stesso anno il paese ripudia il suo Altro interno, riportando la vittoria sui Mori nell'ultima battaglia di Granada e obbligando gli ebrei ad abbandonare il territorio spagnolo; e scopre l'Altro esterno, quella parte dell'America che diverrà latina". *Ibid.*, p. 60.

“sull’egocentrismo, sull’identificazione dei propri valori con i valori in generale, del proprio *io* con l’universo: sulla convinzione che il mondo è uno”,<sup>56</sup> è precisamente l’eredità culturale, nonché il modello di relazionamento all’Altro extraeuropeo trasmesso alla posterità, che inizia a strutturarsi gradualmente in “an apparatus that turns on the recognition and disavowal of racial/cultural/historical difference”,<sup>57</sup> caratteristico del discorso coloniale dei secoli a venire.

I feroci meccanismi innescati nei *conquistadores* spagnoli in Mesoamerica sono, infatti, rappresentativi di quella “*storia esemplare*”,<sup>58</sup> che attesta, a parere di Todorov, in che misura la svalutazione della diversità conduca alla distruzione dell’Altro, consolidando nella controparte quei sentimenti di potenza e di superiorità, che giustificano le più riprovevoli discriminazioni e violenze:

Il desiderio di arricchirsi e l’istinto di padronanza [...] sono certamente all’origine del comportamento degli spagnoli; ma esso è condizionato anche dall’idea che i conquistatori si fanno degli indiani, idea secondo la quale questi ultimi sono degli esseri inferiori, delle creature a mezza strada fra gli uomini e gli animali. (*La conquista dell’America* p. 177)

Nelle remote giungle messicane, l’identità europea perde memoria della struttura culturale di appartenenza. Rispecchiandosi nella “bestialità” e nella “debolezza” altrui,<sup>59</sup> le azioni degli spagnoli si riarticolarono conseguentemente in velleità espansionistiche e predatorie, che preludono, come nota Todorov, alla nascita dell’uomo moderno, un essere spietato che

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>57</sup> Bhabha, *The Location of Culture* cit., p. 101.

<sup>58</sup> Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’«altro»* cit., p. 6.

<sup>59</sup> Le modalità comunicative degli aztechi sembrano avere avuto un peso decisivo nella loro distruzione e conquista. Gli aztechi non possedevano la scrittura, ma un sistema di pittogrammi che favoriva il mantenimento di un’organizzazione sociale, in cui il passato prevaleva sul presente, la comunicazione rituale e simbolica su quella umana. Non potendo così contare sulla creatività e sull’improvvisazione, l’arrivo degli spagnoli non può essere spiegato, se non attraverso la realizzazione di una profezia, in base alla quale i *conquistadores* sono scambiati per divinità, e quindi inizialmente non contrastati. Cfr. Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’«altro»* cit., cap. 2.

oppone la marginalità della differenza alla sua centralità, quale presupposto di un'identità ricostituitasi lungo i confini amorali di rinnegamento dell'alterità:

Lontani dal potere centrale, lontani dalla legislazione regia, tutti i divieti cadono; il legame sociale, già indebolito, si sfalda e rivela non una natura primitiva (la belva assopita in ciascuno di noi), ma un essere moderno, a cui appartiene l'avvenire, che non ha alcuna morale e che uccide perché e quando gli piace. [...] Ciò che gli spagnoli scoprono è il contrasto fra metropoli e colonie. Leggi morali completamente diverse regolano il comportamento umano nell'una e nelle altre: il massacro ha bisogno di un quadro appropriato. (*La conquista dell'America* p. 176)

Le future violenze e guerre di conquista diventano per l'Europa un momento importante per interrogare il significato della diversità,<sup>60</sup> ma saranno i pensatori del Settecento, secondo Todorov, a fornirci a tutt'oggi le categorie concettuali più utili a legittimare pienamente l'umanità del nostro Altro.<sup>61</sup> Paradossalmente, è proprio nel periodo in cui si impongono le correnti di pensiero che elevano l'uomo a paladino del progresso e della libertà che vengono simultaneamente gettate le basi politico-ideologiche del progetto coloniale. La scienza, o meglio lo scientismo, quale degenerazione della filosofia illuminista, è da Todorov ritenuta la grande responsabile della smentita storica degli ideali democratici ed egualitari del secolo: la Storia dell'Europa è ambivalentemente convertita sul campo in un'avventura semiotica senza precedenti, in relazione alla quale la ridefinizione delle culture extraeuropee subisce anch'essa uno spostamento semiotico pregiudiziale verso l'inferiorità. La decostruzione di questo fenomeno, che va sotto il nome di "modern Eurocentrism",<sup>62</sup> svela oggi quanto la permeabilità dei confini culturali abbia avuto una valenza

---

<sup>60</sup> Vedi nota 42, primo capitolo, primo paragrafo.

<sup>61</sup> Todorov si riferisce in particolare a Montesquieu e a Rousseau.

<sup>62</sup> Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* cit., p. 15.

determinante e discriminante nel processo di assoggettamento della diversità.

Pratt osserva appunto che la sottomissione, lo sfruttamento e lo sterminio dell'Altro è da mettere in relazione a quello speculare processo di riarticolazione e consolidamento identitario-culturale, da lei definito "Eurocentered planetary consciousness":<sup>63</sup> un sentimento di superiorità nel campo della conoscenza scientifico-tecnologica e di totale fiducia nei propri strumenti culturali, che viene a strutturarsi più propriamente lungo le frontiere culturali del pianeta nel XVIII secolo.<sup>64</sup> Esso è strettamente collegato a due eventi particolarmente carichi di conseguenze. Si tratta della nascita della storia naturale "as a structure of knowledge",<sup>65</sup> e del passaggio dall'esplorazione marittima all'esplorazione interna dei continenti:

These developments [...] register a shift in what can be called European "planetary consciousness," a shift that coincides with many others including the consolidation of bourgeois forms of subjectivity and power, the inauguration of a new territorial phase of capitalism propelled by searches for raw materials, the attempt to extend coastal trade inland, and national imperatives to seize overseas territory in order to prevent its being seized by rival European powers. (*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* p. 9)

Il 1735, in particolare, è una data importante al riguardo: l'Europa organizza e attua la prima importante spedizione internazionale allo scopo di definire con precisione l'effettiva forma della terra. Un'impresa planetaria che vede la comunità scientifica europea aggregarsi attorno a un

---

<sup>63</sup> Questo termine è da intendersi in senso restrittivo, riferendosi specificatamente a un "network of literate Northern Europeans, mainly men from the lower levels of the aristocracy and the middle and upper levels of the bourgeoisie". *Ibid.*, p. 38.

<sup>64</sup> Pratt specifica che *contact zone* e *colonial frontier* sono da considerarsi sostanzialmente come sinonimi nella sua analisi. Tuttavia, aggiunge che l'uso di *colonial frontier* risulta più appropriato in riferimento alle politiche espansionistiche europee, in quanto la frontiera è tale, solo rispetto all'Europa. Il termine *contact zone* enfatizza invece la dimensione interazionale derivante dalla simultanea presenza temporale e spaziale di soggetti che vengono a trovarsi a contatto a seguito di eventi storici e culturali. *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 9.



obiettivo che passerà alla posterità con il nome di uno dei pochi sopravvissuti, il francese La Condamine. Nello stesso anno, Carl Linnaeus pubblica il suo *Systema Naturae*, un trattato descrittivo riconosciuto come l'atto fondante della storia naturale, con il quale il naturalista svedese propone un metodo di categorizzazione sistematica della natura su base scientifica per creare ordine dal caos.<sup>66</sup>

La spedizione di La Condamine e la pubblicazione di Linnaeus inaugurano, a tutti gli effetti, una nuova fase della cultura europea, avviando attività di “European knowledge-building of unprecedented scale and appeal”.<sup>67</sup> Nell'intento di applicare il metodo tassonomico alla natura, i seguaci di Linnaeus “fanned out by the dozens across the globe, by sea and by foot”,<sup>68</sup> lanciandosi in imprese di investigazione globale, che incoraggiano, allo stesso tempo, la penetrazione dei continenti da parte dei centri di potere politico-economici. Il progetto scientifico diventa così espressione di un secolo che sigla, dopo trecento anni, l'abbandono del progetto marittimo (che comportava la circumnavigazione e la mappatura delle coste finalizzate alla scoperta di nuove *trade routes*), a favore di un nuovo progetto di esplorazione interna, che non soltanto dominerà, a partire da questo momento, lo scenario internazionale, ma che legherà indissolubilmente i destini dell'Europa al suo Altro extraeuropeo. Pratt specifica, infatti, che:

The systematizing of nature in the second half of the century [...] seems to crystallize global imaginings of a sort rather different from the older navigational ones. Natural history maps out not the thin track of a route taken, nor the lines where land and water meet, but the internal “contents” of those land and water masses whose spread made up

---

<sup>66</sup> La sua opera troverà nell'Europa del tempo molteplici epigoni, stimolando produzioni simili, tra cui ricordiamo l'*Histoire Naturelle* (1749) di Buffon e la *Famille des Plantes* (1763) di Adanson, opere che riconfermano, anche se da punti di vista differenti, il metodo tassonomico di Linnaeus.

<sup>67</sup> Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* cit., p. 25.

<sup>68</sup> *Ibid.*

the surface of the planet. These vast contents would be known not through slender lines on blank paper, but through verbal representations in turn summed up in nomenclatures, or through labeled grids into which entities would be placed. (*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* p. 30)

La transizione dal *maritime paradigm* alla *interior exploration* segna, a parere di Pratt, un momento di svolta decisivo nella Storia dell'Occidente, spianando definitivamente la strada alle future politiche coloniali<sup>69</sup> di un'Europa, che volge ora il suo "sguardo" ai contenuti interni del pianeta: spazi incommensurabili percepiti come geograficamente e culturalmente vuoti,<sup>70</sup> in attesa dei progetti occidentali di trasformazione e di sfruttamento produttivo.<sup>71</sup> Occhi che diventano, per l'appunto, *imperial eyes*.<sup>72</sup>

Le ambizioni delle *élites* commerciali europee si trovano indiscutibilmente a coincidere ambivalentemente con gli itinerari delle *élites* intellettuali, che vedono il loro ruolo e i loro interessi simultaneamente rispecchiati e legittimati negli obiettivi perseguiti dal capitale.<sup>73</sup> A ben considerare, la "sistematizzazione" della natura altro non sarebbe che un utile inventario

---

<sup>69</sup> Reinhard definisce il colonialismo, come "il dominio esercitato da un popolo su un altro popolo estraneo mediante lo sfruttamento economico, politico e ideologico del differente grado di sviluppo esistente fra i due". Wolfgang Reinhard, *Kleine Geschichte des Kolonialismus*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1966, trad. it. Elena Broseghini, *Storia del Colonialismo*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2002, p. 3.

<sup>70</sup> Il concetto di *terra nullius* diventa un concetto-chiave nel formulare le politiche di dominio imperiale sulle popolazioni indigene del globo. Il modo in cui gli inglesi interpretano le pratiche degli aborigeni australiani legate alla terra e all'assenza di proprietà privata esemplificano, infatti, i meccanismi su cui il colonialismo fonda la sua giustificazione giuridico-culturale dell'appropriazione territoriale. Levine nota che: "Land, and the use of land, was at the heart of much of the conflict between the Aboriginal and the settler inhabitants of the new colony from its inception. As far as the British were concerned, the Aboriginal populations did nothing productive with the land on which they lived: there was no settled agriculture, no market in agricultural produce, no farming of the land. [...] It was this colonial perspective that led to the development of the legal concept of *terra nullius*, in which the British reasoned that land not put to productive use was available for settlement". Philippa Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset*, Harlow, Pearson Education Limited, 2007, p. 50.

<sup>71</sup> In *Heart of Darkness*, Joseph Conrad descrive il processo di appropriazione territoriale e sfruttamento economico-commerciale da parte di un Occidente che, nel periodo passato alla storia come *the scramble for Africa*, ha ormai superato i confini della propria umanità.

<sup>72</sup> Da notare il significativo gioco di parole utilizzato da Pratt: gli occhi degli esploratori e dei commercianti che invadono i continenti sono, a tutti gli effetti, *imperial eyes* che *imperialize*.

<sup>73</sup> Pratt osserva che: "Arrangements with the overseas trading companies, especially the Swedish East India Company, gave free passage to Linnaeus' students, who began turning up everywhere collecting plants and insects, measuring, annotating, preserving, making drawings, and trying desperately to get it all home intact". Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* cit., p. 25.

delle risorse disponibili<sup>74</sup> affinché queste possano essere incorporate negli ideali di sfruttamento dei centri economico-mercantilistici con l'avvallo dell'indagine scientifica. Non a caso, Anders Sparrman, uno studente esemplare di Linnaeus andava predicando che “a well regulated commerce [...] has its foundation in science [...] while this in return, derives support from, and owes its extension to the former”.<sup>75</sup> Pratt osserva, infatti, che a livello globale:

The systematization of nature coincides with the height of the slave trade, the plantation system, colonial genocide in North America and South Africa, slave rebellions in the Andes, the Caribbean, North America and elsewhere. (*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* p. 36)

La scienza contribuisce quindi a estendere su scala planetaria i movimenti di un continente, che irradia dal suo “centro” uomini, idee e risorse, favorendo, allo stesso tempo, l'elaborazione di una coscienza europea incensata dai risultati conseguiti sull'Altro. Oltre che rendicontare la natura, la narrativa scientifica diventa così un potente strumento culturale per generare materiale fruibile *at home*, ovvero per plasmare gli immaginari collettivi di una colta borghesia, attraverso ciò che Spivak definisce il “domestic subject”<sup>76</sup> dell'euroimperialismo:

Scientific exploration was to become a focus of intense public interest, and a source of some of the most powerful ideational and ideological apparatuses through which European citizenries related themselves to other parts of the world. (*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* p. 23)

E quando scienza e capitale incontrano la diversità, gli spazi più reconditi del pianeta si trasformano allora in un laboratorio di sforzi congiunti,<sup>77</sup> che

---

<sup>74</sup> Per l'uso del termine *disponibilità* da parte di Pratt, cfr. *ibid.*, p. 52.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, p. 34.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>77</sup> Il “philological laboratory” di Renan diventa, per Said, il luogo privilegiato dell'etnocentrismo europeo. Cfr. Edward Said, *Orientalism*, New Delhi, Penguin Books, 2001, p. 146.

vede strutturarsi la sistematica documentazione della differenza nel moderno racconto scientifico o pseudo-scientifico sull'Altro; un "discorso" in senso foucaultiano di riduzione culturale dell'alterità a marginalità, avvalorata ora dal progetto scientifico,<sup>78</sup> ma che riflette, nella sostanza, la modalità relazionale etnocentrica di Colombo e dei suoi uomini. È così che attraverso l'ambivalente sinergia tra spinte scientifico-esplorative<sup>79</sup> e spinte economico-mercantilistiche, il paradigma relazionale di svalutazione della differenza inizia a essere codificato scientificamente, garantendo l'affermazione incondizionata dell'Europa come "the center of civilization".<sup>80</sup>

Linee nette di demarcazione sono tracciate tra l'Europa e il suo Altro. Oltre che teatro di indagini scientifiche e imprese commerciali, la codifica epistemologica della differenza viene ad assumere anche una dimensione assiologica e prasseologica, che culmina in un atteggiamento diffuso di confinamento della diversità al di fuori dei confini ideal-territoriali

---

<sup>78</sup> L'identità europea conosce due momenti di grande coesione culturale: l'epoca delle navigazioni coincidente con l'ideale religioso, un progetto cristiano di conversione globale da parte degli europei dei popoli considerati "selvaggi", e l'epoca dell'esplorazione interna, coincidente con l'ideale laico della scienza, un progetto secolare che intensifica e consolida le attività commerciali a livello globale. Reinhard osserva che, nel corso dei secoli, queste coordinate culturali si intersecano e si sovrappongono, ma non possono mai considerarsi totalmente esclusive l'una nei confronti dell'altra, al punto da costituire un vero e proprio modello culturale universale: "A fianco del commercio, e spesso strettamente intrecciata con esso, l'attività più degna di nota in Asia che vide impegnati gli Europei fu la missione cristianizzatrice [...]. Se si prendono in considerazione le modalità di diffusione dell'Islam, e si estende il procedimento nei secoli precedenti anche alle modalità di diffusione della cultura indù in Indonesia, si potrebbe parlare a livello di storia universale di un modello comune di espansione culturale, in cui il mercante e il missionario sono insieme i latori del nuovo". Reinhard, *Storia del colonialismo* cit., p. 55.

<sup>79</sup> Non sorprende che la sistematizzazione della natura venga da Linnaeus stesso applicata ignominiosamente all'uomo nel 1759. Pratt osserva al riguardo che: "To the acute discomfort of many, including the Pope, [Linnaeus] eventually included people in his classification of animals". Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* cit., p. 32. Nel 1758, John Burke aveva già utilizzato il metodo tassonomico di Linnaeus per redigere *The Wild Man's Pedigree*, in cui si legge: "a. Wild Man. Four-footed, mute, hairy. b. American. Copper-colored, choleric, erect. Hair black, straight, thick; nostrils wide; face harsh; beard scanty; obstinate, content, free. Paints himself with fine red lines. Regulated by customs. c. European. Fair, sanguine, brawny; hair yellow, brown, flowing; eyes blue; gentle, acute, inventive. Covered with close vestments. Governed by laws. d. Asiatic. Sooty, melancholy, rigid. Hair black; eyes dark; severe, haughty, covetous. Covered with loose garments. Governed by opinions. e. African. Black, phlegmatic, relaxed. Hair black, frizzled; skin silky; nose flat, lips tumid; crafty, indolent, negligent. Anoints himself with grease. Governed by caprice." Cfr. Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, London, Routledge, 1998, p. 115.

<sup>80</sup> Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* cit., p. 10.

europei.<sup>81</sup> La cultura diventa così il banco di prova su cui testare le “configurations of power”<sup>82</sup> di un Occidente che riceve conferma della propria superiorità dall’inferiorità decretata del proprio Altro, attraverso un modello di appropriazione culturale, che Said ha chiamato *the discourse of Orientalism*:<sup>83</sup> “a scientific movement whose analogue in the world of politics was the Orient’s colonial accumulation and acquisition by Europe”.<sup>84</sup>

Nonostante questo potente e apparentemente infallibile meccanismo di autoconvalida, definito da Betts “special cultural dependency relationship”,<sup>85</sup> l’ideologia euroespansionistica di fine Settecento si trova a dover affrontare una crisi di legittimazione sia *at home*, sia *abroad*, quale conseguenza della riflessione storico–filosofica della filosofia dei Lumi, che propone valori in antitesi con le attività degli europei, per così dire, sul campo. La schiavitù e le imprese incipienti di sottomissione coloniale iniziano a essere percepite come stridenti e in totale disaccordo con gli ideali democratici e le teorizzazioni umanitaristiche del tempo. Pratt osserva che:

The histories of broken treaties, genocides, mass displacements and enslavements became less and less acceptable as rationalist and humanitarian ideologies took hold.

---

<sup>81</sup> D’altronde lo spirito che informa le imprese scientifiche del tempo non è da considerarsi troppo lontano dallo spirito di evangelizzazione dei *conquistadores* spagnoli dei secoli precedenti. Allo stesso modo in cui il Cristianesimo, cioè l’ideale religioso del Medioevo aveva spinto l’Occidente a sfidare i mari motivato da un desiderio di conquista delle anime, il Pensiero Scientifico, cioè l’ideale secolare del Settecento, muove alla conquista di territori sconosciuti con altrettante pretese di verità universali.

<sup>82</sup> Said, *Orientalism* cit., p. 5.

<sup>83</sup> Said è stato aspramente criticato per non avere sottolineato in modo adeguato la natura dialettica del rapporto coloniale. Secondo Said, *the discourse of Orientalism* è un atto di invenzione teorica, nel quale l’Oriente viene completamente trasfigurato dall’Occidente in una “insensitive schematization” che lo costruisce unilateralmente. Said, *Orientalism* cit., p. 68. Ania Loomba sostiene invece che: “Construction should not thus be understood as a process which totally excludes the responses and reactions of those who were being represented”. *Colonialism/Postcolonialism* p. 110. Per un ulteriore approfondimento della posizione di Said, cfr. Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction* cit., cap. 4, «Edward Said and his critics», pp. 64-80.

<sup>84</sup> Edward Said, «Orientalism Reconsidered» in *Reflexions on Exile*, London, Granta Books, 2001, p. 202.

<sup>85</sup> Raymond F. Betts, *Decolonization*, New York and London, Routledge, 2007, p. 108.

Particularly after the French Revolution, contradictions between egalitarian, democratic ideologies at home and ruthless structures of domination and extermination abroad became more acute. (*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* p. 74)

Le imposizioni commerciali e le ingerenze politico-amministrative sui sistemi locali<sup>86</sup> sono infatti contestate, oltre che sfidate con le armi, in varie parti del pianeta. È utile non dimenticare che, sebbene l'ascesa dell'Europa sul resto del mondo sia un processo quasi incontrastato, e malgrado i centri di potere europei si adoperino per avvolgere l'impresa coloniale in un'aura di solidità e compattezza, nella complessa cornice storica in cui si consumano le relazioni tra l'Europa e il suo Altro, l'alterità ha sempre e comunque esercitato un'attiva sottomissione, perché come sostiene Betts: “The historical truth is that there had always been opposition, armed resistance, whenever and wherever the Europeans disembarked or moved inland in the age of overseas expansion”.<sup>87</sup>

L'acceso dibattito del tempo non impedisce, tuttavia, all'ingegnoso meccanismo della Storia di procedere. Anzi, le esigenze del capitale innescano ora un'accesa competizione tra le nazioni europee (che solo mezzo secolo prima celebravano imprese comuni), adombrando la diffusione degli ideali democratici e promuovendo, al contrario, una frenetica corsa all'accaparramento di materie prime e sbocchi commerciali per garantirsi la supremazia. Il proliferare di numerose associazioni con dichiarati obiettivi esplorativi, per assecondare la volontà di uomini “desirous of rescuing the age from a charge of ignorance”,<sup>88</sup> non potrebbe costituire esempio migliore per illustrare le intenzioni dell'epoca.

---

<sup>86</sup> In India, per esempio, in cambio di protezione da possibili minacce esterne, i Moghuls cedono alla EIC la concessione di raccolta delle tasse sulla proprietà. Levine osserva che: “Over time, and despite its origins as a trading entity, the EIC's focus shifted from trade to taxation”, traducendosi nel corso del tempo in crescenti contrasti con i Moghul per la disputa del dominio politico-amministrativo effettivo. Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 64.

<sup>87</sup> Betts, *Decolonization* cit., pp. 14-15.

<sup>88</sup> Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* cit., p. 69.

È il caso della *London-based Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa*, una “alliance of aristocrats and wealthy businessmen, including peers, baronets, members of Parliament, a retired general and a bishop”, la cui stessa composizione tradisce già il movente di fondo delle missioni e delle operazioni incoraggiate, finanziate e organizzate: il fine scientifico cela, in realtà, prospettive di sfruttamento economico e di conversione religiosa. Allo stesso modo, neppure i resoconti di viaggio riescono a mascherare i reali obiettivi della presenza dilagante degli europei nei territori dell’Altro. Il materiale prodotto lascia, infatti, trapelare non pochi cedimenti nelle rivendicazioni di ingenua documentazione scientifica, ovvero nelle dichiarazioni di sincera ricerca della conoscenza da parte degli esploratori europei. Sollecitato in maniera del tutto logica dalle popolazioni locali, l’uomo bianco si trova a far fronte alle richieste sempre più pressanti di fornire plausibili spiegazioni relativamente alle sue attività nelle remote e sperdute regioni esplorate.

Il viaggio di Mungo Park nel bacino del Niger per conto dell’*African Association* è significativo a tale riguardo. Pratt sottolinea che i *Travels in the Interior of Africa*, pubblicati dal giovane scozzese nel 1799 per documentare la sua esperienza nel cuore del continente africano, sono un chiaro esempio di “anti-conquest” testuale.<sup>89</sup> Disseminati di un’ironia che rasenta la comicità, gli scambi intercorsi con le popolazioni autoctone producono a livello testuale un significativo scarto tra le giuste supposizioni degli africani e le risposte mistificatorie di Park sull’obiettivo ultimo della missione intrapresa. Il giovane esploratore ha enormi difficoltà

---

<sup>89</sup> Nella sua analisi sulla letteratura di viaggio, Pratt definisce la “utopian, innocent vision of European global authority” contenuta nel discorso scientifico, come “anti-conquest”. *Ibid.*, p. 39. È interessante notare che anche la scrittura di viaggio prodotta da donne è stata a torto considerata letteratura neutra: “Thus, women’s travel writing, although often portrayed by critics as somehow outside of the production of specifically imperial knowledges, is still implicitly producing knowledge that impacts upon the colonial presence”. Sara Mills, «Knowledge, Gender and Empire», in Alison Blunt, Gillian Rose, *Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies*, New York-London, The Guildford Press, 1994, p. 34.

nel giustificare il proprio interesse nei territori visitati, rivelando così la malafede di chi sta spianando la strada al colonialismo:

One incongruity Park repeatedly addresses through reciprocal vision is that of his own presence in Africa, a matter on which he portrays Africans repeatedly challenging him. One king, “when he was told that I had come from a great distance, and through many dangers, to behold the Joliba River, naturally inquired if there were no rivers in my own country, and whether one river was not like another.” Another, on hearing Park’s account of himself, seems “but half satisfied.” “The notion of traveling for curiosity, was new to him,” says Park. “He thought it impossible, he said, that any man in his senses would undertake so dangerous a journey merely to look at the country and its inhabitants.” (*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* pp. 84-85)

La presenza degli europei sul pianeta non è quindi accettata incondizionatamente. L’apparato progettuale di conquista epistemologico-territoriale è piuttosto interrogato alacramente da coloro, che, come il re incontrato da Park, nutrono fondati sospetti che “every white man must of necessity be a trader”,<sup>90</sup> e che intenda dunque procedere alla progressiva espugnazione della differenza dal suo naturale spazio fisico, oltre che storico-culturale.

Se comincia così ad articolarsi in documentazione scientifica nella *contact zone* dei continenti esplorati durante il Settecento, il discorso sull’Altro si struttura in un costrutto scientifico–ideologico a sostegno delle politiche imperialiste nel corso dell’Ottocento anche in risposta, come sembra suggerire Pratt, al senso di vulnerabilità ideologico-filosofica, a cui gli europei si espongono durante le attività di colonizzazione. Il tentativo di conquista dell’Egitto da parte di Napoleone nel 1798 costituisce, secondo Said, una pietra miliare nella storia del colonialismo occidentale, in quanto “after Napoleon’s Egyptian expedition, Europe came to know the Orient

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 84.



more scientifically, to live in it with greater authority and discipline than ever before”.<sup>91</sup>

Figura paradigmatica del suo tempo, Napoleone incarna magistralmente le ambiguità di potere e sapere dei confini culturali: lo spirito che lo anima lo induce, infatti, a conquistare in nome degli ideali dell’Illuminismo settecentesco, ponendosi tuttavia nei confronti delle culture altre con l’arroganza del perfetto despota. Napoleone capisce che “the West’s great cultural strength, its will to power over the Orient”<sup>92</sup> avrebbe trovato il suo fondamento ideologico nella capacità di creare l’Altro su presupposti scientifici universali e inoppugnabili.

Per la riuscita del suo progetto, Napoleone investe consistentemente nella collaborazione dell’Accademia francese, al punto che “the Institut, with its teams of chemists, historians, biologists, archaeologists, surgeons, and antiquarians was the learned division of the army”,<sup>93</sup> alla quale viene richiesto di procedere alla conquista scientifico-culturale dell’Altro, in maniera non meno aggressiva di quanto non si richieda di fare all’esercito sul piano militare. L’accumulo di conoscenze così prodotte sul campo nello spirito razionale del secolo, “to render [Egypt] completely open, to make it totally accessible to European scrutiny”,<sup>94</sup> inaugura la fase ideologica del colonialismo europeo, attraverso un impianto testuale autorevole che istituisce l’Altro, quale identità che assume su di sé la realtà stessa della parola ufficiale che la fonda. Said ha molto insistito sul fatto che:

[...] such texts can *create* not only knowledge but also the very reality they appear to describe. In time such knowledge and reality produce a tradition, or what Michel

---

<sup>91</sup> Said, *Orientalism*, cit., p. 22.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 83-84.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 83.

Foucault calls a discourse, whose material presence or weight [...] is really responsible for the texts produced out of it. (*Orientalism* p. 94)

Il sapere codificato nella *Description de l’Egypte* è pubblicato in 23 volumi tra il 1809 e il 1828: un monumento ideologico-intellettuale consegnato all’Europa quale atto demiurgico di costruzione metonimica dell’Altro, che crea un collegamento forte tra accademia, *Orientalism*, e colonialismo, tra centri di sapere ufficiale, politiche imperiali e il proprio oggetto di studio, così reificato, oltre che sancire ufficialmente l’autorità del discorso accademico nelle operazioni di conquista.

Se la spedizione di Napoleone si risolve in un fallimento politico, relativamente agli obiettivi di colonizzazione e di controllo amministrativo, le attività dell’Accademia francese in Egitto riescono, al contrario, in un’operazione epistemologica di “imaginative geography and history”,<sup>95</sup> inserendosi nel contesto storico-culturale di crisi di legittimazione dell’imperialismo occidentale, attraverso la consapevolezza che “knowledge gives power, more power requires more knowledge, and so on in an increasingly profitable dialectic of information and control”.<sup>96</sup> Ponendosi come modello di appropriazione dell’alterità, in un’ottica allo stesso tempo difensiva e assertiva, l’esperienza napoleonica in Egitto prelude all’apogeo del colonialismo europeo,<sup>97</sup> perché come nota Said, con la *Description de l’Egypte*, “Orientalism had accomplished its self-metamorphosis from a scholarly discourse to an imperial institution”.<sup>98</sup>

Le incongruenze della deriva scienziata possono ora essere ignorate proprio perché la scienza resta imprigionata all’interno del suo stesso impianto logico. A parere di Todorov, l’affermazione convinta di Taine: “La scienza

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>96</sup> Said, *Orientalism*, cit., p. 36.

<sup>97</sup> Said la definisce una “preposterous transition”. *Ibid.*, p. 96.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 95.

conduce alla morale, cercando semplicemente la verità”<sup>99</sup> infrange definitivamente il sogno illuminista di progresso universalizzato. Non sorprende, dopo tutto, che le teorie razzialiste<sup>100</sup> trovino nuovo impulso nella dissociazione tra scienza e morale, o quel che è peggio, nella confusione tra scienza e morale, fissando nel determinismo ottocentesco l’ideale imperituro dell’uomo bianco occidentale, che a partire dalla metà del XIX secolo naturalizzerà il mito normativo e pregiudiziale della superiorità europea. Secondo Renan, infatti: “La natura ha creato una razza di operai, è la razza cinese [...]; una razza di lavoratori della terra, sono i negri [...]; una razza di padroni e di soldati, è la razza europea”.<sup>101</sup>

La trasfigurazione delle culture extraeuropee per mano dell’uomo bianco<sup>102</sup> diventa per la civiltà occidentale un imperativo etico-morale; riscattare la differenza dal buio della primitività, una missione auspicabile in nome del progresso e della verità (si tratta sempre del concetto illuminista di perfettibilità traslato però nel determinismo del positivismo ottocentesco), come esorta a fare Rudyard Kipling nel suo famoso poema *The White Man’s Burden*. Pubblicati nel 1899, in occasione dell’invasione americana delle Filippine, i versi diventano la parola d’ordine di una civiltà convinta della giustezza del proprio operato:

Take up the White Man’s burden/Send forth the best you breed/Go, bind your sons to exile/To serve your captives’ need; [...] Take up the White Man’s burden,/And reap his old reward/The blame of those ye better/The hate of those ye guard/The cry of hosts ye

---

<sup>99</sup> Citato in Todorov, *Noi e gli altri* cit., p. 135. Ricordiamo che il primo lucido critico dei pericoli dello scientismo è Jean-Jacques Rousseau, il quale intuisce che la civiltà non dipende dal progredire scientifico-tecnologico, e che è, al contrario, nella dissociazione fra conoscenze e civiltà che possiamo recuperare la moralità di cui la scienza si è indebitamente appropriata: “Possiamo essere uomini senza essere dotti” sostiene, infatti, il filosofo nell’*Emile* allo scopo di denunciare le perversioni che il secolo dei Lumi sta producendo. Per un’analisi delle distorsioni del pensiero umanistico nel Settecento e della sua eredità culturale, cfr. *ibid.*, pp. 449-466; *La paura dei barbari* cit., pp. 237-244.

<sup>100</sup> Cfr. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., pp. 107-199.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>102</sup> Il colore della pelle viene così a strutturarsi nel più importante significante di discriminazione culturale e razziale, nonché uno dei *topoi* più ricorrenti della produzione artistico-letteraria. È interessante notare che la biologia ha recentemente dimostrato l’infondatezza dell’esistenza delle razze umane.

humour (Ah, slowly!) toward the light: “Why brought ye us from bondage,/Our loved Egyptian night?”

Alla Storia non rimane dunque che registrare ciò che la scienza ha appurato nella *contact zone* planetaria, e successivamente tradotto in modo metonimicamente ambiguo nel suo correlativo ideologico e politico: un contrasto interiore/esteriore che ha comportato un processo culturale di riduzione della diversità ad alterità degradata, che trova nella confusione tra il concetto di civiltà, quale espressione di conseguimenti scientifico-tecnologici e nozione di civiltà, quale riconoscimento della piena umanità dell’Altro, la propria giustificazione filosofico-morale, per governare “lesser breeds without the law” con l’avvallo della misericordia di Dio, “beneath whose awful Hand we hold Dominion over palm and pine”.<sup>103</sup>

Forse è proprio questo determinismo storico-culturale a costituire, per Said, “the only crisis in the history of Western thought”,<sup>104</sup> a causa del quale è persino difficile accorgersi, come sostiene Todorov, che “il regno dell’uguaglianza in casa propria non impedisce di essere schiavisti o colonialisti all’estero”.<sup>105</sup> Certo è che l’Occidente ignorava che quegli stessi inconfutabili principi su cui fondava la sua *mission civilisatrice* avrebbero prodotto un contro-discorso,<sup>106</sup> non solo nella periferia, ma nel cuore medesimo del centro europeo: il progetto imperialista conteneva già in sé i semi della propria distruzione.

---

<sup>103</sup> Da «Recessional», un poema che Kipling scrive per celebrare il *Diamond Jubilee* di Queen Victoria nel 1897.

<sup>104</sup> Said, *Orientalism*, cit., p. 104.

<sup>105</sup> Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 214.

<sup>106</sup> Sarebbe, tuttavia, più appropriato parlare di contro-discorsi.

### 1.3 Oltre la postcolonialità? *Contact zone* transnazionale, umanesimo critico e *cosmopolitics*

The world is undoubtedly interconnected, and transnational mobility is clearly on the rise. However, one should not automatically take this to imply that popular forms of cosmopolitanism already exist. Whether this mobility and interconnectedness give rise to meaningful cosmopolitanisms in the robust sense of pluralized world-political communities is an entirely separate issue.

Pheng Cheah, *Cosmopolitics*

Osservando che “decolonization, the global movements of peoples, and changed modes of communication have re-framed the very question of location”,<sup>107</sup> intellettuali del calibro di Ania Loomba e Suvir Kaul si chiedono “whether ‘post-colonialism’ continues to serve a useful purpose or whether it now deflects attention from the complexity of disparate situations in ‘third world’ societies”.<sup>108</sup> Da una prospettiva prettamente storica, il termine postcolonialismo<sup>109</sup> descrive il contro-discorso generato dalle distorsioni identitarie, che si sono prodotte e continuano a prodursi, a seguito della sottomissione imperiale nella *contact zone* globale del pianeta.<sup>110</sup> Inteso come quell’insieme di processi e di problematiche che originano da quelle forme teoriche e letterarie “preoccupied with *resistance to empire*, and its post-imperial aftermath”,<sup>111</sup> il postcolonialismo è dunque la risposta critica all’esperienza della colonizzazione e successiva decolonizzazione. Nonostante si caratterizzi per la sua natura oppositiva e

---

<sup>107</sup> Ania Loomba and Suvir Kaul, *Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality*, in *The Oxford Literary Review*, vol. 16, n° 1-2, 1994, p. 4.

<sup>108</sup> *Ibid*, p. 4.

<sup>109</sup> Sull’uso delle forme *post-colonialism* e *postcolonialism*, si rimanda a Leela Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, p. 3; John McLeod, *Beginning Postcolonialism*, Manchester, Manchester University Press, 2000, pp. 4-5; Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London, Routledge, 2002, pp. 197-198.

<sup>110</sup> Nonostante il discorso dei neo-colonialismi o neo-imperialismi sia alquanto pertinente nel panorama globale della postcolonialità, ci limitiamo in questa sede a qualche sporadico accenno, in quanto esso esula dalla discussione specifica di questo studio.

<sup>111</sup> Elleke Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005, p. 247.

non collusiva, questa nuova fase della storia dell'umanità,<sup>112</sup> inaugurata dallo smantellamento massiccio degli imperi coloniali a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo, non costituisce, come si sarebbe inclini a pensare, una totale rottura con il passato, in quanto, come gli eventi hanno purtroppo dimostrato, la postcolonialità ha codificato e riarticolato elementi del *colonial discourse*<sup>113</sup> stesso. John McLeod puntualizza, infatti, che:

[The term 'postcolonialism'] does *not* define a radically new historical era, nor does it herald a brave new world where all the ills of the colonial past have been cured. Rather, 'postcolonialism' recognises both historical *continuity* and *change*. On the one hand, it acknowledges that the material realities and modes of representation common to colonialism are still very much with us today, even if the political map of the world has changed through decolonization. But on the other hand, it asserts the promise, the possibility, and the continuing necessity of change, while also recognising that important challenges and changes have already been achieved. (*Beginning Postcolonialism* p. 33)

Riconoscendone il carattere allo stesso tempo derivativo e innovativo, la definizione di McLeod mette in luce, in primo luogo, la natura incontestabilmente ambivalente del postcolonialismo, un aspetto importante evidenziato anche dagli autori di uno dei testi che hanno contribuito a dare grande impulso agli studi postcoloniali. In *The Empire Writes Back*<sup>114</sup> viene, infatti, osservato che “independence in itself did not

---

<sup>112</sup> Per un'esaustiva analisi della storia del postcolonialismo, si rimanda a McLeod, *Beginning Postcolonialism* cit.; Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature* cit.; Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction* cit.; Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, London, Routledge, 1998.

<sup>113</sup> Facciamo notare che McLeod utilizza l'accezione plurale *colonial discourses*.

<sup>114</sup> Pubblicato nel 1989, *The Empire Writes Back* è tuttora considerato di fondamentale importanza e validità indiscussa nell'ambito degli studi postcoloniali. Questo è quanto emerso anche in occasione della conferenza internazionale “After Writing Back: Present and Future Perspectives in Postcolonial Studies”, tenutasi all'Università degli Studi di Bergamo dal 13 al 15 ottobre 2009, durante la quale abbiamo assistito a interessanti dibattiti, cui hanno presenziato Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, oltre che autorevoli critici quali Elleke Boehmer, una delle principali sostenitrici dell'attualità del testo.

eradicate the influence of the colonizing powers”<sup>115</sup> e, nonostante “colonizers never eradicated the pre-colonial culture [...] the societies on which colonialism acted could not hope to remain entirely unchanged by the force of imperial ideology”.<sup>116</sup>

Questa tensione risulta particolarmente evidente nell’elaborazione teorico-intellettuale e negli sviluppi culturali e letterari che, dopo la *demise* degli imperi coloniali, iniziano a scandagliare la relazione colonizzato-colonizzatore. Nello specifico, la produzione letteraria,<sup>117</sup> denominata postcoloniale a partire dagli anni ottanta dello scorso secolo, nasce dal bisogno di esprimere punti di vista volti a correggere le versioni ufficiali della Storia e a integrare nel panorama globale voci differenti dal canone ufficialmente accettato, voci che, dopo secoli di silenzio, liberano e documentano l’esperienza dell’esclusione e del trauma inflitto dal dominio dell’uomo bianco,<sup>118</sup> inaugurando nell’espressione di Boehmer “the entry of once-colonized others into the West and the West’s otherness”.<sup>119</sup>

Soprattutto, è importante non dimenticare che “post-colonialism first emerged not in metropolitan critical theory texts but in the cultural discourse of formerly colonized peoples, peoples whose work was and is inextricably grounded in the experience of colonization”.<sup>120</sup> Ciò significa

---

<sup>115</sup> Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures* cit., p. 195.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> McLeod sostiene che la Commonwealth literature, sviluppatasi a partire dagli anni 50 del ventesimo secolo, abbia dato un importante impulso al successivo sviluppo della letteratura e teoria postcoloniale: “One important antecedent for postcolonialism was the growth of the study of Commonwealth literature”. McLeod, *Beginning Postcolonialism* cit., p. 10.

<sup>118</sup> È interessante notare che per gli autori di *The Empire Writes Back*, “The history of the troubled relationship between ‘post-colonial’ theorists and ‘post-colonialism’ reinforces the point that post-colonial studies might best be regarded now as a term for a body of diverse and often contesting formulations of the cultural production of colonized people rather than a discipline or methodology *per se*”. Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures* cit., pp. 199.

<sup>119</sup> Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature* cit., p. 7.

<sup>120</sup> Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures* cit., p. 196.

che la decostruzione e la riscrittura di pagine e pagine di Storia ufficiale è riconducibile in gran parte alle diverse esperienze della postcolonialità, ovvero a una prospettiva personale sulla Storia distillata dalla soggettività e dalla sensibilità dell'autore.<sup>121</sup> Questo aspetto di gran lunga dominante del postcolonialismo costituisce, a parere di Robert Young, la sua peculiarità distintiva, laddove:

At its simplest level, the postcolonial is simply the product of human experience, but human experience of the kind that has not typically been registered or represented at any institutional level. [...] What's distinctive about postcolonialism is that, unlike many academic disciplines, such as history or sociology, it combines analyses of objective historical processes with the subjective experience of those who undergo them. («What is the Postcolonial?» pp. 13; 16)

Essendo quindi una rivisitazione personale dell'esperienza del colonialismo, la narrativa postcoloniale è, più spesso che non, permeata da una storicità,<sup>122</sup> che potremmo definire immanente e prominente, anche quando le tematiche affrontate dal testo sembrano esulare dall'ambito più propriamente storico. Nelle parole di Dennis Walder, gli scrittori postcoloniali apportano, infatti, quale marchio distintivo della loro appartenenza culturale, “a definable historical weight to their narratives”<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> La questione della rappresentazione e della rappresentatività è uno degli aspetti più dibattuti nell'ambito del postcolonialismo. Ania Loomba and Suvir Kaul osservano, per esempio, che: “In a recent essay, James Ferguson and Akhil Gupta rightly point out that the conventional accounts of ethnicity and traditional anthropological concepts of culture, of ‘communities as literal entities’, are shattered by the multiple crossings of borders, literal and conceptual, in our century. The ‘borderlands’ they speak of, and those that are repeatedly spoken of within post-colonial studies, and the ‘deterritorialization’, ‘fractures’ and ‘crisis of belonging’ attendant upon them are, of course, offered as imaginative rather than literal spaces”. Loomba and Kaul, *Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality* cit., p. 13.

<sup>122</sup> Si pensi, per esempio, a romanzi quali *Midnight's Children* (1981), *Shame* (1983) o *The Satanic Verses* (1988) di Salman Rushdie, dove la Storia viene ricostruita e filtrata attraverso le personalità eclettiche dei personaggi, che riescono così a forzare nel lettore quei processi di distanziamento necessari a una più obiettiva valutazione del materiale in esame.

<sup>123</sup> Dennis Walder, *Post-colonial Literatures in English*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, p. 103. Per essere precisi, Walder si riferisce alla produzione letteraria in lingua inglese di Pakistan, Bangladesh e India, ma se prendiamo in considerazione la realtà letteraria di altri paesi, la definizione può, a nostro parere, essere facilmente applicata ad altri romanzi. Per esempio, come possiamo negare il peso della Storia in un romanzo come *Foe*, o *Waiting for the Barbarians* di Coetzee, per citare la letteratura sudafricana?



dal quale riesce difficile prescindere per una corretta comprensione dei loro universi narrativi.

Leela Gandhi ha poi ulteriormente problematizzato la storicità intrinseca alla condizione postcoloniale, insistendo sulla necessità di procedere a una riconcettualizzazione che tenga conto della principale aporia del postcolonialismo, ciò che la studiosa ritiene essere una “theoretical resistance to the mystifying amnesia of the colonial aftermath”.<sup>124</sup> Le complessità ereditate dalla contraddittoria Storia di oppressione e seduzione del potere coloniale, tuttora poco analizzate secondo Gandhi, fornirebbero prospettive teoriche e storiografiche importanti per indagare gli aspetti problematici e le inaspettate ambivalenze della postcolonialità, in quanto “the forgotten archive of the colonial encounter narrates multiple stories of contestation and its discomfiting other, complicity”.<sup>125</sup> Per Gandhi, i deludenti esiti che hanno spesso accompagnato la formazione di non pochi stati sovrani nazionali indipendenti derivano, in parte, da una mancata negoziazione dell’eredità del passato e dal mancato riconoscimento che tale eredità fa parte, a tutti gli effetti, della contemporaneità culturale di questi paesi:

The emergence of anti-colonial and ‘independent’ nation-States after colonialism is frequently accompanied by a desire to forget the colonial past. [...] Principally, postcolonial amnesia is symptomatic of the urge for historical self-invention or the need to make a new start – to erase painful memories of colonial subordination. As it happens, histories, much as families, cannot be freely chosen by a simple act of will, and newly emergent postcolonial nation-States are often deluded and unsuccessful in their attempts to disown the burdens of their colonial inheritance. [...] Thus, we might conclude that the postcolonial dream of discontinuity is ultimately vulnerable to the infectious residue of its own unconsidered and unresolved past. (*Postcolonial Theory. A Critical Introduction* pp. 4; 7)

---

<sup>124</sup> Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction* cit., p. 4.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 5.

La questione delle *incongruities and unresolvabilities of history*<sup>126</sup> è ulteriormente amplificata, direttamente e/o indirettamente, anche dall'evoluzione socio-economica e culturale in corso a livello globale e transnazionale (con ripercussioni locali e viceversa), per cui il testo postcoloniale risulta essere particolarmente complesso nei contenuti profondi e indiscutibilmente poliedrico tematicamente, rappresentando per il lettore un'inesauribile fonte di spunti di riflessione, e per il critico letterario sfide interpretative sempre nuove.

Sebbene la critica sia concorde nell'affermare che la questione identitaria non sia l'unica problematica della narrativa postcoloniale, la riflessione sull'appartenenza culturale, nelle parole di Boehmer, "is one that still draws particular attention".<sup>127</sup> Essa è, infatti, diventata il fulcro tematico di una letteratura, che ha manifestato fin dagli esordi ciò che gli autori di *The Empire Writes Back* hanno definito una vera e propria "obsession with origins".<sup>128</sup> Lo scrittore postcoloniale è, tuttavia, consapevole dell'impossibilità di recuperare una cultura d'origine "pura",<sup>129</sup> poiché sa di occupare una posizione ibrida, un Terzo Spazio, le cui "shifting forces and fixities"<sup>130</sup> alimentano la sua originale visione del mondo, quale retaggio culturale di quanto sia stato irrecuperabilmente tolto e andato perduto, ma anche di quanto inconfutabilmente sia stato lasciato in eredità dal colonialismo. Conferendogli simultaneamente una *agency* stilistico-letteraria e politico-intellettuale attraverso la quale diventa possibile

---

<sup>126</sup> Vedi al riguardo l'epigrafe del terzo capitolo.

<sup>127</sup> Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction* cit., p. 5.

<sup>128</sup> Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures* cit., p. 198.

<sup>129</sup> Sul mito della purezza delle origini, cfr., per esempio, le riflessioni di Helen Tiffin, «Post-Colonial Literatures and Counter-Discourse», in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London and New York, Routledge, 2008, p. 99, nonché l'opera di Chinua Achebe, la cui visione al riguardo cambia significativamente da *Things Fall Apart* (1958) a *Anthills of the Savannah* (1987).

<sup>130</sup> Bhabha, *The Location of Culture* cit., p. 159.

l'incursione del locale nella *contact zone* globale, il testo in lingua inglese<sup>131</sup> riflette nella sua fisicità lo statuto dell'intellettuale postcoloniale, rivelando a un pubblico sempre più transnazionale e cosmopolita, un'umanità ferita e degradata, che, oltre a colpire irreversibilmente il nostro senso etico-morale, produce le premesse per un recupero di quei principi morali che la Storia ha nel corso dei secoli offuscato.

Obbligandoci al confronto incondizionato con la diversità culturale, è indubbio che la postcolonialità abbia contribuito a renderci tutti un po' diasporici; a operare un revisionismo storico avviato da quei processi di cambiamento dovuti a una "hybridity [that] makes difference into sameness, and sameness into difference, but in a way that makes the same no longer the same, the different no longer simply different".<sup>132</sup> Stuart-Hall insiste particolarmente sul potere trasformativo dell'esperienza dialettica della diaspora nella presa di coscienza della diversità e afferma:

The diaspora experience as I intend it here is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of 'identity' which lives with and through, not despite, difference; by *hybridity*. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference. («Cultural Identity and Diaspora» p. 402)

È interessante, inoltre, osservare che il riconoscimento della necessità dell'eterogeneità come la intende Stuart-Hall non è, in sostanza, tanto dissimile dalla posizione teorica di Todorov, esposta nel primo paragrafo di questo capitolo. Affermare che l'Altro è un importante veicolo per arrivare al sé, grazie ai processi di straniamento che questi induce, equivale ad accettare l'importante ruolo della diversità nel ridefinirci. Producendo e riproducendo le nostre identità in un moto infinito, si creano così le

---

<sup>131</sup> Ci riferiamo in generale alla produzione letteraria postcoloniale del subcontinente indiano, e nello specifico a quanto analizzato nel seguente capitolo, anche in riferimento alle riflessioni sull'adozione della lingua dell'ex-colonizzatore da parte dello scrittore indiano.

<sup>132</sup> Robert Young, «The Cultural Politics of Hybridity», in *The Post-Colonial Studies Reader* cit., p. 158.

opportunità per aprire gli orizzonti, straniare i punti di vista: in breve, per tendere all'universale attraverso l'eterogeneità, e conseguentemente facilitare quella condivisione di differenze, di cui parla Glissant.

La prospettiva postcoloniale ci ha indubbiamente costretto a rivedere i nostri assunti su noi e gli altri, ragion per cui, è forse più che giustificato chiedersi, assieme a Loomba e Kaul, se effettivamente sia il caso di proclamare l'avvento di un'epoca rinnovata, ovvero se il postcolonialismo esprima oggi, rispetto alla sua evoluzione iniziale, sentimenti e idee di un mondo più omogeneo nella sua inconfutabile diversità. Allo stesso modo, Boehmer non manca di osservare che:

The world today has become so intensively interconnected that globalization is seen by many [...] as the definitive condition of twenty-first century humanity. [...] Indeed, global interconnection has ramified to such an extent that postcolonial literature itself is now widely perceived as a reflection of that globalized world, or as part of that cross-planet re-figuration. (*Colonial & Postcolonial Literature* pp. 246-247)

Anche la critica è maggiormente propensa ad associare il postcolonialismo a una produzione più cosmopolita, globale e multiculturale, mentre la produzione più tipicamente oppositiva e critica delle origini è stata assorbita dalla scrittura della decolonizzazione e della liberazione. Cercando di interpretare i cambiamenti in corso, Boehmer afferma:

The postcolonial therefore is associated with metropolitan, diasporic, migrant, and minority spaces for which the nation as a horizon of expectation has retreated, to be replaced with the concepts of the anarchic postcolony, the transgressive trans-local, and the infinitely co-optable multicultural. For this reason, in certain critical environs, the postcolonial is deemed to be a term synonymous with, though also more (re)tired than, transnational and global, and their various cognates. (*Colonial & Postcolonial Literature* p. 247)

Se è comunque vero che “the true burdens of postcolonial study remain concentrated in the still-lingering colonial past, not the future”,<sup>133</sup> allora significa che si rende, effettivamente, necessario rimappare, come sostengono Loomba e Kaul, “a familiar territory differently”,<sup>134</sup> per trovare la giusta collocazione a quelle forme artistico-letterarie, che stanno evolvendo in una direzione non più identificabile con la tradizione postcoloniale nella sua funzione, per così dire, più strettamente critica e non collusiva.<sup>135</sup> Perché un’attenzione, definita sproporzionata, sulla dicotomia est-ovest può causare un pericoloso e subdolo offuscamento delle “internal dynamics and power relations of colonized societies”.<sup>136</sup> Conseguentemente, il presente in questi paesi rischia di essere analizzato esclusivamente alla luce di, e in funzione del passato coloniale; in sostanza, di diventare il prodotto di un’opposizione est-ovest che esclude la possibilità di dialoghi incrociati e sovrapposti tra le molteplici relazioni storico-culturali, non soltanto intercoloniali, ma e in particolar modo, intracomunitarie prima, durante, e dopo la colonizzazione:

[...] if the colonial encounter is understood as *the* definitive, constitutive moment for societies such as India, social evolution before colonialism, and indeed, the complexity of the colonial years, or of contemporary cultural politics, cannot be satisfactorily unravelled. (*Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality* pp. 5-6)

Il dibattito attuale sul postcolonialismo sembra, quindi, problematizzare una questione di fondo, che intacca la stessa identità che lo fonda, lasciando intravedere un costruttivo epilogo. Senza cercare di dare una risposta definitiva a esiti sui quali neppure Boehmer, Loomba e Kaul si pronunciano in maniera categorica, è tuttavia possibile osservare che molti

---

<sup>133</sup> Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature* cit., p. 248.

<sup>134</sup> Loomba and Kaul, *Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality* cit., p. 3.

<sup>135</sup> Questa riformulazione si rende necessaria, in relazione a ciò che Boehmer chiama la collusione dello scrittore postcoloniale. Cfr. Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature* cit., p. 247.

<sup>136</sup> Loomba and Kaul, *Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality* cit., p. 4.

degli aspetti di un postcolonialismo transnazionale o globale potrebbero essere accolti nella più ampia accezione di cosmopolitismo. Non è casuale, o di poco conto, che Benita Parry parli di un “emergent postcolonial cosmopolitanism”, optando per un inequivocabile connubio lessicale.<sup>137</sup>

Amanda Anderson ci propone poi una definizione nella quale possono rientrare molte delle tematiche proposte dai più importanti esponenti della postcolonialità:

Cosmopolitanism is a flexible term, whose forms of detachment and multiple affiliation can be variously articulated and variously motivated. In general, cosmopolitanism endorses reflective distance from one’s cultural affiliations, a broad understanding of other cultures and customs, and a belief in universal humanity. («Cosmopolitanism, Universalism, and the Divided Legacies of Modernity» p. 267)

È senza dubbio possibile sostenere, che le opere di molti scrittori postcoloniali contemporanei riflettono una visione in cui certamente prevale il desiderio di ridurre gli antagonismi tra le comunità, compresa la comunità dell’ex-colonizzatore. Anche la violenza e la crudeltà con cui la Storia è proposta rientrano, a nostro avviso, in un progetto inteso a promuovere sentimenti volti a recuperare il riconoscimento reciproco e il rispetto per la dignità altrui.

Questa tensione verso l’unità perduta dell’umanità è, a nostro giudizio, molto vicina all’umanesimo critico di Todorov. Rispondendo ai limiti e correggendo le ambivalenze espresse in precedenti formulazioni tradizionali di umanesimo, la teorizzazione di un universalismo “ben temperato”,<sup>138</sup> che come abbiamo visto intende sviluppare la presa di coscienza che l’alterità altro non è che un’identità ribaltata, risulterebbe

---

<sup>137</sup> Citato in *Cosmopolitics*, Pheng Cheah, Bruce Robbins (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 1.

<sup>138</sup> La traduzione inglese di umanesimo critico è per l’appunto “well-tempered humanism”. Cfr. la versione inglese di Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, cit., (trans. Catherine Porter, *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1993).

utile non soltanto come strumento esegetico applicabile al testo postcoloniale, ma sembrerebbe essere di fatto allineata con i recenti sforzi di “a number of theorists [that] have begun to reexamine universalism, asking how we might best combine the critique of partial or false universals with the pursuit of those emancipatory ideals associated with traditional universalism”.<sup>139</sup>

Fermo restando, come fa notare Bruce Robbins, che l’ideale del cosmopolita rimane una convinta “allegiance [...] to the worldwide community of human beings”,<sup>140</sup> viene tuttavia puntualizzato che il dibattito attuale è concorde, con Paul Rabinow, nel definire il cosmopolitismo come “an ethos of macro-interdependencies, with an acute consciousness (often forced upon people) of the inescapabilities and particularities of places, characters, historical trajectories, and fates”.<sup>141</sup> Per questa complessità che il cosmopolitismo intende coniugare – rispetto per i particolarismi e aspirazione all’universalismo – la sfida si orienta piuttosto verso l’elaborazione di una politica, che accolga in sé le “contemporary progressive agendas”<sup>142</sup> che si propongono di affrontare le problematiche globali attuali, di cui Robbins si fa il portavoce:

Thus there must be a stretching of political theory if we are to re-form “public opinion” and habits of citizenship to work on a larger-than-national scale. Politics must be forced to include the variable power of sympathetic imagination to define collectivities of belonging and responsibility. [...] The neologism *cosmopolitics* is also intended to underline the need to introduce intellectual order and accountability into this newly dynamic space of gushingly unrestrained sentiments, pieties, and urgencies for which

---

<sup>139</sup> Amanda Anderson, «Cosmopolitanism, Universalism, and the Divided Legacies of Modernity», in *Cosmopolitics* cit., p. 265.

<sup>140</sup> Bruce Robbins, «Introduction Part I», in *ibid.*, p. 1.

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> Bishnupriya Ghosh, *When Borne Across. Literary Cosmopolitics in the Contemporary Indian Novel*, New Brunswick, New Jersey, and London, Rutgers University Press, 2004, p. 21.

no adequately discriminating lexicon has had time to develop. [...] The time for cosmopolitanism is now. (*Cosmopolitanism* pp. 8-10)

La *cosmopolitanism* o il *cosmopolitan*, come conferma ulteriormente Cheah, sembra dunque incline a spostare il proprio *focus* verso le problematiche di condivisione globale delle nostre umanità e propensa ad abbandonare l'annosa questione dei nazionalismi, non più considerati come impedimento fattuale nello sviluppo di una visione cosmopolita globale.<sup>143</sup>

La cosmopolitica potrebbe così diventare, sostiene Cheah, un'alternativa concreta "conducive to the rise of new normative cosmopolitanisms, mass-based emancipatory forms of global consciousness, or actually existing imagined political world communities".<sup>144</sup> In questo intento, la cosmopolitica sembra accomodare, e ulteriormente elaborare il lato più politico del postcolonialismo all'interno di un contesto sempre più transnazionale e sempre più globale, in cui i presupposti di condivisione diventano azioni politiche concrete. Da una prospettiva più specificatamente postcoloniale, anche Young dichiara che: "At a political level, postcolonialism is concerned with developing the driving ideas of a political practice morally committed to transforming the conditions of exploitation and poverty in which large sections of the world's population live out their daily lives".<sup>145</sup>

La riflessione si fa per noi particolarmente interessante quando ci si interroga poi sul ruolo dei fenomeni culturali e letterari nel più ampio panorama globale e cosmopolita del momento. Bishnupriya Ghosh si pone, per esempio, il problema dell'eventuale contributo della letteratura nel cambiare le sorti di coloro che tuttora vivono in condizioni di ingiustizia

---

<sup>143</sup> Per una possibile compatibilità tra sentimenti cosmopoliti e nazionalistici, cfr. il saggio di Kwame Anthony Appiah, «Cosmopolitan Patriots», in *Cosmopolitanism* cit., pp. 91-114.

<sup>144</sup> Pheng Cheah, «Introduction Part II», in *ibid.*, p. 32.

<sup>145</sup> Robert J.C. Young, «What is the Postcolonial?», in *Ariel*, 40.1, January 2009, pp. 23-24.



sociale e civile: “Given the new capital-generating global economic and communication networks, what can literary production accomplish in struggles for political and social justice?”<sup>146</sup>

Già nel 1989, Timothy Brennan riconosce al cosmopolitismo un carattere nuovo. I flussi migratori dalla periferia coloniale sono stati, infatti, dirompenti nella misura in cui hanno provocato cambiamenti irreversibili a livello culturale e sociale, tra i quali la revisione della struttura sociale delle comunità ospitanti e la messa in discussione del mito nazionale del paese di origine da parte dei migranti stessi:

Today [cosmopolitanism] is based in part on real social changes, not merely predictable concessions to dominant culture by writers interested in carving out a career, or in escaping the suffocating atmosphere of a domestic culture which foreign travel has made seem ‘backward’. At the heart of those changes were the great postwar immigrations to the metropolitan centres. (*Salman Rushdie & the Third World: Myths of the Nation* p. 50)

Da quei mondi in movimento emergono gli esponenti di quella che Brennan ha definito “cosmopolitan literary production”,<sup>147</sup> una letteratura postcoloniale che si impone all’attenzione di un pubblico planetario, rivoluzionando le forme narrative tradizionali e proponendosi, come abbiamo visto, quale dirompente *agency* di decostruzione storico-culturale.

Per stabilire la validità di questo contro-discorso letterario postcoloniale e cosmopolita, e rispondere conseguentemente all’interrogativo sulla funzione di questa letteratura, Ghosh prende in esame, nello specifico, il fenomeno della “Renaissance in Indian writing”, avviato da Salman Rushdie con la pubblicazione nel 1981 di *Midnight’s Children*, successivamente confermato da Arundhaty Roy con il *Booker Prize* del

---

<sup>146</sup> Ghosh, *When Borne Across. Literary Cosmopolitics in the Contemporary Indian Novel* cit., p. 17.

<sup>147</sup> Timothy Brennan, *Salman Rushdie & the Third World: Myths of the Nation*, Basingstoke, Hampshire, and London, The Macmillan Press, 1989, p. XII.

1997, per il suo *The God of Small Things*.<sup>148</sup> Ghosh opera, innanzi tutto, una distinzione tra gli scrittori indiani che scrivono in inglese, isolando nella *South Asian writing in English*<sup>149</sup> il profilo dell'intellettuale cosmopolitico:

The cosmopolitical writers [...] are commercial successes who quite reflexively manipulate the terms of their own popular circulation through linguistic praxes and the staging of epistemological *différance*. Such aesthetic choice speak to the political and ethical agendas that they share here with historians, filmmakers, philosophers ethnographers, and activists, among others, who aim at producing a minoritarian modernity. (*When Borne Across. Literary Cosmopolitics in the Contemporary Indian Novel* p. 184)

Lo scrittore cosmopolitico è quindi una figura che utilizza e manipola la lingua inglese per veicolare una consapevolezza della differenza culturale che lo caratterizza. È noncurante dell'effettiva comprensibilità generale del suo *vernacular English* e il suo materiale narrativo riflette un accentuato coinvolgimento storico, spesso rappresentato e proposto nei suoi aspetti più crudi. Al riguardo, Ghosh osserva appunto che: “South Asian cosmopolitical concerns with violence, history, and subalterneity compel the narratological innovations”<sup>150</sup> introdotte dalla scrittura cosmopolitica, che, oltre a interrogare effettivamente le entità geopolitiche del pianeta a livello narrativo, esita molto spesso anche a livello personale in “fundamental political and ethical commitments”<sup>151</sup> da parte degli autori stessi.

Ma l'elemento forse determinante nel connotare una produzione letteraria che si possa definire cosmopolitica è sicuramente da attribuirsi al senso di

---

<sup>148</sup> Nella sua analisi sulla *literary cosmopolitics*, Ghosh introduce Rushdie come “the father of the new Renaissance in Indian writing” e Roy come “the stimulant for the euphoria over the Renaissance in 1997, its glamorous pinnacle”. *Ibid.*, p. 5.

<sup>149</sup> Per la distinzione tra *Indian writing in English* and *South Asian writing in English*, cfr. *ibid.*, p. 3.

<sup>150</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 4.

reciprocità, che promuove simultaneamente “contingent acts aimed at producing a ‘minoritarian modernity’”.<sup>152</sup> Questo è il concetto che più sta a cuore a Ghosh, in quanto, come già più volte sottolineato, la funzione della postcolonialità, o di una letteratura che ora potremmo chiamare cosmopolitica, è in relazione diretta al suo sincero proposito di riesumare voci andate perdute o che sono nell’oggettiva impossibilità economico-sociale di farsi sentire.

Risulta così evidente che lo scrittore che produce *cosmopolitical fiction* è una figura che ha la capacità di convertire la sua produzione letteraria in *literary cosmopolitics*, ovvero una narrativa, i cui contenuti contribuiscono a plasmare nuove forme di solidarietà politico-globale, creando una modernità minoritaria performativa.<sup>153</sup> L’obiettivo è chiaramente quello di andare a integrare i silenzi della Storia, alimentando simultaneamente un contesto “whereby the past dissolves in the present, so that the future becomes (once again) an *open question*, instead of being specified by the fixity of the past”.<sup>154</sup>

Forse così si creeranno i presupposti storico-culturali che prefigurava nel passato un antenato del cosmopolitismo contemporaneo, vale a dire Ugo di San Vittore. Nella sua ormai più che famosa riflessione, riportata da Said a conclusione della sua argomentazione in *Culture and Imperialism*, il monaco stila, come è noto, il profilo del perfetto cosmopolita:

The man who finds his homeland sweet is still a tender beginner; he to whom every soil is as his native one is already strong; but he is perfect to whom the entire world is as a foreign land. The tender soul has fixed his love on one spot in the world; the strong man has extended his love to all places; the perfect man has extinguished his. (*Culture and Imperialism* p. 407)

---

<sup>152</sup> Ghosh, *When Borne Across. Literary Cosmopolitics in the Contemporary Indian Novel* cit., p. 21.

<sup>153</sup> Ci riferiamo alla distinzione che Bhabha fa tra “performative” e “pedagogical”. Cfr. Bhabha, *The Location of Culture* cit., p. 212.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 314.

Sembra paradossale pensare di estinguere i propri sentimenti per promuovere una condivisione globale di differenze. E tuttavia, è proprio estinguendo il proprio attaccamento verso i particolarismi che si possono acquisire gli strumenti culturali per intrattenere con l'alterità relazioni al di sopra della diversità. In un mondo in cui le differenti umanità potranno rapportarsi le une alle altre nel pieno rispetto reciproco, sarà più facile per tutti trovare la propria dimensione, seppure nella dislocazione.

Se ciò sia possibile non possiamo prevederlo, ma il cammino è stato indicato.

## Capitolo 2: Le ambivalenze dei confini coloniali nel subcontinente indiano. I processi alterizzanti nei rapporti tra Inghilterra e India

As the controversy surrounding Rushdie's novel<sup>155</sup> has come to signify, we cannot talk about England without invoking India, nor can we initiate a discourse on Indianness without coming to terms with its inscription within a discourse of colonial Englishness.

Simon Gikandi, *Maps of Englishness*

### 2.1. L'Inghilterra e il suo Altro indiano tra idealismo del centro e pragmatismo della periferia: *Babu classes* e fallimento del progetto imperialista

To speak a language is to take on a world, a culture.

Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*

Nella sua esauriente *Storia del Colonialismo*, Wolfgang Reinhard identifica nei processi di contaminazione profonda, che coinvolgono colonizzati e colonizzatori nella *contact zone* periferica, una delle principali cause dello smantellamento degli imperi coloniali, stabilendo così una relazione di causa-effetto tra costruzioni culturali e Storia. Trattando il caso specifico del subcontinente indiano, lo storico tedesco individua nella proclamazione d'Indipendenza dell'India britannica del 1947, non soltanto l'elemento propulsore di tutto il processo di decolonizzazione che ridefinirà massicciamente e gradualmente gli assetti geopolitici mondiali, quanto piuttosto l'esempio probante del fallimento dell'ideologia imperialista stessa. Simultaneamente fondate sul rigoroso, ancorchè ambiguo, principio di separazione identitaria e sulla pregiudiziale retorica della *mission civilisatrice*, le politiche coloniali inglesi contribuiscono, nel corso del diciannovesimo secolo, alla nascita del discorso nazionalista indiano, che culminerà nell'affrancamento del subcontinente dal giogo coloniale. Per Reinhard, infatti:

---

<sup>155</sup> Simon Gikandi si riferisce qui alla polemica che seguì la pubblicazione del romanzo di Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, nel 1988.

La decolonizzazione è [...] in rapporto dialettico con il colonialismo, in quanto è quest'ultimo ad aver posto le necessarie premesse della decolonizzazione, da[ndo] l'avvio al proprio superamento e alla propria eliminazione. Per premesse si intende la creazione in primo luogo di moderne *élites*, che di per sé sarebbero state disponibili a cooperare con la potenza coloniale ma che, essendo state frustrate nelle loro richieste, si sono trasformate in avversarie della potenza coloniale stessa; e in secondo luogo la creazione di una nuova unità politico-geografica, da cui potesse nascere una nuova nazione indipendente. (*Storia del Colonialismo* p. 310)

In base a questa interpretazione, la dissoluzione del *British Raj* non sancirebbe soltanto la fine di una fase “gloriosa” della Storia inglese, ma assumerebbe, allo stesso tempo, un'elevata valenza simbolica, il cui significato si estende ben al di là del riconoscimento ufficiale dei nuovi confini territoriali tracciati, delle nuove sovranità proclamate o della rinuncia ai privilegi strategico-commerciali conquistati nei secoli. La perdita del più importante laboratorio<sup>156</sup> di dominio politico-ideologico, quale è stata l'India britannica, all'interno del quale si consuma il passaggio identitario sostanziale per cui, nel corso delle loro frenetiche attività commerciali nel diciottesimo secolo “the British in India were evolving from traders to rulers”,<sup>157</sup> metterebbe tragicamente a nudo “the supreme paradox of British power”,<sup>158</sup> rimandando alla madrepatria l'ambivalente immagine di un conquistatore diviso tra illuminato idealismo al centro e perverso pragmatismo ai margini.<sup>159</sup> Oltre che riflettersi nello

---

<sup>156</sup> Christopher Pinney sostiene che il subcontinente indiano diventa molto presto uno spazio di rappresentazione dominato da parametri tassonomici volti alla razionalizzazione del caos e del disordine che, agli occhi degli occidentali, regnava in Asia, per cui “India became the testing ground of a Western science whose power lay in its ability to transform the wonder and dazzlement of travel accounts into the ordered, normalized and objective”. Christopher Pinney, «Colonial Anthropology in the Laboratory of Mankind», in A. Bayly (ed.) *The Raj: India and the British 1600-1947*, London, The National Portrait Gallery, 1990, p. 258.

<sup>157</sup> Jens-Ulrich Davids, «The Construction of Imperial Englishness: the Case of India», in Hans-Jürgen Diller, Stephan Kohl, Joachim Kornelius, Erwin Otto, Gerd Stratmann (eds.), *Englishness*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1992, p. 201.

<sup>158</sup> Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest*, New Delhi, Oxford University Press, 2004, p. 165.

<sup>159</sup> In *A Passage to India*, per esempio, Forster non manca di rimarcare l'atteggiamento incoerente e sprezzante degli amministratori del *British Raj* nei confronti dei loro subalterni indiani. Rispetto agli

specchio distorto del *myth of empire*, l'aporia insita nel *colonial discourse*, egregiamente sintetizzata da Ania Loomba nell'affermazione: "One of the most striking contradictions about colonialism is that it both needs to 'civilise' its 'others', and to fix them into perpetual 'otherness'",<sup>160</sup> imploderà ulteriormente, come si discuterà in seguito, nelle ripercussioni intrinseche ai processi di decolonizzazione e di formazione nazionale, innescando fenomeni di alterizzazione dalle conseguenze devastanti all'interno del subcontinente stesso. Questo perché il nazionalismo indiano si fonda su inconfutabili ambivalenze che, secondo Partha Chatterjee, "produced a discourse in which, even as it challenged the colonial claim to political domination, it also accepted the very intellectual premises of 'modernity' on which colonial domination was based".<sup>161</sup>

Se dunque è vero quanto sostiene Homi Bhabha: "Consequently, the colonial presence is always ambivalent, split between its appearance as original and authoritative and its articulation as repetition and difference",<sup>162</sup> allora anche le riarticolazioni storico-culturali nel contesto delle relazioni coloniali non possono essere analizzate quali fenomeni storici unidirezionali, ma valutate piuttosto quale particolare risultato dialettico derivante dalla reiterazione di trasfigurati rapporti, al di là e al di qua dei confini geografici e temporali.<sup>163</sup> Le complesse dinamiche che

---

ideali di democrazia e tolleranza, vantati dagli inglesi per arrogarsi il diritto a civilizzare il mondo, l'appunto che Mrs Moore rivolge al figlio Ronny, poco dopo essere sbarcata nel subcontinente, può essere letto come la denuncia letteraria di tale incongruenza: "You never used to judge people like this at home." "India isn't home," he retorted, rather rudely, but in order to silence her he had been using phrases and arguments that he had picked up from older officials, and he did not feel quite sure of himself." E.M. Forster, *A Passage to India*, Harmondsworth, Penguin Books, 1979, p. 54.

<sup>160</sup> Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, London, Routledge, 1998, p. 173.

<sup>161</sup> Citato in Leela Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, p. 118.

<sup>162</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 2007, p. 153.

<sup>163</sup> A differenza di Edward W. Said, che in *Orientalism* (1978) espone la tesi secondo cui l'Oriente risulterebbe essere una produzione culturale letteralmente inventata dall'Occidente, Loomba sottolinea, al contrario, la natura relazionale delle costruzioni identitarie nel rapporto di subordinazione coloniale, ragion per cui, dal suo punto di vista: "Construction should not thus be understood as a process which

regolano l'incontro/scontro tra colonizzato e colonizzatore rifletterebero, in sostanza, le ambiguità derivanti dalla sovrapposizione di modelli culturali antitetici e in tensione tra loro che, intaccando nel profondo le configurazioni storico-culturali pre-esistenti delle realtà inglobate e inglobanti, vanno a produrre nello spazio coloniale formazioni culturali del tutto nuove. Ne consegue che, la prospettiva dell'ambivalenza identitaria può offrire un contributo non trascurabile nel gettare nuova luce sulle opportunità interpretative della Storia attraverso le sue stesse contraddizioni, concorrendo così a smascherare quelle logiche che rimarrebbero altrimenti occultate nei contesti politico-ideologici da cui emanano.

La necessità effettiva di formare *élites* locali<sup>164</sup> disposte a collaborare con i vertici della EIC alla fine del diciottesimo secolo è, di per sé, storicamente giustificabile in quanto, all'indomani della fine della Guerra dei Sette Anni, la realtà coloniale indiana ha ormai assunto per la madrepatria proporzioni tali da assurgere a simbolo di una nuova fase della colonizzazione. Innanzi tutto, le consistenti acquisizioni territoriali dopo la definitiva sconfitta della Francia nel 1763 incensano l'Inghilterra quale maggiore potenza mondiale. Inoltre, a seguito della Rivoluzione Americana del 1776, la perdita delle colonie che si affacciano sull'Atlantico sposta sostanzialmente l'asse degli interessi strategico-commerciali inglesi verso Oriente. Il sudest asiatico, spiega Levine, viene a svolgere da questo momento in poi un ruolo centrale, determinando la politica coloniale dell'Inghilterra nel resto del globo:

---

totally excludes the responses and reactions of those who were being represented". Loomba, *Colonialism/Postcolonialism* cit., p. 110.

<sup>164</sup> A proposito delle *élites* locali, Levine sottolinea: "Much of urban India [...] possessed an active elite culture in the early nineteenth century with a lively literary and theatrical scene and a well-established musical and dance tradition. British interests lay with whether or not an English education would secure the long-term loyalty of this essential class of administrators. They were essential not only because, like all colonial ventures, success relied in part on a degree of collaboration and collusion, but also because there were insufficient numbers of Britons to keep the enterprise afloat". Philippa Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset*, Harlow, Pearson Education Limited, 2007, p. 69.



India was of growing importance among Britain's colonies even beyond its commercial capacity. [...] The loss of America was as much a psychological as an economic blow. [...] Success in India acted as counterbalance to Britain's inability to rein in the American revolt. India became more and more important not only for its products but increasingly as a symbol of Britain's overseas power after the loss of America. India would occupy British attention until the middle of the twentieth century, strongly influencing other colonial decisions and acting as a training ground for scores of colonial officials. (*The British Empire* p. 62)

La supremazia acquisita, unitamente alla lezione appresa dalla pesante perdita dei *white dominions* americani, viene così convertita dagli inglesi in un nuovo modello di esperienza coloniale che prevede, come attesta Reinhard, il dominio di pochi su masse numerose di popolazioni autoctone quale mezzo di realizzazione di politiche egemonico-imperialiste, a discapito del precedente modello prevalentemente focalizzato sugli scambi commerciali e sulla dislocazione permanente di coloni, tipico delle *settler colonies*:

Nacque allora soprattutto nell'India britannica il nuovo tipo di dominio coloniale, dove l'interesse primario non era rivolto al commercio o all'insediamento coloniale, bensì al dominio di pochi Europei, che spesso non risiedevano stabilmente nel paese, su masse di «indigeni». [...] Ora l'India britannica, come sua prima realizzazione su grande scala, divenne non solo il più importante possedimento europeo dopo la perdita dell'America, ma anche il modello di un nuovo genere di dominio coloniale europeo, che a ragione, tenuto conto del suo orientamento egemonico, può essere definito «imperialista». (*Storia del Colonialismo* p. 183)

Per ritornare a quella che fu, in Inghilterra oltre che in India, una dibattuta politica di formazione di moderne *élites* indigene conniventi con la cultura dei dominatori, che stando a quanto afferma Reinhard costituirebbe la prima premessa da ascrivere al fallimento della politica coloniale inglese, particolare attenzione meritano, dal nostro punto di vista, quei meccanismi ideologici che trasformano una reale esigenza storica in una delle

incongruità culturali più eloquenti prodottasi nell'ambito della Storia dell'Impero britannico. Imputabile non soltanto all'impossibilità di esercitare il controllo totale su ciò che avviene nella *contact zone*, ma anche e soprattutto a mirati interventi di *hybridization* che sfruttano, come vedremo, gli spazi obliqui della Storia, la contaminazione culturale nel subcontinente è un dato di fatto. Come specifica, per l'appunto, Loomba:

Even as imperial and racist ideologies insist on racial difference, they catalyse crossovers, partly because not all that takes place in the 'contact zones' can be monitored and controlled, but sometimes also as a result of deliberate colonial policy. (*Colonialism/Postcolonialism* p. 173)

Conseguentemente, se contestualizziamo le relazioni intrattenute dall'Inghilterra con l'India nel più ampio panorama del dibattito culturale e politico che si sviluppa in madrepatria a proposito della produzione di colte classi di indiani anglicizzati, emerge in maniera inequivocabile in quale misura, a partire dalla prima metà del diciannovesimo secolo, i destini di dominati e dominatori si intrecciano e si intersecano lungo le linee ironiche del divenire storico.

Ma andiamo con ordine.

Jan Morris fa notare come, ancora nel 1837, quando la giovanissima Vittoria sale al trono, l'Inghilterra non sembra essere contrassegnata dalla chiara consapevolezza dell'importanza strategica dei suoi possedimenti d'oltremare. La regina è, infatti, principalmente assorbita dalle trasformazioni che stanno investendo la società inglese del tempo, e dalle impellenti riforme che si rendono necessarie a una società che sta regolando i suoi conti con i forti cambiamenti determinati dalle rivoluzioni del secolo precedente:

All in all the British were not thinking in imperial terms. They were rich. They were victorious. They were admired. They were not yet short of markets for their industries. They were strategically invulnerable, and they were preoccupied with domestic issues.

When the queen was crowned, shortly before her nineteenth birthday, we may be sure she thought little of any possessions beyond the seas. (*Heaven's Command* p. 25)

Eppure, economicamente e culturalmente, l'Impero costituiva una realtà incontrovertibile, in larga misura se non altro, una faccenda lasciata all'intraprendenza di avventurieri, spesso senza scrupoli, il cui obiettivo era procurare vantaggi strategico-commerciali alla Corona, assicurandosi nel medesimo tempo ritorni economici e successi personali, conseguiti grazie a concessioni reali stipulate con *royal charter*. Confluendo in quel "fenomeno di lunga durata"<sup>165</sup> che Reinhard definisce "costellazioni",<sup>166</sup> le singole e spiccate personalità dei cosiddetti *empire builders* si trovano a svolgere un ruolo cruciale nelle politiche di colonizzazione, come risulta evidente anche dalle seguenti parole di Morris:

The ideas and initiatives of men in the field governed its growth as potently as did the policies of Governments or the theories of economists, and many a stroke of imperial history depended originally upon a quirk of individual character, or the mood of a moment. (*Heaven's Command* p. 175)

Quando John R. Seeley dichiara che il *British Empire* fu conquistato attraverso "a fit of absence of mind"<sup>167</sup> è probabilmente a quello spirito individualista non coordinato, se non in misura limitata dal centro, cui intende sicuramente fare riferimento il famoso storico inglese.

Fondata da un gruppo di commercianti londinesi nel 1600, la EIC è senza dubbio da considerarsi la materializzazione più concreta dell'individualismo del tempo, le cui imprese riescono ciononostante a convertire *on the spot* "an inchoate collection of territories acquired in bits and pieces [...] possessing no unity of purpose or sense of whole",<sup>168</sup> in

---

<sup>165</sup> Wolfgang Reinhard, *Storia del Colonialismo*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2002, p. 11.

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> Citato in Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 82.

<sup>168</sup> Jan Morris, *Heaven's Command*, London, Faber and Faber, 1998, p. 26.

una sistematica macchina di conquista e sfruttamento coloniale.<sup>169</sup> Sul finire del diciottesimo secolo, tuttavia, le controverse figure che ruotano intorno alle attività della Compagnia cominciano a destare seria preoccupazione negli ambienti governativi di Londra, creando una tensione che, secondo Levine, “would become an enduring hallmark of British imperialism”.<sup>170</sup>

È interessante notare che i primi importanti processi di alterizzazione ufficiale della cultura e delle popolazioni indiane hanno luogo, paradossalmente, proprio in connessione con le dirompenti interferenze governative nella vita della EIC, per colpire gli eccessi di amministratori dal comportamento opinabile e immorale. Le misure adottate vanno, di conseguenza, esaminate in relazione alla storica conflittualità che caratterizza i rapporti tra la rete di commercianti-avventurieri-amministratori che operano in loco nel subcontinente e il Governo di Londra. Un maggiore controllo si rende per l'appunto necessario per ovviare agli abusi di potere perpetrati dai famosi *nabobs*,<sup>171</sup> le cui azioni in India rappresentano, agli occhi degli inglesi in madrepatria, un degrado morale inaccettabile.<sup>172</sup> Simultaneamente, la loro crescente popolarità inizia a essere percepita negli ambienti governativi di Londra come una reale minaccia alla solidità del potere della Corona nel mondo, da non sottovalutare soprattutto dopo che nel continente americano la situazione

---

<sup>169</sup> Reinhard richiama l'attenzione sul fatto che “[...] la presenza di uno stuolo di avventurieri politici, sorta di «nuovi Conquistadores» (Parry), che seppero sfruttare la situazione in movimento per arricchirsi, fare carriera nell'esercito e promuovere l'espansione nazionale, non di rado in contraddizione con il più prudente atteggiamento dei dirigenti della propria compagnia, orientato verso guadagni a breve termine”, spiegherebbe, unitamente all'acerrima rivalità globale tra Francia e Inghilterra, l'enorme sviluppo dell'imperialismo inglese in Asia rispetto ad altre aree geografiche. Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 187.

<sup>170</sup> Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 67.

<sup>171</sup> Viswanathan definisce i *nabobs* come “wealthy Europeans whose huge fortunes were amassed in India”. Viswanathan, *Masks of Conquest* cit., p. 24.

<sup>172</sup> Cfr. al riguardo il racconto di Kipling dal titolo *The Man Who Would Be King* e l'omonimo film diretto da John Huston nel 1975.

era sfuggita totalmente di mano solo pochi decenni prima, a causa di coloni considerati arroganti e indomiti. In base alle indagini di Viswanathan, infatti:

British greed was a reality of the Company's presence in India that was too embarrassing for Parliament to ignore without appearing to endorse Company excesses. [...] Moreover, the English Parliament itself was becoming alarmed by the danger of having a commercial company constituting an independent political power in India. (*Masks of Conquest* pp. 24, 27)

Allo scopo di giustificare le difficoltà finanziarie e gli scandali che contraddistinguono l'amministrazione di cui è chiamato a rendere conto, Lord Cornwallis, governatore-generale<sup>173</sup> in India dal 1786 al 1793, introduce misure alterizzanti ai danni, sorprendentemente, delle popolazioni autoctone. Subentrato alla cosiddetta *Orientalist phase* incarnata dal precedente governo di Warren Hastings,<sup>174</sup> la cui "administration was distinguished by a tolerance for the native customs and by a cultural empathy unusual for its time",<sup>175</sup> Cornwallis adduce alla filosofia orientalista la principale responsabilità del declino morale degli amministratori inglesi, che avrebbero a suo parere trasculturato pericolosi atteggiamenti dal nefasto esempio del dispotismo orientale. Nel 1791 viene varato il *Native Exclusion Act* con l'obiettivo di scongiurare il pericolo di contaminazione dei principi morali occidentali e, così facendo, salvaguardare l'integrità identitaria dei dominatori.<sup>176</sup> Cornwallis decide conseguentemente di estromettere la popolazione indigena dalle comunque

---

<sup>173</sup> La figura del *governor-general* viene istituita nel 1773 dal *Regulating Act* voluto dall'allora Primo Ministro Lord North con l'intento di ricondurre le attività sempre più compromettenti della Compagnia sotto l'egida del Governo di Londra.

<sup>174</sup> Warren Hastings fu il primo *governor-general* in India dal 1774 al 1785, nominato a seguito del *Regulating Act* di Lord North del 1773.

<sup>175</sup> Viswanathan, *Masks of Conquest* cit., p. 28.

<sup>176</sup> Il *Native Exclusion Act* "debarred Indians from higher administrative posts, relying in part on the reasoning that this was a subject race prone to mendacity and exaggeration". Priyamvada Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 19.

limitate forme di collaborazione con l'amministrazione britannica accampando, fa notare Viswanathan, motivazioni culturali:

Convinced that contact with natives was the root cause of declining European morals, he resolved to exclude all Indians from appointment to responsible posts, hoping by this means to restore the Englishman to his pristine self and rid him once and for all of decadent influences. (*Masks of Conquest* p. 31)

Sarebbe ingenuo presupporre in Hastings un genuino riconoscimento della cultura indiana e un sincero rispetto per la diversità, come evidenziano peraltro gli scritti in nostro possesso.<sup>177</sup> Ciononostante rimane il fatto che la cosiddetta fase anglicista di Cornwallis comprometterà gravemente gli equilibri delle relazioni coloniali,<sup>178</sup> contribuendo a tracciare, come mai prima in India, confini identitari netti e irreversibili, che avrebbero determinato atteggiamenti discriminanti fino a quel momento sconosciuti nel subcontinente, in quanto “la generazione di antica data di dominatori inglesi fino a Warren Hastings conosceva e apprezzava la cultura indiana”,<sup>179</sup> mentre ora il nuovo governatore “turned to English principles of government and jurisprudence [...] determined to run a government that would remain free of corrupting influences from the native society”.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Viswanathan osserva, infatti, quanto accentuata sia la consapevolezza espressa in questi scritti riguardo i vantaggi legati alla relazione dialettica che intercorre tra conoscenza e potere. Hastings ne fa esplicita menzione in una lettera datata 1784, dove afferma che “every accumulation of knowledge, and especially such as is obtained by social communication with people over whom we exercise a dominion founded on the right of conquest, is useful to the state: it is the gain of humanity”. Citato in Viswanathan, *Masks of Conquest* cit., p. 28.

<sup>178</sup> Ricordiamo, a questo proposito, che Lord Cornwallis è anche l'ideatore del *Permanent Settlement*, attraverso il quale vengono alterati gli equilibri socio-economici legati alla produzione agricola, creando la figura del latifondista. Nel 1793, infatti, i famosi *zamindari* sono convertiti in “a new landowning class of local wealthy Indians who had functioned previously as tax collectors”. Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 66. È importante sottolineare che la sostituzione di un modello di proprietà terriera, basato sulla suddivisione, più o meno equa, dei diritti di sfruttamento agricolo tra coloro che attivamente partecipano alla coltivazione della terra, con un modello di proprietà a latifondo, penalizza e impoverisce notevolmente i contadini e i braccianti agricoli, costretti a pagare, secondo la nuova legislazione, ingenti tasse ai latifondisti a prescindere dal buon esito dei raccolti.

<sup>179</sup> Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit, p. 192.

<sup>180</sup> Viswanathan, *Masks of Conquest* cit., p. 31.

I processi alterizzanti avviati all'interno del sistema Cornwallis si tradurranno nel tempo in "one of the most durable legends of British rule: that the Indian mind was best suited to minor pursuits of trade, but not to government or administration",<sup>181</sup> e possono essere considerati alla base dell'irrigidimento, nonché della successiva cristallizzazione, dei parametri identitari, che ridisegneranno i rapporti tra i dominatori inglesi e i loro subordinati indiani.<sup>182</sup> Gli stereotipi che affolleranno, per esempio, le storie ambientate in India nel secolo successivo possono essere, forse, interpretati come vero e proprio lascito della filosofia politica di Cornwallis. Nel suo studio sulla letteratura dell'imperialismo, Allen J. Greenberger constata, infatti, che l'immagine più ricorrente fornita dagli scrittori inglesi del tempo è quella che ritrae gli indiani come bambini incapaci di governarsi, e quindi bisognosi di guida e protezione:

The foremost character trait of the Indian people is that they are like little children. [...] The image of the Indian as a child fitted in very nicely with the British image of himself as a strong all-knowing leader [...], and gave an excuse for the fact, that the British could govern them as fathers. (*The British Image of India* pp. 42-44)

È in questo contesto che vengono approntate le misure contenute nel *Charter Act* del 1813, con tutta probabilità l'incarnazione storica dalle conseguenze più sensazionali della politica di esautorazione della EIC da parte del Parlamento inglese, che a seguito delle forti e ripetute pressioni dei sostenitori della politica del *laisser-faire*, riduce drasticamente il monopolio della Compagnia in Asia, limitandolo al solo commercio di oppio con la Cina.<sup>183</sup> Inoltre, da tempo incalzato dalle pressanti richieste

---

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> Lo storico Percival Spear sostiene la tesi che con Lord Cornwallis si sviluppa "that contempt for things and persons Indian [...] and which produced the views of a Mill or a Macaulay". Citato in Viswanathan, *Masks of Conquest* cit., p. 31.

<sup>183</sup> Il monopolio della EIC sarà definitivamente abolito con la vittoria dei *free traders* nel corso della successiva approvazione del *Charter Act* nel 1833, quando il trionfo del liberismo economico comporterà l'inevitabile tramonto del sistema mercantile che aveva regolato le attività commerciali all'interno delle colonie fino a tutto il diciottesimo secolo.

dei missionari cristiani che avevano tentato, senza successo, di ottenere la spedizione di insegnanti e religiosi nel subcontinente nel 1793, il Parlamento abbandona la sua tradizionale politica laica di non intervento, autorizzando le attività di proselitismo storicamente considerate perniciose e controproducenti tra le popolazioni indù e musulmane:

Although chaplains had hitherto been appointed by the East India Company to serve the needs of the European population residing in India, the English Parliament had consistently refused to modify the Company charter to allow missionary work in India. The main reason for government resistance was an apprehension that the inhabitants would feel threatened and eventually cause trouble for England's commercial ventures. (*Masks of Conquest* p. 36)

Ora, al contrario, le iniziative dei convinti rappresentanti del gruppo conosciuto come *Clapham Evangelicals* iniziano a irradiare dal centro metropolitano “by Government order [...] and godly apostles swarmed through the Indian possessions”<sup>184</sup> in grandi numeri, armati di precetti cristiani di verità, per contrastare il declino morale nell'India britannica e incrinare nei nativi l'impianto di credenze e superstizioni ritenute responsabili degli orrori, del degrado e dell'ignoranza in cui le popolazioni locali sono, a loro parere, tenute schiave.

Secondo gli esponenti più prominenti del movimento evangelico, le terre assoggettate non sono interessanti esclusivamente nella misura in cui possono essere economicamente sfruttabili, ma considerate spazio disponibile<sup>185</sup> per l'impianto fruttifero della verità cristiana, contrariamente a quanto temuto dal Parlamento e dalla EIC. Agire di concerto diventa, per esempio, a parere di Charles Grant, indispensabile:

Not merely that we might draw an annual profit from them, but that we might diffuse among their inhabitants, long sunk in darkness, vice and misery, the light and benign

---

<sup>184</sup> Morris, *Heaven's Command* cit., p. 75.

<sup>185</sup> Sul concetto di *terra nullius* e *disponibilità*, cfr. Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 50 e Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* cit., p. 52.



influence of the truth, the blessings of well-regulated society, the improvements and comforts of active industry. (Citato in *Heaven's Command* p. 74)

Anche la fermezza che trapela dalle parole di William Wilberforce non lascia alcun dubbio sulla convinzione della necessità di un inequivocabile progetto di assimilazione culturale, che fa della religione cristiana il perno attorno al quale si scommette sul progresso sociale e civile delle popolazioni indigene:

Let us endeavour to strike our roots into their soil, by the gradual introduction and establishment of our own principles and opinions; of our laws, institutions and manners; above all, as the source of every other improvement, of our religion, and consequently of our morals. (Citato in *Heaven's Command* p. 74)

Sono appunto da ascrivere all'entusiasmo universalista della missione redentoria evangelista le agguerrite campagne a favore della soppressione di pratiche efferate, quali infanticidi e sacrifici umani, per l'abolizione del rito della *suttee*, cioè il rituale legato al sacrificio delle vedove sulla pira del marito,<sup>186</sup> nonché la vera e propria *Thug-hunt* di Sleeman, per eradicare il culto degli strangolatori o *Thuggism*. Non pochi indiani si uniscono ai movimenti riformatori allo scopo di estirpare nel subcontinente le radici profonde della superstizione, tra i quali citiamo due tra i più illustri esponenti di ciò che all'epoca va sotto il nome di *Brahmo Samaj*: Rammohun Roy<sup>187</sup> e Keshub Chunder Sen.

---

<sup>186</sup> Sul fenomeno sociale della *sati*, cfr. Prahlad Singh Shekhawat, «*Sati in Rajasthan*», in Pramila Dandvate, Ranjana Kumari, Jamila Verghese (eds.), *Widows Abandoned and Destitute Women in India*, New Delhi, Radiant Publishers, 1989, pp. 39-48; per un "relativamente" recente caso di *sati*, cfr. Indu Prakash Singh, Renuka Singh, «*Sati: its Patri-Politics*», in *ibid.*, pp. 54-62.

<sup>187</sup> Ricordiamo che Roy è la figura più prominente di un gruppo di cittadini indiani desiderosi "to be informed of everything that the English gentlemen learnt", su esplicita richiesta dei quali viene fondato nel 1816 il famoso Hindu College a Calcutta. Cfr. Viswanathan, *Masks of Conquest* cit., p. 43. Secondo Jasodhara Bagchi, è in questo laboratorio intellettuale, da lei definito "the Oxford of the East", che viene a compiersi quella sintesi culturale, alla base della formazione di una "new urban elite" conosciuta come "bhadralok" o "respectable people", le cui aspettative e prospettive confluiranno nel movimento che va sotto il nome di "the Bengal Renaissance". Cfr. Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration* cit., p. 17.

Risulta evidente da quanto affermato, che la tradizionale politica secolare della EIC, per cui “in keeping with the government policy of religious neutrality, the Bible was proscribed and scriptural teaching forbidden”,<sup>188</sup> è pregiudicata nella sostanza dallo zelo riformista dei missionari cristiani. Al fine di minimizzare le ripercussioni negative derivanti dalle attività di proselitismo, il Parlamento si vede costretto a ricorrere ulteriormente al *Charter Act* del 1813, deliberando a favore dell’introduzione dello studio della letteratura inglese nel *curriculum* del subcontinente.<sup>189</sup> Per quanto destinate alle popolazioni locali, le politiche educative adottate si propongono, in realtà, quale intervento di mediazione strategica tra saperi e poteri, avendo il precipuo obiettivo della risoluzione di una conflittualità interna attraverso le ambiguità di una disciplina che, come sottolinea Viswanathan:

[...] with a double stance toward knowledge and belief, empiricism and intuition, reason and faith, suppressing at once its affiliation with Christianity on one side and with modern science on the other, was believed to be ideally suited to mediating the conflict of British interests. (*Masks of Conquest* p. 38)

La perdita di autonomia della Compagnia nel 1813 dà così l’avvio alla sua lunga e progressiva trasformazione in vero e proprio “department of state”,<sup>190</sup> che inaugura contestualmente una fase caratterizzata dalla tracotante superiorità degli amministratori di nuova generazione. Sempre più di matrice governativa, ora i dirigenti palesano un dichiarato desiderio di riformare le popolazioni assoggettate, a differenza della tradizionale politica di non-ingerenza verso la cultura locale perseguita dai loro predecessori. Al riguardo Morris specifica, infatti, che:

---

<sup>188</sup> Viswanathan, *Masks of Conquest* cit., p. 36.

<sup>189</sup> Vale la pena di notare che in Inghilterra lo studio della letteratura inglese viene introdotto solo a partire dal 1871.

<sup>190</sup> Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 71.

The gentlemen of the East India Company had not originally intended to govern India, but merely to make money there. [...] They did not wish to change the sub-continent – it would have seemed a preposterous ambition. They treated the native princes with respect and occasional affection, tolerated the religions of the country (they actually administered several thousand Hindu temples), and did their plundering, fighting and trading in a spirit of uncensorious give-and-take. (*Heaven's Command* pp. 72-73)

Per utilizzare, insomma, un'espressione di Betts: "Empire was a precarious balance of fact and intention".<sup>191</sup> E così le misure sottoposte al vaglio del Parlamento vengono a insinuarsi nella permeabilità dello spazio coloniale, sfruttando le ambivalenze implicitamente offerte dalla conversione di una necessità interna in una responsabilità dovuta ai propri subalterni. Come non manca di riscontrare ironicamente Viswanathan, una preoccupazione morale viene fondamentalemente tramutata in mera azione politico-ideologica di dominio coloniale *tout court*:

Thus in the course of the argument the question of how England can serve the people of India blends indistinguishably with the question of how power can best be consolidated. [...] Duty toward the people is seen less as a motive for involving the government than as the end point of a process of consolidation of territorial control. [...] However much parliamentary discussions of the British presence in India may have been couched in moral terms, there was no obscuring the real issue, which remained political, not moral. (*Masks of Conquest* p. 26)

La 13<sup>th</sup> Resolution del *Charter Act* del 1813<sup>192</sup> può quindi essere, a giusto titolo, considerata la stesura preliminare di un progetto politico-ideologico, da cui inizia a prendere consistenza un'identità culturale, in relazione alla quale, la ridefinizione delle culture extraeuropee subirà uno spostamento assiologico sostanziale verso l'inferiorità, che avrebbe commutato le avventure di *imperial trade* nelle lontane contrade asiatiche in un'impresa

---

<sup>191</sup> Raymond F. Betts, *Decolonization*, New York and London, Routledge, 2007, p. 4.

<sup>192</sup> Per un'approfondita analisi delle ripercussioni ideologico-culturali del *Charter Act* del 1813 e per una più dettagliata indagine sul dibattito tra *Orientalists* e *Anglicists*, si rimanda a Viswanathan, *Masks of Conquest* cit.

ideologica di magnitudo globale. Tali sarebbero, infatti, divenute le attività imperiali inglesi nel corso del diciannovesimo secolo, di cui la pluricitata *Minute on Education* di Lord Macaulay del 1835 è la proclamazione ufficiale.

Espressione di precise politiche coloniali di *mental miscegenation*,<sup>193</sup> il progetto di assimilazione culturale rivolto alla formazione di *élites* indiane anglicizzate improntato da Macaulay, e convertito nello stesso anno nell'*English Education Act* dall'Amministrazione Bentinck, è piuttosto da ritenersi un grande progetto di sintesi politico-culturale dei processi ideologico-filosofici in atto nell'Inghilterra del tempo.<sup>194</sup> Le posizioni solo apparentemente divergenti tra Evangelisti, Utilitaristi, sostenitori del secolarismo, nonché le antitetiche vedute di Orientalisti e Anglicisti, in realtà, si mescolano e si sovrappongono, e sarebbero più propriamente da considerarsi, a parere di Viswanathan:

[...] not as polar opposites but as points along a continuum of attitudes toward the manner and form of native governance, the necessity and justification for which remained by and large an issue of remarkably little disagreement. (*Masks of Conquest* p. 30)

L'indiscutibile superiorità culturale occidentale viene, senza mezzi termini, conclamata nella Minuta: “the superiority of the Europeans becomes absolutely immeasurable” attraverso un giudizio assiologico sulla propria cultura: “a single shelf of a good European library [is] worth the whole native literature of India and Arabia”, utilizzando quale argomentazione la filosofia utilitarista<sup>195</sup> del tempo per discriminare, da un punto di vista

---

<sup>193</sup> Sul concetto di *mental miscegenation*, cfr. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York, Verso, 1991.

<sup>194</sup> Per un approfondimento del contesto storico-culturale in cui Macaulay concepisce la sua Minuta, cfr. Balachandra Rajan, *Under Western Eyes: India from Milton to Macaulay*, Durham, Duke University Press, 1999, cap. 9, «Macaulay: the Moment and the Minute», pp. 174-197.

<sup>195</sup> Per l'influenza dell'utilitarismo in India, cfr. Antonio Cobalti, «La vittoria degli “anglicisti”», in *L'istruzione in India*, Università degli Studi di Trento, Quaderno 52, 2010, pp. 30-33.

totalmente parziale, fra ciò che è reputato utile e ciò che non lo è: “English is better worth knowing than Sanscrit or Arabic”.<sup>196</sup>

Viswanathan osserva che la celebrazione congiunta e autoreferenziale di superiorità identitaria da parte del colonizzatore proietta un’idea sul sé talmente idealizzata, da impedire al regime di percepire le prosaiche contraddizioni che contraddistinguono i fatti nei territori amministrati, come stridenti e antitetici alle nobili e altisonanti dichiarazioni espresse nella *civilizing mission* stessa:

The affirmation of an ideal self and an ideal political state through a specific national literature – English literature – is in essence an affirmation of English identity. But that identity is equally split along the lines of actual and ideal selves, and the Englishman actually participating in the cruder realities of conquest, commercial aggrandizement, and disciplinary management of natives blends into the rarefied, more exalted image as the Englishman as producer of the *knowledge* that empowers him to conquer, appropriate, and manage in the first place. (*Masks of Conquest* p. 20)

Questa cecità verso se stessi offusca altrettanto chiaramente le conseguenze logiche inscritte negli strategici obiettivi della Minuta. Nello stabilire un rapporto indissolubile tra l’identità del dominatore inglese e la dialettica esistente tra potere e sapere che lo legittima a soggiogare, la finalità del progetto di Macaulay è, infatti, convalidata da un’operazione in cui causa ed effetto coincidono necessariamente:

We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern, – a class of persons Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect. To that class we may leave it to refine the vernacular dialects of the country, to enrich those dialects with terms of science borrowed from the Western nomenclature, and to render them by degrees fit vehicles for conveying knowledge to the great mass of the population.

---

<sup>196</sup> La Minuta di Lord Macaulay del 1835 è reperibile e consultabile in rete.

Allo stesso tempo, il patto educativo di lungo termine tra l'Amministrazione britannica e la propria alterità è inficiato dall'assenza di consapevolezza da parte degli inglesi delle dichiarate ambiguità relativamente all'identità Babu esplicitate nel testo: il trasferimento di conoscenza alle *élites* urbane indiane proposta da Macaulay è, in ultima analisi e, a tutti gli effetti, un atto di *empowerment* di queste stesse classi, plasmate per volontà dei colonizzatori lungo confini identitari familiari, di cui l'attento lettore dell'articolo 34 della Minuta può facilmente rendersi conto, ma a cui l'ignaro (o convinto) Macaulay non pare attribuire grande importanza. Macaulay insomma non fa che avviare il subcontinente alla presa di coscienza delle proprie potenzialità identitarie.

La formazione di una classe di colti Babu, che l'introduzione dello studio della letteratura e l'utilizzo dell'inglese come lingua veicolare contribuiscono a occidentalizzare (anche "su richiesta degli stessi Indiani"),<sup>197</sup> si fonda conseguentemente su di un'ambivalenza non preventivata da Macaulay, alla quale non corrisponde, come è prevedibile, un adeguato riconoscimento da parte del *Raj*. Non riuscendo, perciò, a integrare in modo soddisfacente i fruitori dei programmi educativi nel tessuto socio-economico e politico dell'Impero, gli inglesi si ritrovano, come spiega Viswanathan, a dover far fronte allo scontento di una *élite*

---

<sup>197</sup> Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 197. Per un aggiornamento sullo studio della letteratura e della lingua inglese nel Subcontinente di oggi, cfr. l'interessantissima analisi di Harish Trivedi, il quale osserva: "But now there is an explosion in the number of the Es, those who have been educated right through school through the medium of English, and this explosion is perhaps the most remarkable cultural phenomenon of our times in our country. If there is today a young parent anywhere in India who, irrespective of his own education or lack of it or his situation in life, does not wish for his child, especially if a son, to be educated in an English medium school, let him stand up and be counted. In our day, the so called 'English medium' has become the imperative Indian message". Harish Trivedi, *Colonial Transactions. English Literature and India*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1995, cap. 10, «*Panchadhatu: Teaching English Literature in the Indian Literay Context*», pp. 203-204.

consapevole dei propri saperi, ma incapace di convertirli in corrispondenti poteri:<sup>198</sup>

The tension between the upward mobility promised by modern studies and the limited opportunities open to the colonized for advancement exposed the fundamental paradox of British imperialism: economic exploitation required the sanction of higher motives, but once colonial intervention took on a moral justification – that is, the improvement of a benighted people the pressure to sustain the expectations of the people – by an equalization of educational opportunities created new internal stresses. (*Masks of Conquest* p. 164)

Il risultato che Macaulay si propone di raggiungere, vale a dire la creazione di “soggetti” culturalmente uguali agli inglesi, nella loro diversità etnico-culturale,<sup>199</sup> è invalidato dal rigido etnocentrismo degli inglesi, per cui, contrariamente a quanto auspicato, viene prodotta ulteriore *dislocation* e deculturazione:<sup>200</sup> le ambivalenze di cui lo stesso progetto

---

<sup>198</sup> Ci si può giustamente chiedere quanto le nascenti teorie razziali abbiano contribuito a discriminare le nuove élites che Macaulay si proponeva di creare. Al riguardo, Reinhard osserva che: “Se è vero che il disprezzo per tutto ciò che era indiano fin verso il 1850 era diventato pressoché un’istituzione, il fatto che agli Indiani si concedesse, perlomeno in via teorica, la possibilità di un più elevato sviluppo culturale dimostra che l’etnocentrismo britannico non aveva allora un carattere razzista”. Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 194.

<sup>199</sup> Ci preme sottolineare che la famosa, o “infamous” Minute, come la definisce Levine, è in questa sede presa a rappresentare il momento di più intensa convergenza delle numerose politiche assimilazioniste inglesi ufficiali attuate nel corso della prima e della seconda metà dell’Ottocento, ma che processi di ibridazione indotta o naturale erano in essere anche anteriormente al 1835. Come sostiene, infatti, Gopal: “By 1835, even before Macaulay’s ‘Minute’ had formalized English education in British India, a vocal and articulate bilingual intelligentsia had created a public sphere for itself in Bengal, one where it debated and disagreed but also cohered as a social group. Its members owned newspapers, journals, and presses and this was one crucible of ideas where an emergent nationalism articulated itself”. Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration* cit., p. 19.

<sup>200</sup> Si confronti, per esempio, nel romanzo *Coolie* (1936) di M.R. Anand, come il personaggio di Babu Nathoo Ram sia descritto in termini di non appartenenza. Per la sua posizione di riguardo all’Imperial Bank, il Babu è fonte di ammirazione per il piccolo servo Munoo, che non riesce a trattenersi dal posare e ri-posare il suo sguardo su ciò che, per il ragazzo, diviene autentico oggetto di desiderio: “Munoo had been studying the black boots on the Babu’s feet [...] and he was wondering [...] when he would be able to possess such a pair” (p. 10). L’aura di affascinante e costosa eleganza dell’impiegato indiano, sulla cui descrizione lo scrittore insiste particolarmente nelle pagine introduttive, emana direttamente dalla capacità di Babu Nathoo Ram di parlare “the angrezi speech” (p. 9). Se, da un lato, questa competenza lo distingue dagli indiani non occidentalizzati, d’altro canto, essa è tuttavia ridimensionata nel corso della storia dalla diffidenza mostratagli dal suo superiore inglese, che Nathoo Ram invita un giorno per il thé pomeridiano con l’intento di chiedergli una raccomandazione. Nel rifiuto di Mr England ad assaggiare i cibi accuratamente preparati per lui, in quanto “the perfume of the rasgulas and gulab jamans as well as the sight of them made Mr England positively sick” (p. 43), Anand esprime tutto il disprezzo per questa

assimilazionista<sup>201</sup> è portatore creano, da un lato, “an uprooted elite who were at once apostates to their own national tradition and imperfect imitators of the West”,<sup>202</sup> dall’altro, formazioni identitarie che cominciano a percepirsi come sempre più omogenee e compatte tra loro in contrapposizione ai dominatori inglesi,<sup>203</sup> i quali diventano, soprattutto dopo la brutale repressione del Mutiny del 1857, un’alterità da contrastare, “an alien force hostile to the essence, values and idioms of Indian civilization itself”.<sup>204</sup>

Ed è precisamente nello spazio ideologico di questa contraddizione che scaturiranno in seguito i fenomeni di resistenza e insubordinazione, di cui la dichiarazione di Indipendenza del 1947 è la denuncia spietata.

---

classe di Babus rappresentata, allo stesso tempo, come eccessivamente ossequiosa nei confronti degli inglesi e rozzamente sprezzante nei confronti dei loro subalterni indiani.

<sup>201</sup> La figura dell’assimilazionismo, trattata nel capitolo precedente a proposito dell’analisi proposta da Tzvetan Todorov sull’atteggiamento di Colombo verso gli indiani d’America, è approfondita con dovizia di dettagli nel suo testo *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, trad. it. Aldo Serafini, *La conquista dell’America. Il problema dell’«altro»*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1992, p. 51.

<sup>202</sup> Viswanathan, *Masks of Conquest* cit., p. 159.

<sup>203</sup> A proposito dei movimenti di resistenza organizzati dalle popolazioni colonizzate contro il dominatore europeo, anche Said enfatizza il carattere ambivalente delle *élites* promotrici dell’ideologia nazionalista, ricordando che “when it got people out on the streets to march against the white master, nationalism was often led by lawyers, doctors, and writers who were partly formed and to some degree produced by the colonial power”. Edward Said, *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1993, p. 269.

<sup>204</sup> William Walsh, *Indian Literature in English*, London, Longman Group UK Limited, 1990, p. 21.



## 2.2 La costruzione di un'unità politico-geografica in India: le ambivalenze intrinseche al processo di formazione nazionale e di decolonizzazione

Molti anni fa abbiamo preso un appuntamento col destino. Ora è giunto il tempo di onorare gli impegni presi. Allo scoccare della mezzanotte, mentre il mondo dorme, l'India si sveglierà alla vita e alla libertà. E' un momento di quelli che raramente si presentano nella Storia, quando si lascia il vecchio per il nuovo, quando un'epoca finisce, quando l'anima di una nazione, a lungo oppressa, trova finalmente sfogo. Ed è proprio in questo momento solenne che ci impegnamo dunque a dedicarci al servizio dell'India e del suo popolo e a quello ancora più ampio dell'umanità.

Discorso di Jawaharlal Nehru all'Assemblea Costituente la notte tra il 14 e il 15 Agosto 1947<sup>205</sup>

Nel presente paragrafo, procederemo alla ricostruzione storica di quegli eventi che, attraverso la visione unificatrice delle politiche espansionistiche operate nel subcontinente, dapprima dalla EIC, in seguito dal governo centrale di Londra, preludono alla conversione delle differenti realtà morfo-culturali dello spazio indiano nella frontiera politico-geografica apparentemente coesa di pertinenza del *Raj*. Come sottolineato precedentemente, la creazione di un'unità amministrativo-territoriale da parte del colonizzatore inglese costituisce il secondo presupposto che Reinhard ascrive alla decolonizzazione, in quanto essa si trova a collidere, nella seconda metà del diciannovesimo secolo, con le ambizioni particolariste prodotte dalle ambivalenze identitarie, di cui sono oggetto-soggetto i colti Babu occidentalizzati. Questi ultimi iniziano, infatti, a percepirsi come legittima formazione culturale, non soltanto imprescindibile da, ma dialetticamente corrispondente a, un progetto di rivendicazione spazial-territoriale, concepito quale corollario della paradossale incongruenza derivante dall'applicazione dell'*Arnoldian curriculum* al contesto indiano. Questo perché secondo Viswanathan:

Indians receiving Western education were reading texts that taught them to be independent thinkers and leaders, but they had neither the independence nor the opportunity to lead. (*Masks of Conquest* p. 56)

---

<sup>205</sup> Il video originale del discorso di Nerhu, «Tryst with Destiny», è reperibile in rete.

Le politiche di modernizzazione fortemente volute dall'Amministrazione inglese cominciano a non rappresentare più, per le *élites* indiane più vicine ai dominatori, un modello di integrazione a cui aspirare. Il frustrante riconoscimento dell'inevitabile impossibilità di far coincidere intenzioni e obiettivi catalizza, al contrario, sentimenti di resistenza verso la presenza straniera, ora avvertita come elemento di profondo risentimento, antitetica ai loro interessi e al loro prestigio. Per di più, le crescenti discriminazioni che le filosofie razziali del tempo contribuiscono a instillare nell'immaginario collettivo occidentale, quando “during the middle years of the nineteenth century, ‘race’ like ‘civilization’ became one of the great catchwords of those Victorians who concerned themselves with events *outside* Britain”,<sup>206</sup> rappresentano per queste classi un'ulteriore minaccia alla loro integrità identitaria individuale e collettiva.

Le proteste e gli assedi scoppiati in India nel 1857, meglio conosciuti come *Indian Mutiny*, sono valutabili sullo sfondo di tali sviluppi, in quanto costituirebbero, a parere di non pochi esperti, l'espressione del “burgeoning gulf between British authority and Indian subject”.<sup>207</sup> Reinhard precisa, infatti, che:

Il *Mutiny* non fu assolutamente, come qualche volta si sente dire, la prima guerra di indipendenza dell'India, bensì l'ultima impennata dell'antica India, che sentiva minacciata la propria identità e le cui *élites* vedevano messo in discussione il proprio ruolo. (*Storia del Colonialismo* p. 196)

---

<sup>206</sup> Antoinette Burton, *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in late Victorian Britain*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998, p. 28.

<sup>207</sup> Levine, *The British Empire* cit., p. 77. Tutto ciò sarebbe ulteriormente confermato dall'interdizione dello spazio letterario del subcontinente da parte degli inglesi. Nel suo studio sulla letteratura della Ribellione del 1857, R. Veena osserva che non soltanto la maggior parte delle opere sull'argomento è prodotta da britannici, ma che la produzione da parte di scrittori locali è censurata dalle autorità, in quanto considerata possibile veicolo di punti di vista sovversivi: “Shailendra Dhari Singh's extensive study of the fiction on the Indian Mutiny includes some fifty novels on the subject, most of which were written prior to Indian Independence and none of which were authored by Indians. On the other hand, the National Archives, Delhi, have a handful of novels written by Indians in vernacular languages, before Independence, all of which are listed under the Proscribed Publications”. R. Veena, «The Literature on the Events of 1857: A Post-Colonial Reading», in Surya Nath Pandey (Ed.), *Writing in a Post-Colonial Space*, New Delhi, Atlantic Publishers & Distributors, 1999, p. 1.

Forse non è troppo azzardato, dopo tutto, ricondurre all'odio e al risentimento culturale generati dalle violenze perpetrate su entrambi i fronti le origini di un antagonismo che, da questo momento in poi, caratterizzerà i rapporti fra dominati e dominatori, e che, in ultima analisi, porterà all'Indipendenza del 1947, quale risposta alle forme sempre più coercitive e alterizzanti imposte per far rispettare la *pax britannica* nel subcontinente. È dunque, ancora una volta, a partire dall'ottica delle ambivalenze culturali<sup>208</sup> che proponiamo di analizzare gli eventi della Ribellione del 1857, con tutta probabilità, il primo importante momento di presa di coscienza delle classi occidentalizzate di un'opportunità di affermazione identitaria in relazione allo spazio del *Raj*. L'entità territoriale amministrata dagli inglesi diventerà, infatti, la posta in gioco, nonché il teatro delle azioni di riscatto storico-nazionale, delle nuove classi urbane che riarticoleranno nel poderoso movimento indipendentista indiano di fine Ottocento le discriminazioni e le esclusioni da loro subite nella zona frontaliera.

Proiettando, tuttavia, un'omogeneità identitaria immaginata come uniforme entro i confini di un'India costruita geograficamente e politicamente dal colonizzatore, i movimenti nazionalisti forzano una visione nazionale che non corrisponde alla complessità storica e alla varietà culturale del subcontinente. L'immagine di una nazione unita contro il dominatore straniero sarà infatti foriera, come vedremo in seguito, di ulteriori e rinnovate ambivalenze. Federica Zullo sostiene per l'appunto che:

---

<sup>208</sup> Per Reinhard, il *Mutiny* è in gran parte riconducibile alla violazione di tabù culturali provocata dall'introduzione, in campo militare, di pratiche ritenute inaccettabili da alcune componenti dell'esercito. Lo storico tedesco spiega, infatti, che: "Nel 1856 le reclute dovettero giurare di essere disposte a prestare servizio oltremare, cosa che per gli Indù, dalle cui caste più elevate molti provenivano, significava l'esclusione dalla società, che era appunto una società di casta. Ma soprattutto circolava la voce che le pallottole dei fucili in nuova dotazione, che dovevano essere staccate con i denti, fossero lubrificate con sego bovino e strutto di maiale: un animale era sacro per gli Indù, l'altro impuro per i musulmani". Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., pp. 195-196.

Il fatto di rievocare una nazionalità perduta è riconducibile a ciò che Gayatri Spivak definisce come problema reale e immediato del soggetto coloniale, il quale, nella situazione di caos e mancanza di adeguamento storico del suo paese alle vicende della colonizzazione, richiama a sé la nazionalità in quanto metafora di referente identitario. (*Il Cerchio della Storia* p. 70)

Quando i primi commercianti inglesi arrivano nel subcontinente, nel diciassettesimo secolo, “India was not a single country or entity, but rather a collection of states ruled in different ways, and frequently with markedly different languages and customs”.<sup>209</sup> Gli inglesi realizzano sistemi mercantili in cui dominio e possedimenti sono finalizzati unicamente al servizio del commercio. Questo avviene nel pieno ossequio delle regole imposte dai governi locali, i quali non sono inferiori alle loro controparti europee quanto a prestigio e potere. Philippa Levine così descrive l’India al tempo in cui gli europei gettano le basi delle loro attività commerciali:

By the eighteenth century much of northern and central India was ruled by the powerful Moguls. [...] The last wave of Muslim Moguls had arrived in India from central Asia in the sixteenth century, cleverly forging alliances with powerful Hindu elites in India and rapidly establishing significant control. Mogul power and wealth was considerable and early British traders were obliged to pay homage to the Mogul rulers. In the seventeenth century European merchants typically traded in Asia by permission of local rulers whose power and military might were at least the equal of the Europeans. (*The British Empire: Sunrise to Sunset* p. 61)

Il principale interesse della EIC è quello di creare insediamenti – le cosiddette basi di appoggio o *trading posts* – per sfruttare al meglio le possibilità offerte dalla concessione di monopolio da parte della Corona. Ben presto, però, gli inglesi si rendono conto che possono volgere a loro vantaggio le ambivalenze generate dalle incongruenze del subcontinente. Soprattutto dopo la vittoria di Robert Clive a Plassey nel 1757, uno dei primi contrasti nel quadro di un conflitto conosciuto come Guerra dei Sette

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 61.

Anni, la supremazia mercantile britannica è assicurata attraverso le azioni di uomini senza scrupoli, che gradualmente convertono, come già argomentato, un'impresa commerciale in un dirompente progetto di annessione e controllo territoriale incontrastato.<sup>210</sup> Jens-Ulrich Davids fa notare che:

[...] the English pro-consuls in India unabatedly added territory after territory to their sway, plundered the countries they controlled, amassed fortunes that gave them the honorific title of “nabobs” in England and created enmity and hatred in India. (*The Construction of Imperial Englishness: The Case of India* p. 201)

Il più famoso fra i *nabobs* inglesi fu certamente Robert Clive, che stando a Levine, “won battles, commercial concessions and territory for the company. Always a controversial figure, Clive did much in the 1760s to steer the company towards its new role in India”.<sup>211</sup> Sfruttando i conflitti storico-culturali all'interno del subcontinente, le debolezze di un impero Mughal sempre più frammentato, oltre che il desiderio di non pochi governanti indiani di trarre profitto da lucrative transazioni con gli inglesi, Clive viene meno agli accordi con i principi locali, fortificando Calcutta contro i francesi, alleati del *nawab* del Bengala. Allo scopo di ristabilire la sua autorità sulla città, nel giugno del 1756, Siraj-ud-Daula muove il suo esercito contro gli inglesi, ne imprigiona un numero considerevole in un'angusta cella a Fort William, causando la morte, secondo Reinhard non dimostrata, di un numero imprecisato di essi. Comunque siano andate in realtà le cose, il famoso *Black Hole* diventerà “il mito fondante

---

<sup>210</sup> Ricordiamo a questo proposito che la prima carta geografica dell'India viene redatta nel 1752 dal francese J.B.B. d'Anville. Questa *Carte de l'Inde*, argomenta Priyamvada Gopal, sarà determinante nel trasformare una “fabled destination for early modern explorers such as Vasco da Gama and Christopher Columbus” in “a specific geographical and political entity named ‘India’ [which] began to emerge in European encyclopaedias and maps” nel corso del diciottesimo secolo. Priyamvada Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 12.

<sup>211</sup> Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 66.

dell'imperialismo britannico”,<sup>212</sup> in quanto la controffensiva guidata da Clive porterà alla sconfitta del *nawab* del Bengala (nonostante questi potesse contare su forze quindici volte superiori a quelle degli inglesi), alla sua sostituzione con un governante gradito alla EIC, Mir Jafar, e alla conversione del Bengala in “the central power base of the company over the course of the century”.<sup>213</sup>

Per questa ragione, la Battaglia di Plassey è convenzionalmente riconosciuta come il momento di transizione verso l'affermazione del dominio coloniale in India<sup>214</sup> attraverso l'operato della EIC, le cui velleità espansionistiche iniziano a essere strategicamente supportate da interventi politicamente mirati. Nel 1765, per esempio, Clive mette a punto una potente strategia di controllo, il *diwani* o *revenue control*, considerato “his most celebrated accomplishment apart from the victory at Plassey”.<sup>215</sup> Anche conosciuto come *Treaty of Allahabad*, questo provvedimento affida alla Compagnia il diritto esclusivo di incassare le tasse per conto dell'imperatore nel Bengala, Bihar e Orissa. Successivamente, con il *Permanent Settlement* proposto da Lord Cornwallis nel 1793, gli inglesi creano una classe di ricchi proprietari terrieri dai cosiddetti *zamindari* o esattori,<sup>216</sup> che si vedono ricompensati con terre e proprietà, ora sottratte a

---

<sup>212</sup> Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 188. Cfr. anche Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 64.

<sup>213</sup> Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 65.

<sup>214</sup> Reinhard sostiene che la transizione al dominio fu l'evento propulsore dell'etnocentrismo inglese in India, e non viceversa: “Il passaggio dal commercio al dominio ebbe come conseguenza un'intensificazione dell'etnocentrismo inglese, che non ne fu la causa, come qualche volta si sente dire”. Per maggiori approfondimenti, si rimanda a Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 192.

<sup>215</sup> Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 66.

<sup>216</sup> Segnaliamo, a questo proposito, il romanzo *Hansuli Banker Upakatha* (1947) dello scrittore bengalese Tarashankar Bandopadhyay, da cui è stato tratto, nel 1962, l'omonimo film di Tapan Sinha. Spaccato di vita rurale indiana, la storia fornisce un'ampia analisi delle sperequazioni sociali, nonché della mutata percezione sociale del tempo, provocate dall'istituzione del sistema degli *zamindari* nel Bengala. Meenakshi Mukherjee definisce *Hansuli Banker Upakatha* uno dei dieci migliori romanzi da inserire nella letteratura mondiale del XX secolo. Meenakshi Mukherjee, *The Perishable Empire*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, p. 194.

coloro che da generazioni si vedevano riconosciuto il diritto di coltivare la terra:

[...] I tradizionali esattori o sgherri dell'epoca Moghul, gli *Zamindari*, venivano trasformati di punto in bianco in proprietari fondiari e i contadini – che fino ad allora per diritto consuetudinario non potevano essere cacciati facilmente – in fittavoli. (*Storia del Colonialismo* p. 190)

Le politiche di manipolazione del tessuto sociale, attuate per alterare gli equilibri commerciali a vantaggio dei britannici, si concertano così con le aggressive politiche di annessione territoriale, ulteriormente intensificate, dopo che lo zelo riformista invade l'India a fine secolo. La perdita delle colonie americane aveva cambiato il corso dell'imperialismo inglese, accentrando gli sforzi strategici del *British Empire* nel subcontinente indiano,<sup>217</sup> che diventa, come abbiamo visto, il laboratorio principe in cui la visione espansionistica settecentesca legata alla preminenza commerciale della EIC si dissolverà gradualmente nell'ottica tutta ottocentesca di affermazione ideologica del potere egemonico e del prestigio legati all'imposizione coloniale. Said afferma, infatti, che:

Neither imperialism nor colonialism is a simple act of accumulation and acquisition. Both are supported and perhaps even impelled by impressive ideological formations that include notions that certain territories and people *require* and beseech domination. (*Culture and Imperialism* p. 8)

Il modello di dominio che l'Inghilterra si appresta a inaugurare nel corso del diciannovesimo secolo è, dunque, l'eclatante conferma dell'impatto che le coordinate culturali hanno nell'elaborazione epistemologica di un'intera civiltà, ragion per cui Levine sottolinea che:

---

<sup>217</sup> A proposito delle ripercussioni della Rivoluzione Americana, Levine osserva che “the loss of America, a major turning-point for the Empire’s future even if mainly in psychological terms, led Britain to explore more fully other regions of the world, while in the mid-nineteenth century the Jamaican and Indian uprisings took Britain’s leaders in a different direction, imposing more direct and autocratic forms of rule in some regions”. Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 103.

The age of reform and of high morals was also quite palpably an age of rapacity. [...] Colonial acquisition during the course of the nineteenth century was neither accidental nor reluctant, but a fundamental part of an aggressive expansionist policy designed to bolster Britain's leading world role in politics and trade. Empire was about making money, it was about visible forms of power, and it was about the high moral ground. The civilizing mission was also the money-making mission, and both were trumpeted as elements of Britain's heritage and history. (*The British Empire* pp. 76; 83-84)

Il ruolo svolto dalla EIC nel subcontinente diventa, così, sempre più ambiguo. E sempre più fluido e incerto risulta essere il confine tra le attività prettamente commerciali e gli interventi politico-egemonici perseguiti con grande tenacia all'interno di un progetto ideologico, che caratterizzerà la storia imperiale inglese nel suo insieme. La realtà dei fatti, secondo Jan Morris, è che:

By the early decades of Victoria's reign [...], the relationship between trade and dominion was becoming more complex. As Disraeli said of that traditional colonial commodity, sugar, all considerations now mingled in it: 'not merely commercial, but imperial, philanthropic, religious; confounding and crossing each other, and confusing the legislature and the nation lost in a maze of conflicting interests and contending emotions'. (*Heaven's Command* p. 115)

La Ribellione del 1857 non fu, quindi, propriamente una rivoluzione,<sup>218</sup> quanto piuttosto il risultato di mondi culturali in forte collisione e in grande competizione tra loro, che, nella violenza degli scontri, hanno espresso le loro dinamiche evolutive e le loro velleità.<sup>219</sup> Anche Morris concorda con

---

<sup>218</sup> Non soltanto "it had no coherent strategy and no enunciated purpose", ma l'ultimo dei Moghuls, Bahadur Shah Zafar, non poteva seriamente fidarsi e allearsi con Nana Sahib, l'ultimo dei Maharattas; inoltre, i regnanti indiani erano, per lo più, diventati parassiti stipendiati o alternativamente favoriti dagli inglesi, cosicché non vengono prese sul serio le aspirazioni di "hundreds of Indian soldiers, some on horseback, some on foot, in the grey jackets and shakoes of the Company service, dusty from a long journey, their horses lathered, waving their swords and calling for Bahadur" nel maggio del 1857. Sull'argomento, cfr. Morris, *Heaven's Command* cit., pp. 227, 220.

<sup>219</sup> La lettura postcoloniale dei romanzi sul *Mutiny* prodotti nel periodo postindipendenza evidenzia un chiaro desiderio alla "integration". Ciò che risalta maggiormente dallo spazio creato dal postcolonialismo è, infatti, la problematizzazione delle ragioni e dei sentimenti generati dalla Ribellione, ora espressi attraverso reazioni sfumate e contrastanti da entrambe le parti. Veena sottolinea lo sforzo inequivocabile da parte dei romanzieri "to achieve a retrospective, balanced perception of the uprising of 1857 taking



Reinhard nel sostenere che la *Sepoy War* “was not a national revolution at all. [But] one of the decisive events of British imperial history, [which] had been smouldering for years, as British intentions in India became more radical, more earnest and more ideological”.<sup>220</sup> Radicalizzando in maniera drammatica la polarità esistente tra *élites* indiane e dominatori inglesi, le rivolte che scoppiano dapprima a Meerut, successivamente a Cawnpore, e infine a Lucknow (per citare gli assedi più traumatici) segnano il punto di non ritorno nelle già esasperate relazioni tra India e Inghilterra:

The cruelty of the British matched the cruelty of the Indians, and both sides fought equally from the heart. Though many Englishmen soon looked back to their revengeful passions with remorse, still the relationship between rulers and ruled never returned to its old pragmatism, Indians and British accepting the best and worst in each other as transient phenomena of history. After 1857 the Raj regarded itself as a ruling enclave, different in kind from its brown heathen subjects – an institution rather than a community, whose best intentions and most useful works were, for ever after, to be tinged ineradicably with distrust, disapproval or superiority. (*Heaven's Command* pp. 245-246)

Secondo quanto sostiene Reinhard, l'esperienza del *Mutiny* ebbe per gli inglesi “l'effetto di uno shock”.<sup>221</sup> I dominatori riflettono sul fatto che “not all the coloured peoples were capable of redemption, as had earlier been supposed”<sup>222</sup> e giungono alla conclusione che, se gli indiani appartengono a una razza non perfettibile,<sup>223</sup> allora sono bisognosi dell'intervento di una civiltà superiore, illuminata e guidata da Dio. Nel porsi con atteggiamento acritico verso le forme di resistenza a loro opposte, gli inglesi non fanno

---

into consideration both the British and the Indian points of view”. R. Veena, «The Literature on the Events of 1857: A Post-Colonial Reading» cit., p. 3.

<sup>220</sup> Morris, *Heaven's Command* cit., p. 222.

<sup>221</sup> Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 196.

<sup>222</sup> Morris, *Heaven's Command* cit., p. 249.

<sup>223</sup> Su questi argomenti, cfr. Rousseau e il dibattito sulla perfettibilità dell'uomo in Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, trad. it. Attilio Chitarin, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi Paperbacks, 1991.

che testimoniare della loro incapacità nell'affrontare seriamente il problema dell'Altro. La differenza, la seconda figura dell'alterità<sup>224</sup> fondata sull'egocentrismo, subentra gradualmente all'assimilazionismo, erigendosi a frontiera insormontabile tra la superiorità del colonizzatore inglese e l'eco distorta del caos del mondo indiano, declinato in inferiorità. E così, per dirla con Walsh: "From then on began that distance, coldness and sense of intense racial superiority of which Chaudhuri speaks in *The Continent of Circe*".<sup>225</sup>

Mirati processi alterizzanti vengono approntati al fine di contenere l'inefficacia e la pericolosità delle politiche coloniali di assimilazione, ovvero al fine di gestire le ambivalenze generate nella *contact zone*. Indispensabili al dominio incontrastato risultano essere quegli interventi funzionali alla creazione e alla mappatura ideologica della diversità nel subcontinente, che ora vede "il sapere" strutturarsi quale invasivo strumento di controllo al servizio del potere. In riferimento a uno studio non pubblicato di Cohn, Gail Ching-Liang Low enfatizza che "the archaeological survey of great monuments in India in the 1860s was part of a concerted expansion of European scholarship on India which matched political dominance with cultural control".<sup>226</sup> Nello specifico, Christopher Pinney osserva che il progetto fotografico dal titolo *The People of India* subisce una profonda trasformazione d'intenti dopo il *Mutiny* del 1857, in quanto:

[...] initiated by an informal request by the then Governor-General Canning, to civilians and army officers for souvenirs of India, [*The People of India*] was transformed by the Indian Rebellion of 1857 into an official project of the Political and Secret Department. (*Colonial Anthropology in the Laboratory of Mankind* p. 254)

---

<sup>224</sup> Sulle figure dell'alterità, vedi Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»* cit., p. 51.

<sup>225</sup> Walsh, *Indian Literature in English* cit., p. 20.

<sup>226</sup> Gail Ching-Liang Low, *White Skins/Black Masks: Representation and Colonialism*, London, Routledge, 1996, p.107.

L'ordine nel subcontinente viene affidato poi a un esercito che vede considerevolmente aumentata la presenza di militari bianchi sul territorio, mentre il numero di soldati locali, oltre a essere notevolmente ridotto, è reclutato principalmente, come spiega Levine, tra personale non “contaminato” dai precetti della formazione britannica ufficialmente elaborata da Macaulay:

Changes to local recruiting practice were made, with preference being given to illiterate and ill-educated men who were seen as likelier to accept an unquestioning oath of loyalty and from the so-called martial races, often conveniently defined as those who had remained loyal in 1857. (*The British Empire* p. 80)

Per colpire la slealtà delle *élites* indiane maggiormente assimilate, gli inglesi si assicurano la collaborazione dei territori indipendenti, costituiti principalmente dai cosiddetti *princely states*.<sup>227</sup> In una mal ponderata politica di alleanze strategiche, con la *Proclamation* del 1858, l'Amministrazione si impegna ufficialmente a onorare “the rights, dignity and honour of native Princes”,<sup>228</sup> una decisione questa che, a giudizio di Reinhard, “non poteva rimanere senza conseguenze per l'impero in India e altrove”.<sup>229</sup>

Lungi dal garantire la solidità del *Raj*, i privilegi accordati alle *élites* tradizionali sconfessano, culturalmente e politicamente, la Storia che gli stessi inglesi avevano scritto in India fino a quel momento, allontanando definitivamente dai dominatori i Babu anglicizzati di loro creazione.<sup>230</sup> Frustrate nelle loro aspirazioni, saranno proprio le classi moderne, infatti, a

---

<sup>227</sup> Sullo sviluppo della *princely* Anglo-Indian literature, cfr. Tabish Khair, *Babu Fictions*, New Delhi, Oxford University Press, 2001, p. 53.

<sup>228</sup> Low, *White Skins/Black Masks: Representation and Colonialism* cit., p.106.

<sup>229</sup> Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 197.

<sup>230</sup> Reinhard fa notare che, ancora nel 1885, quando viene fondato l'Indian National Congress, i Babu anglicizzati non contempiono un subcontinente senza il patrocinio dei padri colonizzatori, ma anzi aspirano a spartire con questi le responsabilità di governo. Le *élites* moderne considerano, infatti, “la solidarietà nazionale di tutta l'India essenzialmente nel senso della propria partecipazione, su un piano di parità, al sistema dominante della potenza coloniale”. *Ibid.*, p. 310.

compromettere irreversibilmente la visione di stabilità a lungo termine, che i britannici intendono perseguire nel subcontinente a partire dal 1857.<sup>231</sup> Dopo i gravi incidenti dell'*Indian Mutiny*, i provvedimenti adottati<sup>232</sup> sembrano, quindi, confermare non solo i limiti dei colonizzatori nel valutare la portata delle proprie politiche in India, ma soprattutto la loro inadeguatezza nella gestione delle relazioni coloniali, improntate d'ora in avanti su posizioni difensive, sulla sfiducia e conseguente chiusura verso l'alterità.

E così gli inglesi si barricano entro confini identitari sempre più rigidi e regolati sempre più spesso dal principio della *separateness*, vera e propria ossessione, che anche la rappresentazione letteraria riflette ampiamente nel valore attribuito alla diversità e alla superiorità della civiltà del colonizzatore. La *Englishness* diventa normativa e perciò elevata a strumento *par excellence* attraverso cui mantenere la sicurezza e gestire il destabilizzante Altro indiano. Come illustrato dalla dettagliata analisi di Greenberger, la letteratura del tempo è dominata da tematiche ricorrenti, quali l'importanza morbosa attribuita alla purezza razziale e la speculare convinzione che nel subcontinente “the Englishman was expected also to

---

<sup>231</sup> Questa “illusion of permanence” per utilizzare una definizione coniata da Francis Hutchins, non è unicamente compromessa da elementi esterni all'apparato coloniale inglese. Un'analisi esaustiva deve, a nostro avviso, necessariamente includere le fessure che vengono a crearsi all'interno della vita politico-culturale inglese del tempo. Gilroy osserva, infatti, che dopo le ribellioni legate all'*Indian Mutiny* e, soprattutto, a seguito del dibattito riguardante la gestione della Morant Bay Rebellion in Jamaica da parte di Governor Eyre nel 1865, si produce un “internal conflict that emanates directly from an external colonial experience”, a testimonianza di quanto gli esiti storico-culturali si intreccino inesorabilmente in una “inside/outside relationship [which] should be recognised as a more powerful, more complex, and more contested element in the historical, social, and cultural memory of our glorious nation than has previously been supposed”. Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, p. 11.

<sup>232</sup> A proposito della risposta inglese all'ammutinamento, Khair osserva che il 1858 fu l'anno in cui “the British quelled the first widespread uprising in India, abolished the old Mughal dynasty, executed twenty-one princes of the Mughal dynasty and a number of smaller nobility, exiled the emperor-poet Bahadur Shah Zafar and started giving final legislative shape to their colonization of India by bringing the land directly under the rule of the British crown”. Khair, *Babu Fictions* cit., pp. 43-44.

realize that he is an Englishman first and foremost and that he should not let himself get involved with India”.<sup>233</sup>

Marcatamente visibile nei segni impressi al territorio, la trasformazione<sup>234</sup> socio-economica subita dal paesaggio a opera del *Raj* riflette essenzialmente le norme che regolano i rapporti tra dominati e dominatori. Le accresciute tendenze egemonico-imperialiste del periodo post-ribellione dimostrano, inoltre, ora più che mai che: “As the old saying goes, empire was won and maintained by the sword”.<sup>235</sup>

Nella riproduzione di edifici, infrastrutture, e rituali luoghi d’incontro, quali Simla e il Club, la comunità anglo-indiana codifica il proprio senso di esilio e di dovere in un sentimento di appartenenza culturale, che si intensifica fino ad assumere un significato di sopravvivenza interiore. A ciò va, inoltre, aggiunto che le già evidenti ambiguità della zona frontaliere si acuiscono anche a causa dell’assenza di una significativa politica di “permanent settlement”, mai seriamente presa in considerazione dal Governo centrale, per cui gli inglesi non riescono veramente a guardare all’India come a una vera e propria “home”. Quintessenza della civiltà dei dominatori *overseas* diventa perciò l’*English club*, all’interno del quale la comunità inglese si trincerava a gelosa custodia del proprio potere e dei propri valori, lasciando oltre il rassicurante perimetro dell’edificio il

---

<sup>233</sup> Allen J. Greenberger, *The British Image of India*, London, Oxford University Press, 1969, p. 32.

<sup>234</sup> Betts specifica al riguardo che “the Europeans did not like the land the way it was. Their intention was always alteration; their vision was always of a new environment largely shaped to provide local approximations of what ideally had existed or did exist at home. [...] In fact, however, local ecologies were intruded upon and altered in a manner more haphazard than calculated, more brutal than considerate, more with the intention of securing immediate economic advantage and effective political control than with concern for the future welfare of the resident population”. Betts, *Decolonization* cit., p. 52.

<sup>235</sup> Sempre in questa sede, lo storico statunitense precisa inoltre che: “Pacification was the euphemism employed to describe the police and military action required of the colonial powers to maintain their positions”, di cui triste e vergognoso esempio è il massacro del 1919 compiuto ad Amritsar nel Punjab, quando, per disperdere una manifestazione di protesta contro il *Raj* organizzata dall’INC, i militari britannici su ordine di Dyer aprono il fuoco sulla folla. Evento decisivo nella storia dei movimenti nazionalisti: “The wanton act left a deep mark on Indians and raised new questions about the British concept of order and justice”. *Ibid.*, p. 15.

tumulto di un mondo che non vuole più comprendere. Immane costruzione che connota capillarmente il territorio, non a caso, questo spazio identitario-culturale diventa anche immane *topos* letterario collegato alla centralità dell'imperialismo britannico nel mondo. George Orwell<sup>236</sup> ci ricorda, per esempio, che:

[...] when one looked at the Club – a dumpy one-storey wooden building – one looked at the real centre of the town. In any town in India the European Club is the spiritual citadel, the real seat of the British power, the Nirvana for which native officials and millionaires pine in vain. It was doubly so in this case, for it was the proud boast of Kyauktada Club that, almost alone of Clubs in Burma, it had never admitted an Oriental to membership. (*Burmese Days* p. 14)

Altra importante roccaforte della *Englishness* nello spazio indiano è la *hill-station*.<sup>237</sup> Concepita per meglio contrastare il clima insopportabile dell'India, questo simbolo di sopravvivenza esteriore è da Morris considerata l'incorporazione più compiuta dell'indiscussa supremazia britannica: ricostruzioni paesaggistiche di familiari proiezioni mentali che una "razza" alienata restituisce in modo autoreferenziale, conclamandosi al di sopra di tutti i mondi inhospitali conosciuti:

[...] nothing illustrated the Empire's sense of divine hierarchy more revealingly than the hill-station, a uniquely British contribution to the cultures of the east. [...] Up there the British could start from scratch, and in the high enclaves of the hill-stations, narrowly set upon their terraced ridges, the Britishness of Empire could find its most intense expression – for at Simla, Darjeeling or Mussoorie the gentlefolk of the Raj, celestially withdrawn from the Indian millions on the plains below, lived for a few months in the year entirely for themselves. [...] It was an insignificant, in some ways a preposterous

---

<sup>236</sup> Oltre a Orwell, ci preme menzionare una delle ambientazioni forse più commentate dalla critica letteraria, ovvero la Chandrapore di Forster in *A Passage to India*, dove la vita dell'*English Club* si anima, fin dalle prime pagine, in alcune delle scene più memorabili del romanzo, poi egregiamente immortalate dal regista David Lean nell'omonimo film del 1984.

<sup>237</sup> Da notare che la *hill-station* diventa prerogativa anche della scrittura indoinglese. Nel romanzo di Anita Desai *Fire on the Mountain* (1977), per esempio, il remoto villaggio di Kasauli, non solo è un *cantonment* che gli inglesi sviluppano in *hill-station* nel 1842, ma diventa anche spazio narrativo attorno al quale assume significato tutta la vita della protagonista Nanda Kaul.

little settlement, but it was more truly a symptom of absolute power. [...] It was the belvedere of a ruling race, obedient to no precedent, subject to no qualm from whose terraces as from some divine gazebo the British could look down from the cool heights to the expanses of their unimaginable empire below. (*Heaven's Command* pp. 269-271)

Tuttavia, le tracce indelebili della contaminazione socio-architettonica non veicolano unicamente l'espressione idealizzata del potere del *Raj* in India, ma evidenziano simultaneamente l'ambivalente dialettica delle debolezze in essa inscritte. Se per gli inglesi, infatti, "the year 1858 represented [...] a commitment, not only to long-term rule in India, but also to a broader, deeper vision of the British Empire than had hitherto been possible", per gli indiani, l'*Indian Mutiny* costituisce, per contro, ciò che Levine definisce "a watershed [...] for the history of the British Empire".<sup>238</sup> Agli occhi dei Babu anglicizzati da alleati, i colonizzatori vanno sempre più trasformandosi in un'alterità che li definisce per contrasto, mentre la frontiera geografica e identitaria di competenza del *Raj* sarà all'origine di un progetto di riappropriazione territoriale speculare all'alterizzazione e all'inasprimento delle indiscriminate ritorsioni sulle popolazioni assoggettate.

Ben presto, quindi, la sostanziale unificazione del subcontinente operata nei secoli dal colonizzatore<sup>239</sup> viene riarticolata dai movimenti nazionalisti indiani quale spazio entro i cui confini sono reclamate esservi radici storico-culturali comuni, mettendo in luce uno dei problemi cruciali del

---

<sup>238</sup> Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 81.

<sup>239</sup> In questo vasto e differenziato panorama ricondotto dagli inglesi sotto il colore di una sola bandiera, non è possibile trascurare un altro grande elemento di uniformazione territoriale, vale a dire il ruolo svolto dalle innovazioni tecnologiche introdotte nel subcontinente. Più in particolare, la ferrovia costituisce l'intervento che forse più concretamente agisce nella quotidianità delle relazioni di potere tra colonizzati e colonizzatori. Levine riconosce, infatti, che: "The railways were [...] a huge success, not only in facilitating more effective colonial rule but in their widespread use by local peoples as well. Indians took to the new form of transport enthusiastically". *Ibid.*, p. 99.

nazionalismo più in generale.<sup>240</sup> Le popolazioni colonizzate, culturalmente molto differenti fra loro, si trovano, è vero, unite da una comune storia di dominio e sfruttamento coloniale, ma questa storia non corrisponde, come osserva Betts, a una pregressa tradizione storico-culturale condivisa pacificamente nei secoli:

The problem of “national liberation” throughout most of the colonial world was less the need to recover a past than to convert the present political situation: the need to establish within the former colonial framework a nation. (*Decolonization* p. 55)

Il quadro si complica ulteriormente a causa delle conflittualità riconducibili, secondo Levine, a una grande responsabilità storica del colonizzatore che, tracciando e ritracciando i confini identitari, dislocando e rilocalizzando le popolazioni all'interno dell'Impero, contribuisce nel tempo a radicalizzare le formazioni culturali di cui questo si compone. Gruppi estremamente compositi fra loro sono indotti da precise politiche coloniali a sostenere un progetto di unità nazionale per ragioni complementari, ma spesso non condivise, per cui il futuro della nazione postcoloniale matura in un'atmosfera offuscata dall'incertezza:

The ways in which imperialism had redrawn political and cultural boundaries over the years and had favoured some groups over others clouded and complicated what was already at stake: how was the nation (at whichever colonial site) to be defined, more especially after years of colonial rule had brought together hitherto separate peoples? (*The British Empire: Sunrise to Sunset* p. 189)

Oltre alle ambivalenze di ordine sociale inscritte, per necessità di riuscita, all'interno stesso del discorso nazionalista indiano quale “expression of a dual focused rhetoric directed by an urban elite primarily to the Europeans whom they opposed, and secondarily to the local peasantry whose support

---

<sup>240</sup> Per una sintesi storico-teorica sul paradosso dei nazionalismi degli stati postcoloniali, cfr. Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction* cit., cap. 6, «Imagining Community: the Question of Nationalism», pp. 102-121.



they needed”,<sup>241</sup> il panorama è ulteriormente aggravato dalle tensioni etnico-religiose. L’insorgenza di un movimento induista militante radicale verso la fine del secolo rende, infatti, notevolmente più complesse le dinamiche di rivendicazione nazionale, provocando la sensibilità degli indiani musulmani, i quali stentano a identificarsi nei modelli anticoloniali a forte componente induista del Congresso. Levine così riassume il complesso quadro storico-culturale del subcontinente:

The resurgence of a militant Hinduism also fed anti-colonial nationalism in the late nineteenth and early twentieth centuries. The reassertion of non-western values and a strident critique of the west’s role in India offered nationalist thinking a non-western model quite different from that promoted by the INC, and one that was also sometimes productive of significant tensions between Hindus and Muslims. (*The British Empire: Sunrise to Sunset* p. 173)

Nel corso del loro lungo dominio, gli inglesi hanno raramente sottovalutato le ambivalenze del settarismo etnico-religioso del subcontinente, favorendo alternativamente le sue differenti componenti in una ben consolidata politica coloniale di *unite and divide*. La decisione di sostenere la minoranza musulmana “ad appoggiarsi sempre più alla potenza coloniale”,<sup>242</sup> e a fondare nel 1906 la *All-India Muslim League*, “was regarded by many in India as a deliberate manipulation of religious divisions designed to undermine the growth of national solidarity”,<sup>243</sup> una manovra strategica volta a incrinare la compattezza del fronte dell’INC che, nello stesso anno, “declared a formal commitment to self-government for India”.<sup>244</sup> Per Reinhard, al contrario, la politica inglese del *Communalism* non si pone l’obiettivo di compromettere i già precari equilibri tra comunità musulmana e indù, ma sembra celare piuttosto la

---

<sup>241</sup> Betts, *Decolonization* cit., p. 55.

<sup>242</sup> Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 311.

<sup>243</sup> Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset* cit., p. 173.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 174.

preoccupazione profonda sugli incerti scenari futuri del subcontinente. Lo storico tedesco è convinto che:

Si potrebbe discutere a lungo se ciò corrispondesse a una perfida strategia del *divide et impera*, o se rappresentasse un tentativo di risolvere i problemi dell'ordine pubblico sulla base del *fair-play*. (*Storia del Colonialismo* p. 311)

Resta il fatto che la drammatica esperienza della *Partition* del 1947 riflette chiaramente l'ambivalenza propria delle formazioni culturali, non soltanto in relazione ai drammatici processi di alterizzazione legati alle forme di oppressione coloniale, ma anche in relazione ai fenomeni storici connessi alla formazione della nuova nazione indiana e successiva sua decolonizzazione, che bene illustrano, come sostiene Suleri, quanto:

[...] the colonial condition certainly produces a proleptic understanding of the inevitability of nation, but it cannot be read as the originary encounter that constitutes the site of nation-making. (*The Rhetoric of English India* p. 9)

I movimenti di liberazione nazionale nel subcontinente oppongono con successo un fronte compatto nella lotta contro gli oppressori inglesi, ma non riescono a contenere l'instabilità politico-ideologica al loro interno. Una riarticolazione dell'idea di "nazione come cultura"<sup>245</sup> avrebbe certamente consentito, a parere di Todorov, il superamento dell'antinomia tra il concetto di nazione come razza e quello di nazione come contratto, ovvero la riconciliazione di etica e politica minate dalle insidie del nazionalismo.<sup>246</sup> E invece, lo scenario politico indiano al momento della decolonizzazione sembra non avere fatto i conti con una realtà oggettiva tuttora inconfutabile: l'India, come sostiene anche Sudipta Kaviraj, "is not an object of discovery but of invention. It was historically instituted by the nationalist imagination of the nineteenth century".<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 452.

<sup>246</sup> Sui concetti di nazione interna ed esterna e sullo sviluppo del nazionalismo esterno, cfr. *ibid.*, p. 208.

<sup>247</sup> Citato in Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration* cit., p. 11.

Mohandas Karamchand Gandhi, considerato oggi il padre dell'India moderna, un paese protagonista di uno sviluppo economico-industriale straordinario, che lo stesso Gandhi non solo non avrebbe immaginato, ma neppure auspicato, assume la guida del Congresso nel 1920 con l'intento precipuo di promuovere l'integrazione politica dell'India unita, arginarne le forme radicali di opposizione (sia esterna, sia interna) e intraprendere un cammino comune con quei musulmani disposti a collaborare per lo *swaraj*. Il movimento di protesta da lui organizzato, basato sulla resistenza non violenta e sulla disobbedienza civile passiva obbliga gli inglesi a prendere sul serio i principi del *satyagraha*, però non riesce a causare "il tracollo del sistema di dominio inglese fondato nei fatti sulla cooperazione degli Indiani, [...] perché la maggioranza non collaborò ovviamente in modo compatto".<sup>248</sup> Gli sforzi che il Mahatma profonde al fine di trasformare "il movimento nazionale indiano da una società di notabili a una realtà di massa anche nelle zone di pianura",<sup>249</sup> magistralmente rappresentata dalla sensibilità letteraria di Raja Rao in *Kanthapura*, producono spaccature e alterizzazioni all'interno del movimento stesso. Gandhi è criticato, osteggiato e infine assassinato: la sua condanna del sistema delle caste non è convincente, l'idealismo culturale,<sup>250</sup> che lo induce a predicare il rifiuto in blocco dei valori occidentali,<sup>251</sup> lo isola dai processi storico-economici

---

<sup>248</sup> Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 313.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>250</sup> Sulle diverse posizioni degli scrittori *vis-à-vis* l'ideale ghandiano, si vedano per esempio, il punto di vista rivoluzionario e idealistico contenuto nel romanzo *Kanthapura* di Raja Rao, o l'effetto che il movimento ha sul personaggio di Narayan in *Waiting for the Mahatma*, a proposito del quale Meenakshi Mukherjee afferma: "There is no mistaking the fact that at the root of Sriram's nationalistic zeal there is no ideological conviction but an infatuation with a girl who believes in Gandhi's way". Meenakshi Mukherjee, *The Twice Born Fiction*, New Delhi, Pencraft International, 2005, p. 48. Anche il romanzo di Anita Desai dal titolo *Where Shall We Go This Summer?* può essere letto come una critica al rigido idealismo culturale e politico-ideologico, che aveva contaminato il movimento nazionalista di Gandhi nell'India pre-indipendenza. Cfr. la figura di colui che, nella storia, è soprannominato il Secondo Gandhi in Anita Desai, *Where Shall We Go This Summer?*, New Delhi, Orient Paperbacks, 2003.

<sup>251</sup> Commentando l'impatto dell'idealismo ghandiano sul movimento nazionalista indiano, Said osserva: "To restore the nation [...] is basically to dream a romantically Utopian ideal, which is undercut by the

comunque in corso nel paese a seguito degli inarrestabili processi storico-culturali di ibridazione. Sempre Betts, infatti, commenta:

Few were the opposition leaders who, like Gandhi, looked forward by fondly regarding a simpler past when spinning wheels, not steel rolling plants, dotted the countryside. (*Decolonization* p. 41)

Sul fronte politico, poi, nonostante il Congresso sostenesse “un governo forte per tutta l’India, Gandhi non riesce a esimersi dall’acceptare il progetto separatista della Lega, che già lavorava al progetto di un Pakistan separato in una forma o nell’altra”.<sup>252</sup> Le tensioni dilagano nel subcontinente, culminando nel trasferimento affrettato del potere da parte degli inglesi nel 1947:

The date for Indian independence was famously accelerated by some ten months as the British faced increasing violence between Hindus and Muslims that they feared would spread to the army. Lord Mountbatten arrived in India in March 1947 to oversee the road to independence, with a date of June 1948 set for the occasion. Circumstances were such that the handover came within five months of his taking office, in August 1947. (*The British Empire* pp. 198-199)

Come afferma Salman Rushdie, gli inglesi decidono, non senza importanti resistenze interne,<sup>253</sup> che la loro missione in India è volta al termine:

Attlee, rightly or wrongly, took the view that the period of British rule in India was over, that Auchinleck was only there in a transitional, consultative capacity, and should therefore do nothing. British troops were not to get involved in this purely Indo-Pakistani crisis. This inaction was the final act of the British in India. (*Step Across This Line* p. 430)

---

political reality. According to Chatterjee, the radical milestone in nationalism was reached in Gandhi’s opposition to modern civilization entirely”. Said, *Culture and Imperialism* cit., p. 262. Per un approfondimento della ferma opposizione di Gandhi alla cultura occidentale, si veda anche Ashis Nandy, «From Outside the Imperium: Gandhi’s Cultural Critique of the West», in *A Very Popular Exile*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp.127-162.

<sup>252</sup> Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 314.

<sup>253</sup> Salman Rushdie sostiene la tesi che se l’allora *Prime Minister* Clement Attlee avesse ceduto alle insistenze di Field Marshal Sir Claude Auchinleck, intervenendo nella crisi indo-pachistana, i massacri della *Partition* si sarebbero potuti forse limitare nella loro devastante portata. Cfr. Salman Rushdie, *Step Across This Line*, London, Vintage, 2003, p. 430.

A meno di ventiquattro ore dalle celebrazioni ufficiali organizzate in *darbar style*, che vede protagonisti Nehru e Lord Mountbatten, il subcontinente si trasforma in uno spazio di violenti scontri etnici che tramuta gli amici in feroci nemici.<sup>254</sup>

Sullo sfondo di un'India agonizzante, teatro di una delle più gravi tragedie umanitarie che la Storia abbia mai conosciuto, si consuma, paradossalmente, ciò che il Vicerè stesso definì “the most successful ceremonial fiasco in history”,<sup>255</sup> suggellato dalla nascita dei due stati sovrani dell'India e del Pakistan. All'Indipendenza indiana proclamata il 15 agosto del 1947 fa da tragica eco la *Partition* indiana del 1947. O, nelle parole di Gopal, “the inevitability of Independence is transformed into the inevitability of Partition”.<sup>256</sup>

La tentazione di determinare se, e in quale misura, questa tragedia (come altre tragedie della Storia) sia l'evidente riarticolazione dei perversi meccanismi egemonico-ideologici occidentali riconducibili in parte all'identità culturale delle *élites* indiane anglicizzate è, in un certo senso, giustificata. In quanto prodotte ambivalentemente attraverso un atto demiurgico di creazione e soppressione, è facile considerare queste classi come il risultato dei processi di *transculturation* dei modelli culturali occidentali; la loro retorica nazionalista independentista, una copia in

---

<sup>254</sup> In *Clear Light of Day*, Desai scrive: “When the boys at Hindu College found that Raja was one Hindu who actually accepted the idea of Pakistan as feasible, they changed from charmed friends into dangerous enemies.” Anita Desai, *Clear Light of Day*, New York, Mariner Books, 1980, p. 57.

<sup>255</sup> Betts, *Decolonization* cit., p. 50.

<sup>256</sup> Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration* cit., p. 85. Al riguardo riportiamo la riflessione di Aamir Mufti sull'inevitabilità della Partizione: “In my account the literature of Urdu emerges as the site par excellence for questioning the inevitability of the historical outcome we signify as ‘Partition’ and for staging so many interruptions of this dialectical process of the mutual determinations of nationality and minority”. Aamir R. Mufti, *Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 244-245.

bianco e nero di quella coloniale; il loro progetto postcoloniale, “the locus of Western universalism”.<sup>257</sup> Secondo l’analisi di Mufti:

The (secularist) critique of Partition, the religio-political event that is the material condition of nation-statehood in South Asia, and of the forms of “communal” consciousness and conflict in the twentieth century must avoid the temptation of explaining them away by simply pointing to the accidental twists and turns of political and diplomatic history. (*Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* p. 14)

A nostro parere, sarebbe intellettualmente più onesto analizzare le atrocità inaudite all’insegna delle quali il subcontinente celebra la fine del giogo coloniale, quali inevitabili complessità che scaturiscono anche dalle stridenti ambivalenze delle frontiere interne del subcontinente, per cui, come afferma anche Leela Gandhi:

[...] rather than being simply ‘derivative’, the insurgent moment of anti-colonial nationalism not only contradicts the pre-eminence of the State, but it also furnishes its dissent through the autonomous political imagination of the people-who-comprise-the nation. (*Postcolonial Theory. A Critical Introduction* p. 120)

Nel caso dell’India, oltre alle annose questioni etnico-religiose e alle ambigue ripercussioni delle politiche inglesi, queste complessità contemplano evidentemente anche l’elemento politico-egemonico di matrice induista, di non trascurabile importanza all’interno del movimento indipendentista,<sup>258</sup> di cui la letteratura indoinglese nascente non manca di

---

<sup>257</sup> Citato in Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction* cit., p. 119.

<sup>258</sup> Il romanzo *Looking Through Glass* (1994) di Mukul Kesavan può essere considerato un tentativo di sguardo distaccato e straniato sul nazionalismo indiano. Gopal sostiene che la scelta dell’autore di fare volatilizzare le adesioni dei musulmani secolari al Congresso, dopo che Gandhi intima unilateralmente l’*ultimatum* agli inglesi, rispecchia metaforicamente le ambivalenze interne al movimento nazionalista del tempo: “The disappearance of secular Muslims from sight is a powerful metaphor for the contradictions of Indian nationalism, which was formally secular and plural but was, in fact, powerfully determined by the imperatives and iconography of Hindus, the majority community. In this context, Gandhi’s unilateral declaration was interpreted as a move to make Muslims disappear from the political agenda”. Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration* cit., p. 84. Sullo stesso tema, cfr. anche l’analisi di Khair, il quale, commentando i diversi punti di vista espressi in *Looking Through Glass*, afferma: “More centrally, the entire issue of partition is depicted from a fourth (and often obscured) perspective – not the official colonial European perspective evoking the ‘inherent divisibility’ of India in the absence of

dare testimonianza. Come osserva, infatti, Mukherjee commentando le figure letterarie più auterovoli del tempo:

[...] writers like Raja Rao, R.K. Narayan or Balachandra Rajan were often projecting a broadly upper caste, Hindu ideal of the nation that excluded most of the people living in the country. (*The Twice Born Fiction* p. 13)

Per quanto di indiscusso interesse storico, questi argomenti esulano, tuttavia, dalla specificità della presente discussione, per cui se fossimo chiamati a stilare un bilancio sull'eredità del colonialismo nel subcontinente, ci parrebbe più opportuno proporre, in quanto studiosi di letteratura, una riflessione su ciò che Reinhard considera “il lascito decisivo del colonialismo, ossia il lascito *socioculturale*”.<sup>259</sup> L'appropriazione linguistica del *Queen's English* a fini letterari costituisce, indubbiamente, un fenomeno globale di straordinaria originalità, che vede l'anima profondamente indiana materializzarsi con successo nella lingua del colonizzatore di un tempo. A sostegno di quanto finora argomentato, non potremmo, a questo punto, fornire migliore sintesi di quella contenuta nella “Foreword” di *Kanthapura* (1938), in cui Raja Rao, con profetiche parole, così giustifica l'uso dell'inglese nella narrativa indoinglese:

One has to convey in a language that is not one's own the spirit that is one's own. One has to convey the various shades and omissions of a certain thought-movement that looks maltreated in an alien language. I use the word ‘alien’, yet English is not really an alien language to us. It is the language of our intellectual make-up – like Sanskrit or Persian was before – but not of our emotional make-up. We are all instinctively bilingual, many of us writing in our own language and in English. We cannot write like

---

Eurocentric cohesion, not the official Indian perspectives stressing the villainy of Jinnah or the ‘backward fundamentalism’ of Muslims, not the official Pakistani perspective stressing the villainy of the Congress and the fundamentalism of Hindus, but the fourth perspective of Muslim Congressmen, the men and women who ‘disappeared’ (literally in the novel) due to the Congress's unwillingness to recognize their existence and who remained opposed to both Jinnah's Pakistan and the Congress's vision of a socio-politically homogenized ‘India’”. Khair, *Babu Fictions* cit., p. 345. Cfr. anche Anita Singh, «History, Narrative and Partition: A Reading of Mukul Kesavan's Looking Through Glass», in Rajeshwar Mittapalli, Alessandro Monti (eds.), *Post-Independence Indian English Fiction*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, pp. 164-170.

<sup>259</sup> Reinhard, *Storia del Colonialismo* cit., p. 352.

the English. We should not. We cannot write only as Indians. We have grown to look at the large world as part of us. Our method of expression therefore has to be a dialect which will some day prove to be as distinctive and colourful as the Irish or the American. Time alone will justify it.

E proprio nella singolare ambivalenza espressa nel connubio di cui parla Rao, si intravede quell'opportunità di superamento dell'eredità storica del colonialismo, anche evidenziata dall'analisi più propriamente storico-culturale di Reinhard, laddove viene affermato: "Solo da un punto di vista storico il predominio dell'inglese ha a che fare con l'egemonia inglese di un tempo; la decolonizzazione ha fatto sì invece che gli Inglesi venissero espropriati del proprio idioma".<sup>260</sup>

La letteratura indoinglese, come altri processi letterari nelle colonie, riflette quelle dinamiche di appropriazione/espropriazione della lingua del dominatore, dalle quali riverberano le complesse e contraddittorie immagini che l'ibridazione e la contaminazione hanno provocato. Si tratta, come indica Albertazzi di una sorta di "antropofagia culturale"<sup>261</sup> della lingua e della cultura dell'Altro storico, ovvero di un atto di cannibalismo "tanto necessario quanto irriverente, una forma di resistenza culturale, un modo di liberarsi dalle strettoie imposte dall'Occidente, una violazione di codici, ma anche un atto di omaggio",<sup>262</sup> che certamente caratterizza le nuove letterature in inglese.

L'analisi della formazione della letteratura indoinglese può esserci di grande aiuto nel dare un senso allo spaesamento socio-culturale che il superamento del vecchio ha provocato nel subcontinente, ed è con questo obiettivo che volgiamo ora il nostro sguardo alle conseguenze letterarie prodotte dall'incontro/scontro con il colonizzatore.

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>261</sup> Silvia Albertazzi, *Lo Sguardo dell'Altro. Le Letterature Postcoloniali*, Roma, Carocci, 2000, p. 50.

<sup>262</sup> *Ibid.*



### 2.3 La frontiera letteraria indoinglese quale specchio delle ambivalenze identitarie dell'*East-West encounter*

Munoo wondered whether the language that his would-be master was speaking was the angrezi speech which the village school teacher said should be learnt by all those who wanted to be come Babus. He reflected for a moment, and then he knew it was angrezi.

Mulk Raj Anand, *Coolie*

In un'affermazione che potrebbe essere definita dirompente per il tempo, Said decreta che, senza l'interiorizzazione dell'esperienza degli imperi coloniali, il romanzo moderno europeo, quale noi lo conosciamo oggi, non esisterebbe.<sup>263</sup>

Without empire, I would go so far as saying, there is no European novel as we know it, and indeed if we study the impulses giving rise to it, we shall see the far from accidental convergence between the patterns of narrative authority constitutive of the novel on the one hand, and, on the other, a complex ideological configuration underlying the tendency to imperialism. (*Culture and Imperialism* p. 82)

Non crediamo di forzare troppo il paragone estendendo alla letteratura indoinglese questa stessa definizione, ribaltandone i termini di riferimento. Traccia indelebile, indubbiamente riconducibile al contatto con la lingua e la cultura di colui che diviene nel corso dei secoli il colonizzatore, il romanzo indiano di lingua inglese ha origine nella *contact zone* del subcontinente e, quale prodotto generato dalla frontiera, oltre che riflettere l'evoluzione dei rapporti tra dominati e dominatori, codifica a livello rappresentazionale le ambivalenze storico-culturali che questo stesso spazio presuppone. Gli inglesi, dapprima esploratori, in seguito commercianti, penetrano la geografia del subcontinente con l'intento di

---

<sup>263</sup> Cfr. al riguardo anche la riflessione di Pratt: "Europe was constructed from the outside in as much as from the inside out. Can this be said of its modes of representation? While the imperial metropolis tends to understand itself as determining the periphery (in the emanating glow of the civilizing mission or the cash flow of development, for example), it habitually blinds itself to the ways in which the periphery determines the metropolis – beginning, perhaps, with the latter's obsessive need to present and re-present its peripheries and its others continually to itself". Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* cit., p. 6.

fissare la propria presenza fisica nella realtà quotidiana delle popolazioni incontrate, di assoggettarle progressivamente e di imporsi anche ideologicamente nel loro immaginario collettivo. Esponendo, però, allo stesso tempo, la propria e altrui cultura a quei processi di inevitabile contaminazione reciproca che caratterizza la zona frontaliere, gli inglesi contribuiscono a trasformare, in maniera irreversibile, le configurazioni delle mappe storico-culturali di partenza, provocando la risposta letteraria delle colte *élites* indiane a una storia imposta.

Nella sua pionieristica indagine sulla narrativa indoinglese, Meenakshi Mukherjee non esita, infatti, a identificare nella trattazione tematica dell'incontro est-ovest il *topos* fondante, e tuttora caratterizzante, l'ambito quanto mai complesso dell'appropriazione letteraria del romanzo occidentale da parte del subcontinente. La storia di sopraffazione e di sofferenza che l'esperienza della subalternità all'Inghilterra ha significato per generazioni di indiani, ovvero i paradigmi relazionali e culturali che si strutturano a seguito dell'incontro tra l'India e il suo Altro europeo, si sono rivelati, insomma, fonte sostanziale di inesauribile ispirazione per lo scrittore indoinglese a tutt'oggi. Questo perchè, sostiene Mukherjee:

Almost every educated Indian today is the product of the conflicts and reconciliations of two cultures, although the consciousness of this tension varies from individual to individual. What is generally true of the educated Indian is especially true of the Indian writer, because [...] a writer's analysis of his self necessarily involves the evaluation of his own attitude towards these two aspects of his being – one inherited from birth, the other imbibed through education. This cultural conflict – or synthesis, as the case may be – has for some reason always assumed a vital significance for the Indian novelist who writes in English. (*The Twice-Born Fiction* p. 69)

Produttivo, ancorchè ambiguo prodotto di un conflitto-sintesi tra sistemi culturali diversi, lo sviluppo di quel *corpus* letterario in lingua inglese ascrivibile a scrittori indiani apprezzati oggi a livello internazionale da

critica e pubblico<sup>264</sup> inizia nel subcontinente con un ritardo di oltre un secolo rispetto alla nascita del romanzo moderno europeo.<sup>265</sup> Mukherjee argomenta in modo convincente che: “The delay in the development in prose fiction in Indian literature has often been related to the late emergence of the historical sense among Indians”.<sup>266</sup>

Trovando quindi la propria *raison d'être* nel sentimento storico di cui il genere romanzesco è simultaneamente veicolo e oggetto, la narrativa indoinglese sembra nascere per rispondere a quelle esigenze rappresentazionali che caratterizzano lo scrittore indiano nel suo mutato rapporto con l'oggetto rappresentato. La modernità gli avrebbe, insomma, conferito una *agency* storica senza precedenti che ora gli consente di esprimere la coscienza della sua classe d'appartenenza. Al riguardo l'acclamata studiosa indiana osserva che:

The novelist has been increasingly less concerned with the unchanging moral verities and their presentation in a timeless setting and more with the precise location of historical man in the flux and flow of society. (*The Twice-Born Fiction* p. 29)

Potremmo ovviamente dibattere in quale misura gli inglesi possono essere ritenuti responsabili della presa di coscienza di un senso della Storia nelle popolazioni colonizzate. Vero è, tuttavia, che non possiamo negare l'evidenza di certi meccanismi che sottendono il consolidarsi del genere

---

<sup>264</sup> Vale forse la pena riportare il punto di vista di Gopal, la quale afferma che “few postcolonial literary genres have been either as prominent or as contentious as the Indian novel in English. Even as several anglophone writers from decolonizing regions have achieved a global readership in recent years and even canonical status in some cases [...], novelists from the Indian subcontinent have dominated the international scene in unprecedented numbers. Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration* cit., p. 1.

<sup>265</sup> Ricordiamo che nel suo famoso saggio del 1956, dal titolo *The Rise of the Novel*, Ian Watt identifica in *Robinson Crusoe* (1719) il primo romanzo moderno inglese.

<sup>266</sup> Mukherjee, *The Twice-Born Fiction* cit., p. 28. Mukherjee attinge il concetto di sentimento storico da T.S. Eliot. In *Tradition and the Individual Talent* (1919), esso è definito come la consapevolezza da parte dell'intellettuale della propria posizione di originalità all'interno del *continuum* storico-letterario, che egli incarna e innova allo stesso tempo: “This historical sense, which is a sense of the timeless as well as of the temporal and of the timeless and of the temporal together, is what makes a writer traditional. And it is at the same time what makes a writer most acutely conscious of his place in time, of his own contemporaneity”. Fonte reperibile in rete.

romanzesco nello spazio del *British Raj*, soprattutto in relazione alle forme di resistenza<sup>267</sup> che accompagnano il periodo di sviluppo del romanzo nella seconda metà del diciannovesimo secolo.

Nella sua esauriente analisi del fenomeno letterario indiano, Priyamvada Gopal avvalora la tesi secondo cui i fatti della Storia in generale, e la causa nazionalista più in particolare, concorrono insieme a esercitare un impulso trasfigurante del panorama letterario in India, all'interno del quale, la letteratura indoinglese dà forma e viene contemporaneamente plasmata da ciò che dopo Nehru, Sunil Khilnani (1977) definisce 'the idea of India':<sup>268</sup>

[...] since its inception, the anglophone novel in India was markedly preoccupied with questions of nation and history, events necessarily played out in the public sphere even as they inflected domestic spaces and personal relations. (*The Indian English Novel* p. 139)

La stretta correlazione che viene quindi a stabilirsi tra Storia, romanzo e coscienza storica non costituirebbe affatto un semplice atto di esportazione della tradizione letteraria europea *overseas*, ma sarebbe piuttosto da considerarsi interdipendente a quei processi storico-culturali derivanti dall'interazione tra dominati e dominatori, se si è concordi nel considerare il romanzo moderno come imprescindibile dalla rappresentazione dell'uomo in relazione alla società in cui opera e vive.

Più specificatamente, alla luce di quanto addotto nei paragrafi precedenti, non ci sembra fuori luogo affermare che le politiche educative promosse e attuate in India dall'Amministrazione britannica, aventi quale corollario la

---

<sup>267</sup> Sul tema della *resistance* nella letteratura postcoloniale, Elleke Boehmer dichiara: "Postcolonial fiction can thus be defined not only in terms of historic transformation but, if we take into account Tiffin's view in her Introduction to *Past the Last Post*, a form of resistance to colonialism can be associated with a postcolonial vision of the world. If it is true that English as the language of the educated man in British India produced ambivalent attitudes among the members of the elites exposed to or willing to be exposed to the language, it must be also true that the adoption of English in fiction must have reflected this ambivalence at narrative level if not a fissure though unconscious". Cfr. Elleke Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.

<sup>268</sup> Cfr. al riguardo Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration* cit., p. 5.

produzione dell'assioma identità Babu <sup>269</sup> – nazionalismo indiano, avrebbero svolto al riguardo un ruolo di non poco conto.<sup>270</sup> Come si cercherà di dimostrare, le esigenze rappresentazionali delle nuove classi colte indiane, che scrivono sia in inglese sia nelle lingue locali,<sup>271</sup> sono valutabili sullo sfondo degli eventi storico-culturali del periodo, riflettendosi nella narrativa quale “organic product of a particular environment in a particular society in a given time”.<sup>272</sup> Nella sua ricostruzione storica delle origini del romanzo indoinglese, Mukherjee precisa, infatti, che:

[...] the history of the novel in India alone can chart some of the complex negotiations between colonial education and its resistant impulses. Novels began to be written in India during and after the crucial decade of 1850s, marked on the one hand by the establishment of the three universities in Calcutta, Bombay and Madras by Acts II, XXII, and XXVIII of 1857, and on the other by the historic revolt in the same year. (*The Perishable Empire*, p. 3)

Il riferimento esplicito a una relazione esistente tra l'origine del romanzo indiano e due eventi di enorme impatto storico-culturale, quali sono state le politiche inglesi di assimilazione culturale (che in questa sede facciamo confluire nella Minuta di Macaulay) e le misure repressive da parte del *Raj* allo scopo di arginare le ripercussioni negative dell'*Indian Mutiny*, a questo

---

<sup>269</sup> Precisando che l'identità Babu è da considerarsi una categoria variabile nello spazio e nel tempo, Khair fornisce la seguente definizione: “To put it simply, the ‘Babus’ are middle or upper class, mostly urban (at times cosmopolitan), Brahminized and/or ‘westernized’, and fluent in English. The Coolie classes, on the other hand, are non-English speaking, not or not significantly ‘westernized’, not or less Brahminized, economically deprived, culturally marginalized and, often, rural or migrant-urban populations”. Khair, *Babu Fictions* cit., p. IX.

<sup>270</sup> La scrittura creativa indoinglese riceve dalle politiche assimilazioniste del *Raj* un impulso decisivo, evolvendo in forme di resistenza determinanti nella riarticolazione del discorso nazionalista, nonostante sia corretto evidenziare che “Indians were writing effectively in English even before Macaulay’s *Minute* and before Lord William Bentinck”. Walsh, *Indian Literature in English* cit., p. 31.

<sup>271</sup> Mukherjee afferma al riguardo: “In the second half of the nineteenth century novels came to be written in India as much in Macaulay-maligned ‘dialects’ – or the so called ‘vernaculars’ – as in English. While novels in Bangla, Marathi, Malayalam and other languages soon consolidated their strengths and initiated literary traditions that continue to this day, scores of English novels written in the late nineteenth and early twentieth century are virtually forgotten now”. Mukherjee, *The Perishable Empire* cit., p. 7.

<sup>272</sup> Id., *The Twice-Born Fiction* cit., p. 29.

punto non sorprende più di tanto, ma porta a completamento le argomentazioni dei paragrafi precedenti.

Ci sembra, quindi, corretto affermare con Mukherjee che “the emergence of a genuine Indo-Anglian novel presupposed historical and geographical awareness of the Indian situation”,<sup>273</sup> e che questi presupposti vengono a prodursi nella seconda metà dell’Ottocento, anche quale risultato dialettico veicolato dai rapporti che intervengono tra i colonizzatori inglesi e le anglicizzate classi Babu a loro subalterne nell’ordinamento del *Raj*. Gopal sostiene che:

By 1835, even before Macaulay’s ‘Minute’ had formalized English education in British India, a vocal and articulate intelligentsia had created a public sphere for itself in Bengal, one where it debated and disagreed but also cohered as a social group. [...] As the historian Sanjay Joshi (2001: 2) has argued, the power of the middle class in colonial India was based less on economic power – constrained and limited under colonialism – than on ‘the abilities of its members to be cultural entrepreneurs’. (*The Indian English Novel* p. 19)

Conseguentemente, “English seeped into the intimate and personal domains of men of the elite classes – the class from which writers in all the languages emerged”,<sup>274</sup> diffondendosi, anche e soprattutto, negli spazi culturali di pertinenza delle lingue *bhasha*. In questo modo, osserva Mukherjee, le caratteristiche del genere romanzesco si diramano in tutto il subcontinente:

Thus the interpellation of English in early Indian fiction happened in manifold exfoliating ways – operating through direct or indirect influences, translations, adaptations, as well as by acting as a bridge between different Indian languages. (*The Perishable Empire* p. 12)

---

<sup>273</sup> *Ibid.*

<sup>274</sup> *Id.*, *The Perishable Empire* cit., p. 9.

Se, tuttavia, nel corso del diciannovesimo secolo, “being educated came to mean knowing English”<sup>275</sup> e vice-versa, nei postumi dell’intransigenza britannica post-ribellione, da sinonimo di erudizione e privilegi sociali, lo studio della letteratura inglese e l’uso della lingua inglese cominciano a veicolare la consapevolezza del nuovo ruolo storico che le colte *élites* indiane si sentono chiamate a ricoprire. Un ruolo che ora esige di essere rappresentato, fissato e ulteriormente convalidato dall’autorità narrativa del romanzo indoinglese,<sup>276</sup> quale controffensiva testuale a una cultura imposta. Leela Gandhi spiega, infatti, che “the textual offensiveness of colonial authority was met and challenged, on its own terms, by a radical and dissenting anti-colonial counter-textuality”,<sup>277</sup> per cui possiamo in definitiva affermare con Khair che: “Indian English fiction *is* Babu fiction”.<sup>278</sup>

A differenza del successo di cui gode il romanzo nelle lingue regionali, “Indian novels in English, a body of writing that has gained international visibility today, went virtually unnoticed in the nineteenth and early-twentieth century, and not necessarily because of numerical paucity or qualitative inferiority”.<sup>279</sup> Questo apparente insuccesso della produzione indoinglese sembra essere riconducibile proprio all’instabilità dei confini culturali, lungo i quali si muove il romanziere indiano di lingua inglese nella seconda metà del diciannovesimo secolo. Lo scrittore indiano che opta per la lingua dei dominatori quale codice espressivo e creativo attua, infatti, un “bicultural act” che, a parere di Mukherjee, produce in lui quello

---

<sup>275</sup> Id., *The Twice-Born Fiction* cit., p. 28.

<sup>276</sup> Il più sovversivo atto di rivendicazione politica contro il *Raj* inizia a strutturarsi in letteratura con i tre patriarchi nel corso degli anni trenta. Cfr. Silvia Albertazzi, «La Letteratura Indoinglese», in Agostino Lombardo (ed.), *Verso gli Antipodi. Le Nuove Letterature di Lingua Inglese: India, Australia, Nuova Zelanda*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 15-57.

<sup>277</sup> Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction* cit., p. 142.

<sup>278</sup> Khair, *Babu Fictions* cit., p. X.

<sup>279</sup> Mukherjee, *The Perishable Empire* cit., p. 13.

sguardo ambivalente dovuto al fatto che “his loyalties [...] are of a dual nature, to India and to Europe – or rather, to India and to England, because European culture has filtered down to him largely through contact with the British and with the English language”.<sup>280</sup> La lingua inglese lo connoterebbe dunque in modo inequivocabile, collocandolo in uno spazio socio-culturale, per così dire, fluido ma preciso, che tradisce la sua duplice appartenenza identitaria. Come sostiene, infatti, Nirad C. Chaudhuri: “We could not write in English without changing mentally”.<sup>281</sup>

Riflesso dunque della *cultural imbrication* di cui è diventato il rappresentante putativo, “the Indo-Anglian novelist more often than not is trying to reconcile within himself two conflicting systems of value”.<sup>282</sup> Ne consegue che, lo sguardo Babu da cui egli osserva il mondo circostante non soltanto non può essere lo stesso della sua controparte indiana in lingue *bhasha*, ma rischia di essere contestualmente avvertito come “a site of power”,<sup>283</sup> e quindi ideologicamente compromesso e compromettente.<sup>284</sup> Secondo Mukherjee, la posizione inequivocabilmente ambivalente dello scrittore Babu si traduce nel testo in un’apparente “depoliticizzazione”,<sup>285</sup> plausibilmente responsabile dell’impopolarità di cui gode il romanzo indoinglese presso pubblico e critica. In un contesto storico in cui, come abbiamo già avuto modo di argomentare, le classi Babu indiane iniziano a

---

<sup>280</sup> Id., *The Twice-Born Fiction* cit., pp. 73-74.

<sup>281</sup> Nirad C. Chaudhuri, *The Eye of the Beholder*, London, Commonwealth Institute, 1983, p. 10.

<sup>282</sup> Mukherjee, *The Twice-Born Fiction* cit., p. 86.

<sup>283</sup> Khair, *Babu Fictions* cit., p. XIII.

<sup>284</sup> Nell’ambito della letteratura indiana, la narrativa indoinglese è, a parere di Kahir, il prodotto di classi privilegiate che si sono accaparrate all’interno del subcontinente una posizione egemonica nei confronti di chi non è Babu. Di conseguenza, l’appropriazione-espropriazione dell’inglese rifletterebbe tale *status*, in quanto “the English language not only constitutes Indian English literature but also Indian English realities and narratives”, per cui “the dangers of such hegemonic appropriation and/or occlusion are considerably increased in a multilingual society like India where the Coolie and the Babu classes are separated both socio-economically and linguistically”. *Ibid.*, p. XI.

<sup>285</sup> Sulla depoliticizzazione del testo indoinglese e sull’atteggiamento dell’autore indoinglese *vis-à-vis* il suo soggetto, cfr. Mukherjee, *The Perishable Empire* cit., p. 16.



essere fortemente alterizzate dagli inglesi e, per contro, questi ultimi incominciano a essere nell'insieme percepiti come un'alterità da contrastare, il testo indoinglese si struttura in significante spesso opaco e fuorviante, riflettendo antitetici gradi di complicità e di antagonismo con i dominatori. E poiché, come nota Boehmer: “Antagonism was a risk that pioneer spokespersons, patronized by the colonizer, could ill afford”,<sup>286</sup> opinioni forti e contrarie alle spinte egemoniche dei colonizzatori sono volentieri inibite e intrappolate nel tessuto profondo del romanzo nascente, a indicare le riluttanze dello scrittore nell'esprimere posizioni che, spiega Mukherjee, possono essere avvertite come apertamente sovversive nei confronti del *British Raj*:

At a time when one of the indirect functions of the Indian language novel was the consolidation of an incipient nationalism of the Pan-indian as well as regional variety, the writers in English were careful not to antagonize their imagined addressee through overtones of sedition. (*The Perishable Empire* p. 15)

La scrittura indiana in lingua inglese si trasforma quindi in un laboratorio letterario, in cui le tensioni identitarie di fine Ottocento vengono a convergere in quel difficile sincretismo che si sta compiendo in India, assumendo maggiore rilevanza nel suo significato storico-culturale rispetto al suo valore propriamente letterario. Gli atteggiamenti conniventi e resistenti, allo stesso tempo intrecciati ambivalentemente nel testo dal romanziere indiano, aprono così allo studioso interrogativi che riguardano un problema di complessa soluzione, indissolubilmente collegato all'individuazione del lettore ideale che incombe e ingombra il suo orizzonte intellettuale. Senza volerci addentrare in una questione, che da sola richiederebbe un approfondimento dedicato, ci limitiamo a osservare che le ambiguità celate nel romanzo indoinglese sono in parte attribuibili

---

<sup>286</sup> Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature* cit., p. 165.

all'indeterminatezza del potenziale lettore che lo scrittore Babu intende coinvolgere e interessare. Per Mukherjee, infatti:

[...] the writer in English suffered from an uncertainty about his audience. From clues embedded in the text, the implicit addressee seemed to be situated outside the culture, possibly in England, or among colonial administrators living in India who were concrete representatives of the abstract Other as far as Indians were concerned. [...] The indeterminacy of this discursive relationship has ambiguous effects on the way the author positions himself in the text. (*The Perishable Empire* pp. 14-15)

Ma c'è di più. Le difficoltà dello scrittore indiano che utilizza l'inglese andrebbero forse studiate sullo sfondo di un'operazione culturale di più ampio respiro, la cui straordinaria peculiarità ha l'obiettivo precipuo di fondare il suo pubblico ideale al momento stesso dell'atto creativo. Da questa prospettiva, le pressanti strategie volte a gestire e a mistificare le ambivalenze politico-culturali che informano il testo sarebbero piuttosto da mettere in relazione con quello spazio socio-culturale che il romanziere sta cercando di accaparrarsi a metà strada tra il colonizzatore inglese e le masse non anglicizzate del subcontinente. Ed è appunto da questa prospettiva che proponiamo una riflessione sul primo riconosciuto tentativo stilistico-narrativo nel genere romanzesco in India, ovvero *Rajmohan's Wife*, pubblicato a puntate sulla rivista *Indian Field* a Calcutta nel 1864 da Bankim Chandra Chatterjee.

In quanto rappresentazione realistica della borghesia del Bengala orientale, “based on a Victorian narrative model to which colonial education had exposed a new generation of urban Indians”,<sup>287</sup> l'esperimento *Rajmohan* non ha precedenti nel proporsi quale primo tentativo di ancoraggio storico-socio-culturale della sfera privata dei suoi personaggi all'interno del panorama letterario indiano. Questa operazione attesta della necessità

---

<sup>287</sup> Mukherjee, *The Perishable Empire* cit., p. 34.

avvertita da Bankim Chandra<sup>288</sup> di rivendicare la *agency* storica del suo tempo, codificando<sup>289</sup> la sovrapposizione tra *plot* personale e *backdrop* politico-culturale, quale peculiarità distintiva e costitutiva della nuova narrativa indiana di lingua inglese. Come sottolinea, infatti, Mukherjee:

In India, the novel as a genre was in its infancy in 1864 and, while romance was acceptable as a narrative mode, there was no precedent as yet of mimetic rendering of domestic life in fiction, or of weaving a plot out of contemporary social and familial situations. [...] There is also an attempt in *Rajmohan's Wife* to foreground the ways in which the home and the world are inextricably linked, a relationship which also happened to be of some concern to the classic realist novelists of nineteenth century-Europe, by locating the drama within the conjugal and domestic space in relation to the external arena of property, legality, crime and the colonial administration. (*The Perishable Empire* p. 31)

L'opera, non a caso considerata “a potent site for discussing crucial issues about language, culture, colonization and representation”,<sup>290</sup> risulta essere un prezioso documento per lo studio della “borderline position”<sup>291</sup> occupata dallo scrittore Babu e delle ambivalenze coloniali inscritte nel testo quale sua inevitabile conseguenza. Riflesso di un'India in tensione con una modernità che intacca nel profondo gli equilibri socio-culturali del subcontinente, *Rajmohan* diventa lo specchio in cui si riflettono, per

---

<sup>288</sup> Come osserva Khair: “The typical form in the novel genre around this period was the romantic historical, popularized to a large extent by Bankim Chandra”. Khair *Babu Fictions* cit., p. 46.

<sup>289</sup> Collocando l'agire dei personaggi sullo sfondo storico-sociale del proprio tempo, lo scrittore indoinglese pone in essere un'operazione non dissimile dalla sua controparte borghese inglese del diciottesimo secolo. Come bene ha dimostrato l'analisi di Ian Watt, le classi borghesi emergenti dell'Inghilterra del Settecento si proponevano, attraverso la rappresentazione letteraria, di imporre il loro nuovo ruolo culturale all'interno della società, o come diremmo oggi di creare un'immagine-culto. Allo stesso modo, lo sviluppo del romanzo indiano di lingua inglese riflette l'esigenza delle classi Babu, non solo di essere ufficialmente accreditate nel panorama intellettuale del *Raj*, ma di rivendicare anche un maggiore ruolo politico nel subcontinente. Gopal osserva, inoltre, che tra i vari generi in lingua inglese, al romanzo soltanto è riconosciuta un'indiscussa supremazia a livello mondiale: “Though a handful of anglophone short story collections have won critical approval, it is undoubtedly one single and specific genre – the anglophone novel – that has won for Indian writers ‘working in English,’ the global currency celebrated by Rushdie and others.” Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration* cit., p. 3.

<sup>290</sup> Mukherjee, *The Perishable Empire* cit., p. 48.

<sup>291</sup> Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature* cit., p. 165.

l'appunto, le rielaborazioni identitarie *in fieri* nella *contact zone* indiana, le cui instabilità affiorano, come vedremo, attraverso continue sconfessioni e ripetuti aggiustamenti da parte del romanziere.

Innanzitutto, l'eccessiva importanza attribuita alla *Englishness* nell'economia discorsiva del testo non può passare inosservata. Bankim costruisce i suoi personaggi in modo tale da magnificare gli aspetti culturali del colonizzatore inglese, i cui valori morali, inconfutabilmente superiori a quelli del subcontinente, diventano funzionali alla caratterizzazione dei due personaggi-chiave del romanzo. Madhav e Matangini sono eroi positivi che si propongono al lettore quali riusciti modelli di quell'assimilazione culturale che scompagina la tradizione indiana, nonostante essi siano, in ultima analisi, portatori di istanze e significati diametralmente opposti.

Il secondo capitolo, intitolato "The Two Cousins", fornisce la rappresentazione dei due poli attorno ai quali viene strutturato il discorso a favore del colonizzatore. Le apprezzabili qualità etico-morali di Madhav risultano senz'altro trionfanti a paragone del più rozzo Mathur, che con l'inganno e il tradimento si rivelerà essere il *villain* della storia. Il narratore non manca di dichiarare che la superiorità del primo, ulteriormente enfatizzata dall'insistenza posta sulla bellezza esteriore del personaggio, è riconducibile alla lungimiranza del padre, il quale "influenced by the example of the metropolitans, [...] had bestowed on his son Madhav as good an education as he could receive in Calcutta".<sup>292</sup> Durante uno scambio di opinioni, nel quale Madhav prende le difese di Matangini, Mathur si rende conto di non potersi misurare con le comprovate abilità dialettiche del cugino, e sbotta a metà strada tra indignazione e ammirazione:

---

<sup>292</sup> Bankim Chandra Chatterjee, *Rajmohan's Wife*, New Delhi, Rupa & Co., 2008, p. 16. Notiamo, per inciso, che lo stesso Chatterjee fu uno dei primi laureati della University of Calcutta, fondata dagli inglesi nel 1857, su modello della University of London.

‘Oh the college has done it for you!’ said Mathur, ‘It’s impossible to talk with people who have once gone there and recited the jargon of the red-faced sahibs.’ (*Rajmohan’s Wife* p. 10)

Nel medesimo tempo, si ha l’impressione che la *Englishness*, propugnata dall’autore in maniera così parziale e sfacciata, possa essere la maschera dietro la quale si annida un importante ribaltamento di significati. Infatti:

When considering the problems inherent in the construction of Englishness in the Indian English novel, it is interesting to analyse the British-Indian connection along the contradictory forms of resistance and assimilation. This can pose a serious challenge to the critic as resistance could be disguised in its opposite signifier at narrative level.

La diffidenza espressa nei confronti dell’Occidente è affidata dall’autore al padre di Mathur, il quale sembra mettere in discussione, attraverso un processo di distanziamento dai valori del dominatore, il risultato delle politiche educative inglesi, personificate dal colto ed elegante Madhav. Il narratore ci informa, appunto, che Ramkanta si era ben guardato dall’espone il proprio figlio alle insidie che l’incontro con la cultura del colonizzatore implica, nonostante sembri simultaneamente trapelare dalle sue parole una nota di invidia:

Ramkanta had viewed with eyes of jealousy the encroachments that were being made in the ancient manners and usages by the influence of Western civilization and had steadily forborne to send his son to an English school, which he condemned as a thing not only useless but as positively mischievous. (*Rajmohan’s Wife* pp. 15-16)

In un periodo poi caratterizzato da movimenti di riforma religiosa e sociale in cui la questione femminile diventa il fulcro del dibattito dei riformatori indiani,<sup>293</sup> Bankim Chandra dà prova delle sue abilità narrative, trasfigurando con astuta ambivalenza creativa la resistenza agli oppressori inglesi in un ideale femminile di libertà e indipendenza. Personaggio

---

<sup>293</sup> Ricordiamo che il già citato Ram Mohan Roy, non soltanto “inaugurated that tradition in which Indians have found a peculiar intimacy with the English language, making it a natural second voice for the Indian mind and sensibility”, ma profuse altrettanti sforzi “to reconcile East and West, and to correct the abuses of women’s rights”. Walsh, *Indian Literature in English* cit., pp. 32, 34.

connotato da forte individualità, Matangini incarna nel romanzo il desiderio di autonomia al quale l'Arnoldian *curriculum* aveva abituato le *élites* indiane. Nel caso specifico, la giovane donna si ribella alla tirannia di un matrimonio imposto denunciando, con grande coraggio, i pregiudizi che dominano gli spazi del femminile nel subcontinente. Per quanto particolarmente attento a contenere l'eroicità del suo personaggio femminile nell'ambito della *domesticity*, Chatterjee ha piena consapevolezza che “caught between the forces of temptation, transgression and the conventional image of the obedient and chaste Indian wife, Matangini embodies the hopes of an emerging India that was struggling for selfhood and dignity”.<sup>294</sup>

Prestandosi a una perfetta traslazione sul piano politico-ideologico a rappresentare una fondata sfida alle ingiustizie del *British Raj*, il potenziale rivoluzionario contenuto in Matangini diventa *locus* rivelatore delle tensioni e delle resistenze che gradualmente si impongono allo scrittore bengalese, al punto da inibire la sua produzione letteraria. Il nazionalista Bankim Chandra si identifica, insomma, nel dramma del suo personaggio, ma teme allo stesso tempo che la storia possa sfuggirgli di mano. Non osando spingersi oltre, egli opta per la morte prematura della sua eroina, lascia l'opera incompleta, e soprattutto dopo *Rajmohan's Wife*, decide di abbandonare l'uso dell'inglese quale *medium* di creazione letteraria.

Il romanzo la dice quindi lunga, nel suo insieme, sul tribolato rapporto intrattenuto da Chatterjee con il codice linguistico e la cultura del dominatore che vorrebbe estromettere dallo spazio indiano. Se la lingua inglese lo espone, da un lato, a una possibile minaccia di scollamento identitario e di non-appartenenza alla classe socio-politica in cui si identifica maggiormente, dall'altro, Bankim dimostra di possedere totale

---

<sup>294</sup> Chatterjee, *Rajmohan's Wife* cit., commento contenuto sulla *cover page* del romanzo.

lucidità riguardo le ambivalenze da essa veicolate. Egli comprende alla perfezione che l'inglese può essere paradossalmente manipolato e trasformato da potente strumento di assimilazione culturale in potente strumento di resistenza culturale, per catalizzare le energie necessarie al raggiungimento di un fine condiviso tra le popolazioni assoggettate nel subcontinente indiano. Poiché accessibile alle classi colte anglicizzate di tutta l'India, alla lingua dell'oppressore viene infine affidato il compito ben più ardito di diffondere la causa nazionalista,<sup>295</sup> e svolgere un ruolo senza eguali nella consolidazione e nella costruzione di un'identità nascente in conflitto con gli interessi degli stessi inglesi. Al riguardo, Mukherjee osserva, infatti, che:

*After Rajmohan's Wife*, Bankim never attempted to write imaginative literature in English, though he continued to write essays and discursive pieces in English and actively participated in various debates about religion and culture in the columns of local English newspapers. Bankimchandra never made any such literary statement either about his decision to write in English or about his return to his mother tongue [but] remained alert to the political possibilities of English as the language of national consolidation. (*The Perishable Empire* pp. 45-46)

Le tematiche di emancipazione e di libertà affrontate in *Rajmohan's Wife* sembrano, quindi, avere costituito un limite ideologico-intellettuale insormontabile per il Chatterjee che scrive in inglese, ma dal punto di vista narrativo, l'opera inaugura comunque "an important mode of resistance"<sup>296</sup> e merita oggi di essere ricordata come un bell'esempio di *subversion by imitation*, piuttosto che annoverata nella scia di una tradizione inglese di mera imitazione.<sup>297</sup> La *mimicry* andrebbe, appunto, riletta nella direzione

---

<sup>295</sup> Vorremmo altresì puntualizzare che l'uso della lingua del dominatore diventa strumento ambivalente per gli stessi indiani. Promuovendo, infatti, l'illusione di un'unità culturale condivisa, l'inglese produce un simultaneo offuscamento delle problematiche di divisione interna del subcontinente.

<sup>296</sup> Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature* cit., p. 165.

<sup>297</sup> A proposito della produzione letteraria indoinglese degli esordi, cfr. Silvia Albertazzi, *Il Tempio e il Villaggio. La Narrativa Indo-Inglese Contemporanea e la Tradizione Britannica*, Bologna, Patron, 1978;

della sua portata oppositiva e apprezzata, come suggerisce Boehmer, quale potente strategia narrativa che fa del romanzo indoinglese degli esordi un romanzo di resistenza, utilizzando gli stessi mezzi forniti dai dominatori:

Because conducted from within colonial structures, assimilation was at this time perhaps more subversively effective than a more mechanistic nativist reversal. (*Colonial & Postcolonial Literature* p. 165)

Il limite culturale che Bankim Chandra non osa trascendere nel 1864 con *Rajmohan's Wife* è invece superato con le sue opere più significative in *Bangla*, nelle quali le velleità nazionalistiche dello scrittore, pur mantenendo identificabili residui di ambivalenza identitaria, trovano piena espressione in consapevoli atti di resistenza all'oppressore. È questo il caso di *Anandamath*,<sup>298</sup> singolare parabola politico-intellettuale pubblicata nel 1882 e definita da Gopal "of immense significance in the literary exploration and articulation of India and Indian nationalism".<sup>299</sup> Qui lo scrittore bengalese compie operazioni culturali di straordinaria importanza, benchè foriere di ulteriori pericolose ambivalenze.

La storia è abilmente collocata ad accurata distanza storica al tempo in cui il Bengala, non ancora governato dagli inglesi, è però sottomesso al "venal and incompetent Muslim ruler, Mir Jafar, who is, however, backed by British forces". Lo straniamento temporale utilizzato da Bankim Chandra gli consente di allegorizzare, a tutti gli effetti, la tematica della resistenza agli inglesi attraverso la ribellione di un gruppo di monaci, i Santans o Children, che decidono, durante una carestia, di contrastare in maniera

---

Id., «La Letteratura Indoinglese», in Agostino Lombardo (ed.), *Verso gli Antipodi. Le Nuove Letterature di Lingua Inglese: India, Australia, Nuova Zelanda* cit.

<sup>298</sup> Il romanzo, che significa letteralmente 'The Ananda Monastery', è stato tradotto in inglese inizialmente con il titolo *The Abbey of Bliss* e più recentemente con il titolo *The Sacred Brotherhood*. Sulla decisione di Bankim Chandra di scrivere in bengalese, Mukherjee osserva appunto che: "the reason for his switching over to Bengali was partly a realization of the inadequacy of his medium of expression, and partly a growing nationalistic awareness as illustrated in a novel like *Ananda Math*". Mukherjee, *The Twice-Born Fiction* cit., p. 159.

<sup>299</sup> Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration* cit., p. 31.



significativa l'odiato despota musulmano, finchè la Madre non sarà liberata.

Se da un lato, le attività sediziose dei monaci ribelli sembrano depistare eventuali insinuazioni sul sentimento nazionalista veicolato dalla storia, dall'altro, non pare facile per lo scrittore mascherare la sua idea di nazione e le insidiose riarticolarzioni in essa contenute. Attingendo alla mitologia induista, Chatterjee procede alla trasformazione simbolica della figura materna in quel fulcro iconico del nazionalismo militante<sup>300</sup> che la rende indissolubilmente legata alla causa nazionalista indiana ancora oggi. Gopal non manca, infatti, di rimarcare che:

Drawing on existing Hindu conceptions of the earth as female and as a goddess, the image of Mother India became a powerful rallying point for Indian nationalism and continues to haunt literature and popular culture in India. (*The Indian English Novel* p. 32)

Privilegiando rappresentazioni del subcontinente dominate dal ruolo egemonico della cultura induista, la costruzione della nazione come grande madre indù proposta in *Anandamath* rifletterebbe, dunque, un'immagine di appartenenza culturale già problematica in partenza che, nel panorama politico d'insieme della nuova India, va a discriminare le formazioni identitarie minoritarie, proprio nel momento stesso in cui viene propagandata un'immagine di comunità nazionale unita contro gli oppressori inglesi.<sup>301</sup> Sempre Gopal fa notare, appunto, in che misura l'opera di Chatterjee riveicoli il discorso nazionalista emergente sulla base

---

<sup>300</sup> Commentando l'osservazione di Partha Chatterjee, il quale considera il testo di Bankimchandra come "nationalism's moment of departure" proprio come il testo di Nehru, *The Discovery of India*, viene considerato "its moment of arrival", Aamir Mufti nota: "In Nehru's text, 'Bharat Mata' is the means not to the interpellation of the nationalist subject, as it is in Bankim's novel, but of its manipulation of the collectivized object that is the peasant masses", ovvero "that moment of Enlightenment, which, in other words, consists of, and is identical with, entering a sense of national belonging". Cfr. Mufti, *Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* cit., p. 27.

<sup>301</sup> Cfr. al riguardo la critica di Tagore al movimento nazionalistico Swadeshi nel suo controverso romanzo *Ghare Bhaire*, tradotto in inglese *The Home and the World*, in Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration* cit., pp. 34-39.

di un'identità che invita a processi di esclusione e marginalizzazione, piuttosto che di inclusione e di appartenenza:

As the 'bhadralok' or 'respectable' intelligentsia of Bengal began to search for their own national identity in the mirror of Englishness, they turned to a presumed indigenous 'Aryan' and Hindu heritage as the true, hoary spirit of the Indian nation, now degraded and overlaid by centuries of Islamic rule. (*The Indian English Novel* p. 33)

Alla luce di quanto asserito, *Bande Mataram*,<sup>302</sup> l'inno innalzato alla divinità Durga dai monaci ribelli, acquisisce particolare interesse. Considerata canzone nazionale indiana, persino più rappresentativa dello stesso inno nazionale scritto da Tagore, essa è, a tutt'oggi, fonte di accese polemiche tra indù e musulmani, polemiche che hanno reso necessari numerosi dibattiti e interventi parlamentari per riequilibrare i toni che contraddistinguono i delicati rapporti fra le diverse comunità nel subcontinente.<sup>303</sup> A proposito dell'inno dei Santans, Gopal afferma che:

The rallying anthem of the Santans, 'Bande Mataram' or 'Worship the Motherland', written by Bankim and inserted into the narrative by him, is still Indian 'national song' and is to this day touted by Hindu nationalists as a more genuinely 'Indian' alternative to the existing national 'anthem', 'Jana Gana Mana', written by Rabindranath Tagore in a self-consciously secular spirit incorporating a diversity into a unity. (*The Indian English Novel* p. 33)

Potremmo quindi concludere che se, da un lato, l'esperienza nazionalista "has served to establish Indo-Anglian writing as an integral part of Indian

---

<sup>302</sup> I bow to thee, Mother, richly-watered, richly-fruited, cool with the winds of the south, dark with the crops of the harvests, the Mother! Her nights rejoicing in the glory of the moonlight, her lands clothed beautifully with her trees in flowering bloom, sweet of laughter, sweet of speech, The Mother, giver of boons, giver of bliss! Fonte reperibile in rete.

<sup>303</sup> Per un'accurata analisi delle ambivalenze inerenti la costruzione di un'identità nazionale indiana, basata sull'iconografia indù della Madre India, e l'effettiva costruzione del Bharat Mata Temple quale concettualizzazione della retorica politica della nuova India, cfr. Charu Gupta, «The Icon of Mother in Late Colonial North India», in Crispin Bates (ed.), *Beyond Representation. Colonial and Postcolonial Constructions of Indian Identity*, New Delhi, Oxford University Press, 2006, pp. 100-122.

literature”,<sup>304</sup> allo stesso tempo, essa si discosta sensibilmente dalla sua controparte indiana in lingue *bhasha*,<sup>305</sup> proprio per la risposta prioritaria accordata alla questione identitaria nel subcontinente. Come sostiene in modo assolutamente condivisibile Gopal, la produzione indoinglese cerca di rispondere all’accomodamento dei cambiamenti che la *contact zone* presuppone sul piano identitario e culturale, in quanto:

The conditions of its emergence – out of the colonial encounter, addressing itself to empire rather than a specific region or community – meant that the anglophone novel in the subcontinent returned repeatedly to a self-reflexive question: ‘What is India(n)?’ (*The Indian English Novel* p. 6)

A ciò va aggiunto, inoltre, che la tradizione letteraria indoinglese viene sempre più caratterizzandosi anche come *corpus* “to be considered independently of the great tradition of the English novel”,<sup>306</sup> e quindi autonoma anche dal colonizzatore di un tempo.

Questa esigenza di rappresentare l’Altro (in relazione o in opposizione al sé) o di rappresentare il sé (in relazione o in opposizione all’Altro) è il risultato dialettico che l’incontro tra culture sempre implica, e che permea, come evidenzia la citazione di Said riportata in apertura, non sorprendentemente anche la produzione letteraria del colonizzatore.<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> Mukherjee, *The Twice-Born Fiction* cit., p. 43.

<sup>305</sup> Contrariamente a ciò che accade nella letteratura indoinglese, le produzioni in lingue locali esplicitano, infatti, un maggiore interesse per la rappresentazione di eventi più specificatamente indiani e regionali, trattando più diffusamente tematiche quali, per esempio, la *Partition*, a discapito del proprio Altro inglese, la cui presenza viene relegata, al contrario, a una quasi assenza: “Postcolonialism [...] privileges colonialism as the framework for the major cultural experience of the century [...]. Yet we know that in very few of the major works of fiction in the Indian languages is colonialism any longer an important concern. Far more pervasive has been, for example, the theme of partition and writers in at least four languages of the country (Hindi, Urdu, Bangla and Punjabi) have gone back again and again to this rupture to understand our present”. Id., *The Perishable Empire* cit., pp. 179-180.

<sup>306</sup> Id., *The Twice-Born Fiction* cit., p. 33.

<sup>307</sup> A questo proposito, ci sembra utile fare riferimento ad alcune interessanti analisi che evidenziano nell’opera di Rudyard Kipling, il più grande interprete britannico dell’India coloniale, la presenza di significative ambivalenze che strutturerebbero, incrinandola allo stesso tempo, la visione dell’Impero comunemente accettata. Cfr. Low, *White Skins/Black Masks: Representation and Colonialism* cit. Sebbene non di recente pubblicazione, segnaliamo anche l’opera di Edmund Wilson, *The Wound and the*

Nell'affrontare lo studio della letteratura indoinglese, non dobbiamo dimenticare, quindi, che “India [was] for the British a frontier”<sup>308</sup> e, come tale, l’incontro con il dominatore inglese ha innescato le problematiche riarticolazioni identitarie che riverberano con insistenza nell’opera narrativa indoinglese. A nostro parere, sono proprio le ambivalenze prodottesi nella *contact zone* a determinare l’originalità e lo straordinario valore di questo fenomeno letterario globale, di cui Anita Desai è rappresentante e interprete di indubbio spessore intellettuale e culturale.

---

*Bow*, trad. Nemi d’Agostino, *La ferita e l’arco*, Milano, Aldo Garzanti Editore, 1956, cap. 2, «Il Kipling che nessuno ha letto», pp. 115-194.

<sup>308</sup> Greenberger, *The British Image of India* cit., p. 39.

## Capitolo 3: L'eredità delle ambivalenze storico-culturali nell'India post-indipendenza di Anita Desai

Any authentic inscription of India presupposes a direct confrontation with the moral and philosophical incongruities and unresolvabilities of history. Thus the sociohistorical and sociopsychological process of confrontation – and of a possible synthesis – must include, amongst other things, the narcissistic incursions of the imperial imagination, the newly formulated aspirations of the emerging civil societies and the characteristic representations of the decolonized imagination.

K.D. Verma, *The Indian Imagination*

### 3.1. Spaesamento e ricostruzione identitaria in *Cry, the Peacock* e *Voices in the City*

In literature you can construct the gigantic movements of history stampeding through the world, or the frantic scurrying and fleeing of the people who are like ants in its way. They have no control over such things. All they can do is blunder through the wreckage and the chaos with their wretched belongings, hoping to escape the notice of history.

Corinne Demas, «Against the Current: A Conversation with Anita Desai»

In *Cry, the Peacock*, il suo romanzo d'esordio del 1963, e *Voices in the City*, dato alle stampe nel 1965, Anita Desai rappresenta quella “cultural imbrication” che caratterizzerebbe, secondo quanto affermato da Simon Gikandi, la cultura moderna e postcoloniale del periodo storico in cui viviamo:

The times we live in are both colonial and postcolonial times. [...] for both the colonizer and the colonized, the culture of colonialism came to provide the terms in which the idea of a modern culture took shape, both in the metropolis and in the colonies. Colonialism was the foundation on which modern (and hence also postcolonial) thoughts, actions, and debates were built. (*Maps of Englishness* p. 226)

In entrambe le opere, il retaggio del colonialismo determina, infatti, i parametri interpretativi lungo i quali i protagonisti si lanciano alla ricerca di un significato da attribuire agli spazi contaminati che occupano, nella speranza di pervenire a nuovi possibili equilibri. Costrette a dibattersi forse inconsapevolmente al di là delle loro culture d'appartenenza, le diverse identità così rappresentate vengono a consumare nei processi di

contaminazione e aggiustamento della zona frontaliere quei tentativi di resistenza e di riconciliazione con la diversità, spesso fallimentari, ma che hanno quale prerogativa l'inizio di un percorso che conduce a una più completa comprensione di sé e dell'Altro. Ombre cinesi in un teatro ancora dell'ombra, ma illuminate a tratti da significative epifanie che concorrono a svelare i segreti e i misteri che li condannano a un'esistenza sofferta nella dimensione relazionale, le personalità di questi romanzi si abbandonano a peregrinazioni spaziali e mentali, subendo nelle stesse parole di Desai, "the terrors of facing, single-handed, the ferocious assaults of existence".<sup>309</sup>

L'*incipit* di *Cry, the Peacock* è a dir poco sconcertante e inaugura una caratteristica distintiva della maggior parte dei romanzi della scrittrice indoinglese: l'attacco mira a confondere, non sappiamo dove siamo, che cosa succede, l'evento principale è davanti ai nostri occhi, ma fatti e dettagli ci sfuggono.<sup>310</sup> Fin dall'inizio, la storia ci coinvolge insomma attivamente, chiedendoci di contribuire alla ricostruzione della condizione di schiacciante spaesamento che opprime le apparentemente fragili creature descritte.<sup>311</sup> A livello strutturale, questa modalità riflette la posizione di straniamento da cui i personaggi principali guardano al mondo circostante, codificando la loro incapacità di "appartenere" completamente, di comprendere realtà spesso impietose, altrimenti inaccessibili. Secondo

---

<sup>309</sup> Corinne Demas, «Against the Current: A Conversation with Anita Desai», in Devindra Kohli, Melanie Maria Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives*, New Delhi, Pencraft International, 2008, p. 29.

<sup>310</sup> Secondo Anna Nadotti, l'*incipit* nell'opera di Desai "è piuttosto un sipario che si apre lentamente, ammettendoci a quello che appare come un palcoscenico. Dove i personaggi – e le figure evocate – passano dall'immobilità al movimento, dal silenzio al discorso, o al balbettio, secondo una logica rigorosamente teatrale". Anna Nadotti, «Very softly, very musically, but definitely calling...», in Anna Nadotti (a cura di), *Dedica a Anita Desai* cit., p. 18.

<sup>311</sup> A proposito dei processi narrativi utilizzati, la scrittrice indoinglese precisa che, nel suo caso, è il materiale a imporsi sulla scrittura al momento dell'atto creativo piuttosto che il contrario: "I don't think I ever planned the structure of a book. I think the material imposes the structure upon it. To begin with I just have this chaotic, formless mass of material that is somehow going to form a novel. And in order to assume the shape of a novel it seems to take on a certain structure and each book has called for a different structure really." Demas, «Against the Current: A Conversation with Anita Desai» cit., p. 35.

Devindra Kohli e Melanie Maria Just, questo è un aspetto costante della maggior parte dei personaggi di Desai:

Most of her characters grapple with internal emotional conflicts resulting from a feeling of not-belonging, of either being alienated from a familiar environment or being aliens exiled in unfamiliar surroundings. (*Anita Desai: Critical Perspectives* p. 13)

*Cry, the Peacock* è strutturato in tre parti: la prima e l'ultima, narrate alla terza persona, incorniciano tutta l'azione contenuta nella seconda parte, raccontata dalla protagonista femminile in prima persona attraverso la tecnica del monologo interiore. Il tema della morte, che apre e chiude il romanzo, ci catapulta immediatamente nell'universo di disperazione e smarrimento di Maya, la prima di una lunga serie di personaggi futuri, che si discostano sensibilmente, per volontà dell'autrice, dal *mainstream*. In un'intervista rilasciata a Corinne Demas, Desai spiega, infatti, come i suoi interessi narrativi abbiano sempre privilegiato personaggi che evidenziano le caratteristiche del *firanghi*.<sup>312</sup>

I don't think I could ever write about the mainstream. I would find that extremely boring – everyone who flows along with the current, along with all the others. It seems to lack originality. The ones who interest me really are the ones who go against the current. (*Anita Desai: Critical Perspectives* p. 28)

È precisamente con questo intento che viene costruita, a nostro parere, l'atmosfera in cui si muove contro corrente Maya. *Part One*, poche pagine appena, ruota attorno a una tragica perdita. L'inizio brutale, crudo dominato dal senso olfattivo della carne putrescente del cadavere di Toto, inizia all'insegna dell'impotenza nei confronti del dolore, della paralisi totale nei confronti degli avvenimenti tragici della vita. Il distacco

---

<sup>312</sup> Termine dal significato di straniero, o più precisamente, *foreigner-as-stranger*, che Elaine Yee Lin Ho descrive come segue: "Implicated in the word is a derogatory verbal gesture at a subject-formation who is outside the indigenous social pale, and a naming of that anxiety felt by the indigene at the stranger's presence in his community". Elaine Yee Lin Ho, *Anita Desai*, Tavistock, Northcote House Publishers Ltd, 2006, p. 66. Desai lo utilizza per definire lo stato di *homelessness* del protagonista Hugo nel romanzo *Baumgartner's Bombay* del 1988.

definitivo da un grande affetto, quale rappresenta per la protagonista femminile il suo cagnolino, è resa da Desai con grande intensità emotiva per accentuare le reazioni eccessive di una donna, di cui la critica ha principalmente sottolineato l'aspetto socio-psicologico dei comportamenti e inserito la sua "feminine sensibility"<sup>313</sup> in un sistema patriarcale di subordinazione e dipendenza.

Pur riconoscendo che la personalità di Maya si presta a un'interpretazione psicoanalitica e/o di *gender studies*, siamo altrettanto convinti che non siano da escludersi approcci altri. Le storie narrate costituiscono, infatti, dei veri e propri "documenti storico-culturali", lasciando intravedere profili umani che si estendono al di là delle mura domestiche<sup>314</sup> e dell'universo recondito della psiche. Particolarmente pertinenti diventano, al riguardo, le osservazioni della stessa Desai sul rapporto Storia-letteratura.

La scrittrice indoinglese dichiara, nello specifico, che la scrittura è, innanzi tutto, un progetto concepito "to retrieve something from the wreck of time".<sup>315</sup> Tuttavia, come recita l'epigrafe riportata in apertura, più che preoccuparsi della ricostruzione dettagliata di eventi e accadimenti, la sua opera si premura essenzialmente di illustrare i contraccolpi che i grandi movimenti storici hanno sulla vita privata dei suoi personaggi. Desai non pare interessata alla Storia *per se*, quanto piuttosto alle storie che da essa ne derivano. Allora la postcolonialità, quale spazio di *dislocation* e *politics of*

---

<sup>313</sup> Anche un solo veloce sguardo ai titoli dei saggi raccolti in due volumi da Shubha Tiwari, per citare un esempio fra tanti, dimostra che termini quali "feminine", "marital disharmony", "discovery of the self", "feminist", "housewife", "failed householders", costituiscono la quasi totalità degli approcci interpretativi all'opera narrativa di Desai. Cfr. Shubha Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2004, p. 38.

<sup>314</sup> Notiamo con rammarico che anche le recentissime letture dell'opera di Anita Desai trascurano completamente l'approccio storico-culturale. Anche Priyamvada Gopal, nella sua apprezzabile analisi del romanzo indo-inglese, inserisce i romanzi di Desai nel capitolo «Domesticity and Gender». Cfr. Priyamvada Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

<sup>315</sup> Demas, «Against the Current: A Conversation with Anita Desai» cit., p. 38.



*resistance*,<sup>316</sup> può diventare uno strumento esegetico prezioso, grazie al quale fare emergere le fessure e le ambivalenze annidate nelle pieghe della Storia e approfondire aspetti che possono arricchire sostanzialmente il panorama critico di significati ancora poco analizzati a tutt'oggi.

Applicando, per esempio, il concetto di frontiera identitaria all'universo di *Cry, the Peacock*, lo struggersi della protagonista diventa potenzialmente interpretabile in relazione alle tensioni culturali che necessariamente caratterizzano la *contact zone* dell'India post-indipendenza. Secoli di presenza britannica nel subcontinente indiano sembrano avere determinato in Maya "a desire to erect, to engender, to generate identity, a view of one's own, a centre for the self",<sup>317</sup> che addirittura sposta sul piano storico-culturale l'individuazione dell'alterità di contrasto che delinea i tratti caratterizzanti di questo personaggio.

Fin dall'inizio, l'istanza dell'Altro si presenta nel romanzo nella figura del marito, in tutta evidenza, il maggiore ostacolo alla piena espressione della personalità della giovane donna. In Gautama, infatti, Maya non vede riflessa che la sua incompletezza e inferiorità come individuo e moglie, sentendosi sopraffatta dalla coscienza orgogliosa, imperturbabile e imperturbata di un marito, del quale disprezza la rigidità induista, il suo distacco dalla vita e l'incapacità di partecipare alle esperienze di gioia e dolore altrui. E del resto, Gautama segue doverosamente la filosofia di vita

---

<sup>316</sup> Nella definizione di *postcolonial*, Tiffin ascrive al concetto di resistenza un ruolo caratterizzante: "Here the post-colonial is conceived of as a set of discursive practices, prominent among which is *resistance* to colonialism, colonialist ideologies, and their contemporary forms and subjectificatory legacies. The nature and function of this resistance form a central problematic of the discourse". Ian Adam Ian, Helen Tiffin (eds.), *Past the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1991, p. VII.

<sup>317</sup> Antony Johae, «Postcolonial Re-presentations in Anita Desai's *Fire on the Mountain*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., p. 268.

del *Gita*, che predica, come afferma la protagonista stessa, “detachment on every count”.<sup>318</sup>

Il pragmatismo freddo e calcolato di Gautama, il cui nome rimanda al Siddhārtha Gautama Buddha e ha il significato in hindi di “the best ox”, è rappresentato e filtrato attraverso l’idealismo e il romanticismo della giovane moglie, totalmente incapace di accettare l’austerità caratteriale del marito. Maya, il cui nome, al contrario, significa sogno,<sup>319</sup> ripete esasperata a se stessa: “Yes, I cried, yes, it is his hardness – no, no, not hardness, but the distance he coldly keeps from me. His coldness, his coldness”.<sup>320</sup> A lei vengono puntualmente rimproverati il suo carattere occidentale e le sue abitudini inglesi; in breve, la sua identità contaminata, che non si addice affatto a un’induista osservante, come la vorrebbe Gautama, ma che costituisce in sintesi l’incontestabile realtà storica del subcontinente. Maya stessa riconosce la sua ibridità culturale, tracciandone le origini all’infanzia:

(As a child, I enjoyed, princess-like, a sumptuous fare of the fantasies of the Arabian Nights, the glories and bravado of Indian mythology, long and astounding tales of princes and regal queens, jackals and tigers, and, being my father’s daughter, of the lovely English and Irish fairy tales as well, that were read out to me by him, that inveterate reader-aloud, so that a doll dressed in pink I named Rose rather than Gulab, and the guards of Buckingham Palace were nearly as real to me as the uniformed cavalry officers who practiced, in a magnificent vertigo of yellow dust, on the maidan in the army cantonment where I was sometimes taken for a drive, in the evenings.) (*Cry, the Peacock* p. 41)

Il padre di Maya, di cui poco sappiamo se non del forte attaccamento della figlia nei suoi confronti, è presentato come un potente veicolo di

---

<sup>318</sup> Anita Desai, *Cry, The Peacock*, New Delhi, Orient Paperbacks, New Edition 2007, p. 21.

<sup>319</sup> Così commenta la protagonista il suo nome nel corso del romanzo: “Only a dream. An illusion. Maya — my very name means nothing, is nothing but an illusion.” *Ibid.*, p. 144.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 14.

trasmissione culturale, attorno al quale si è consolidata l'identità occidentalizzata di Maya. A questa figura viene nettamente contrapposto il padre di Gautama, “a political prisoner while India’s independence hung uncertain as an unfurled flag at half-mast”,<sup>321</sup> le cui attività sovversive e rivoluzionarie fungono chiaramente da eco storica. Il discreto<sup>322</sup> accenno al *background* socio-culturale del periodo indipendentista sembra infatti riflettere la volontà di Desai di ricondurre l'opposizione tra Maya e Gautama alle rispettive formazioni culturali, enfatizzando, allo stesso tempo, in quale misura Storia e senso di appartenenza innalzino barriere insormontabili tra gli individui.

Desai ci descrive insomma due polarità alle prese con le rispettive differenze, diversità che non riescono a pervenire a un qualsivoglia compromesso, perchè Maya e Gautama sono rappresentati saldamente ancorati all'interno dei propri confini culturali e dei propri (ri)sentimenti. I loro mondi vengono così a costituire due blocchi monolitici e impermeabili, dalle possibilità di negoziazione ridotte. La discussione a proposito della teoria sulla reincarnazione è un interessante esempio di insanabili divergenze di opinione, che precludono a entrambi possibili spiragli di accettazione reciproca:

‘What an occidental you are,’ he said, laughing. ‘Your conception of life as one brief episode into which all experience, all success, all virtue must be crammed, for it is, alas, so short,’ he cried, affecting a wail of *self-pity* to make me laugh. ‘Where did you pick it up? [...]’ This life you speak of, this little episode, this brief flash-in-the-pan, how insignificant and trivial it appears compared with this immortal cycle to which all

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>322</sup> Di particolare interesse diventano al riguardo le osservazioni di Albertazzi, che commenta: “Minimalista, fatto di gesti impercettibili, di sguardi piuttosto che di parole, di piccole storie individuali e di eventi senza storia, il suo universo, anche quando vi risuonano gli echi di una realtà esterna confusa e convulsa, o quando viene toccato dalla brutalità della violenza, rimane sempre un mondo di suggestioni piuttosto che di fatti, in cui il significato dello scorrere del tempo è scandito da mute epifanie, dal variare delle luci, dalle parole non dette piuttosto che da quelle pronunciate.” Silvia Albertazzi, «Un pezzetto di avorio indiano», in Anna Nadotti (a cura di), *Dedica a Anita Desai*, Pordenone, Thesis, 2006, p. 31.

humanity is bound, living or dying, and which turns without stop, without *point* you might say...'

'To think — to think that we are to pay, in this life, for what we *may* have done in a past one, to think that we may have to pay horribly, oh, horribly, for something terrible, something terrible, that we might have done — it is terrible! [...]

'What an Occidental view of the theory of reincarnation. [...]' (*Cry, the Peacock* pp. 103; 105)

Mano a mano che l'azione si sviluppa, risulta quindi evidente che la sensibilità suscettibile della protagonista non pare essere sufficiente a illustrare lo smarrimento e l'insoddisfazione che così fortemente la connotano. Per meglio comprendere i comportamenti sia di Maya sia di Gautama, occorre includere le loro azioni e le loro emozioni in categorie più ampie, valutare le loro singole personalità in base a contesti che ci permettano di scrutare oltre gli impulsi così privati e sommersi che apparentemente le governano. Maya non detesta suo marito, che trova anzi comprensivo e gradevole in più occasioni. Ciò che detesta in lui è la forza della tradizione, il suo irremovibile credo nella visione monolitica da cui giudica il mondo.<sup>323</sup> Il dramma esistenziale della protagonista viene, in realtà a consumarsi su di uno sfondo storico-culturale, in cui il presente contaminato dal passato coloniale inglese oppone resistenza alla tradizione indiana più ortodossa. I rimproveri che la stessa Maya muove al marito veicolano puntualmente un'analisi lucida e spietata delle cause alla radice delle loro incomprensioni:

A wealthy *zamindar* might introduce novelties into his house, to impress, fashionable motor cars. But he will not deviate from tradition when it comes to birth, marriage or death. Oh no. And why? Because he knows, and even the worst fool will accept this

---

<sup>323</sup> Al riguardo è stato notato che: "Maya, who is perceived by Gautama as the traditionalist, is in fact the very opposite. Horrified by the male 'logic' that goes hand in hand with the most sacred yet terrifying of Hindu myths and traditions, Maya wishes to throw off the double yoke". Fawzia Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel*, University Park, The Pennsylvania University Press, 1993, p. 65.

truth, by sheer force of persistence, that the only thing that continues to live is tradition.  
(*Cry, the Peacock* p. 20)

È dunque a questa cultura tradizionale personificata da Gautama che il personaggio femminile si contrappone con ostinazione e sacrificio emotivo per perseguire la sua felicità individuale.<sup>324</sup> È certamente da questa resistenza che dipendono la sua complessità e la ricchezza del suo universo, che Desai rende con forti accenti lirici, elevando la distanza che separa Maya da Gautama a proporzioni cosmiche. Descritta come “the immense distance between earth and stars”,<sup>325</sup> la diversità culturale che caratterizza i due personaggi riverbera con delicata finezza poetica nel firmamento notturno indiano, fissandosi in termini di impossibile soluzione per la felicità di entrambi. Scrutando le stelle, Maya si abbandona a una sconcertante riflessione sulla solitudine della differenza che rasenta l’introspezione filosofica<sup>326</sup> più audace:

And yet, no matter how many the enchanted eye gathered, there were still spaces of darkness in between, above and around, and it was that which gave the air such weight, I found, and not the myriad stars. Death lurked in those spaces, the darkness spoke of distance, separation, loneliness – [...] Darkness, chaos – gone. And I spun around to face him, this visitant to what had seemed a pit of black emptiness, as the night hurtles towards a falling star, clinging to its traces. (*Cry, the Peacock* pp. 24-25)

Come le stelle nella calda notte indiana, anche Maya si aggrappa alle tracce lasciate dal suo passato, alle fiabe e ai racconti del padre, baluardo dietro il quale si trincerava per far fronte allo spaesamento che lo scontro nella zona frontiera le provoca.

---

<sup>324</sup> Ramesh Kumar Gupta osserva che “Desai’s characters are rebels”. Ramesh Kumar Gupta, *The Novels of Anita Desai. A Feminist Perspective*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2002, p. 184.

<sup>325</sup> Desai, *Cry, The Peacock* cit., p. 27.

<sup>326</sup> In una nota introduttiva alle opere di Desai, Tripathi riconosce alla scrittrice indoinglese anche “a philosophical and reflective penetration into life’s realities”. J.P. Tripathi «*Fasting, Feasting: An Attempt at Fusion of Continuity and Experiment*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., p. 114.

Da questa prospettiva, il delitto che Maya compie alla fine del romanzo perde la connotazione del semplice regolamento di conti personale nei confronti del marito, acquisendo per contro valenze molto più profonde sul piano simbolico. Provocando la morte di Gautama, Maya si oppone e uccide tutta la cultura da questi rappresentata per avviare finalmente quei processi di riconciliazione tra Storia e cultura, che esigono la morte del vecchio per accogliere il nuovo. Simbolo della sintesi culturale in atto nell'India post-indipendenza, Maya personifica, in ultima analisi, l'energia distruttiva e trasformatrice che prelude all'acquisizione di una piena dimensione postcoloniale, in quanto come sostiene al riguardo Fawzia Afzal-Khan: "Seen from a postcolonial perspective, Maya stands for change, even if it is nihilistic".<sup>327</sup> La spinta fatale che causa la caduta di Gautama assume così proporzioni catartiche, poiché colei che invece sopravvive, seppure nella pazzia, ha incorporato la sua alterità storica quale possibile percorso verso una rinascita sotto trasformate spoglie.

Fra i nodi tematici raffigurati, la dimensione storico-culturale intessuta nell'economia del romanzo svolge quindi un ruolo più che significativo nella fitta rete di relazioni interpersonali. Determinando il rapporto che il personaggio femminile instaura tra la percezione di sé e il mondo circostante, essa viene a governare in *Cry, the Peacock* il pericoloso gioco tra la soggettività molto spesso frammentata e incerta di Maya e le sue aspirazioni di affermazione individuale. Come risulta in modo ancora più evidente nel secondo romanzo di Desai, lo spaesamento dei protagonisti, spesso definito esistenziale, è da ritenersi, a tutti gli effetti, il prodotto delle tribolazioni inflitte dalla Storia, riconducibile a quello scontro culturale, che rallenta e ostacola, come nel caso di Maya e Gautama, gli inevitabili processi di ibridazione tra mondi culturali diversi.

---

<sup>327</sup> Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel* cit., p. 66.

In *Voices in the City*, le voci della storia con lettera minuscola,<sup>328</sup> che altro non sono che le voci che si dissolvono nella Storia stessa, esprimono anch'esse quello smarrimento culturale che il contatto con l'alterità sempre implica. Invitando il lettore all'ascolto di più esperienze, alla contestualizzazione di più piani di lettura, che vengono a intrecciarsi e a sovrapporsi in una sacralità silenziosa tutta orientale, la contaminazione identitaria si traduce sul piano narrativo nell'indefinita sospensione rappresentata dal perenne peregrinare delle personalità raffigurate. Mirabilmente racchiuso nella dimensione spazio-temporale della città di Calcutta,<sup>329</sup> il vagare epico<sup>330</sup> dei personaggi mira a colmare, in modo elegante e discreto, un vuoto interiore che sconfinava incessantemente nella precarietà identitaria dell'India post-indipendenza.

Teatro nel quale le identità *in fieri* della nuova India consumano le loro "piccole" tragedie esistenziali, la città-simbolo della dea Kali<sup>331</sup> diviene, fin dalle prime pagine, lei stessa la voce più significativa, una voce "that smothers other voices and lends organic unity to the novel",<sup>332</sup> proponendosi quale raccordo tematico-narrativo tra le quattro parti di cui si compone il romanzo. Calcutta viene così a imporsi progressivamente come

---

<sup>328</sup> Ranajit Guha le definisce "the small voice of history". Cfr. Priyamvada Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 8.

<sup>329</sup> Meenakshi Mukherjee osserva che *Voices in the City* è la prima opera narrativa indoinglese a proporre quale ambientazione degna di rappresentazione letteraria lo spazio indiano metropolitano, in contrapposizione allo scenario rurale della stragrande maggioranza dei romanzi fino ad allora prodotti: "except for Anita Desai's novel mentioned earlier in this chapter, nowhere else in Indo-Anglian fiction do we get the feel of a metropolis like Calcutta or Bombay, where life has a rhythm and tempo so vastly different from the flow of life in the small towns and villages all over India". Meenakshi Mukherjee, *The Twice-Born Fiction*, New Delhi, Pencraft International, 2005, p. 195.

<sup>330</sup> Il romanzo *Voices in the City* è stato definito da Madhusudan Prasad "an epic on Calcutta". Al riguardo, cfr. Gupta, *The Novels of Anita Desai. A Feminist Perspective* cit., p. 93.

<sup>331</sup> "The mystique of Calcutta is the mystique of Kali Herself as the Creator, Preserver and Destroyer". *Ibid.*, p. 97.

<sup>332</sup> S.P. Swain, «Tradition and Deviation – a Study of Anita Desai's Novels», in Manmohan K. Bhatnagar, M. Rajeshwar (eds.), *The Novels of Anita Desai. A Critical Study*, New Delhi, Atlantic Publishers & Distributors, 2008, pp. 109-110.

indiscussa protagonista di *Voices in the City*, al punto che, a parere di Gupta, “it is Calcutta which is the hero of the novel and not Nirode”.<sup>333</sup>

Capitale del *British Raj* fino al 1911, allorchè il crescente sentimento nazionalista anti-britannico costringe gli inglesi a spostare la capitale a Nuova Delhi, la città di Calcutta è presentata, innanzi tutto, quale spazio contaminato dagli imponenti *marks of Englishness* impressi sul territorio dal colonizzatore *d’antan*. I personaggi frequentano, infatti, luoghi e percorrono strade che costantemente rimandano all’incontro tra il subcontinente e la propria alterità storica: lo Strand, Fort William, il Maidan, le statue dei Governatori del Bengala, il Victoria Memorial, il Cathedral Park.

Attraverso una precisa topografia che puntualmente rievoca le geografie storico-ideologiche della colonizzazione inglese,<sup>334</sup> Desai si premura di incorporare a livello strutturale quei segni che trasformano il subcontinente indiano in un importante significante storico-culturale. La rappresentazione di Calcutta è quindi da intendersi sostanzialmente funzionale a documentare quei fenomeni rappresentativi non soltanto dell’*East-West encounter*, ma anche, e soprattutto, dei processi di ibridazione tra Oriente e Occidente che costituiscono il tessuto socio-culturale in cui si sostanziano i personaggi. La prospettiva utile a interrogare il testo ci viene, insomma, fornita dalla città stessa, elemento imprescindibile per esplorare un universo narrativo in cui, nelle stesse parole di Desai, allo spazio è addirittura accordata la preminenza sul contenuto. In un’intervista rilasciata a Kohli e Just, la scrittrice afferma, infatti, di considerare il luogo fondante per la sua scrittura:

---

<sup>333</sup> Gupta, *The Novels of Anita Desai. A Feminist Perspective* cit., p. 97.

<sup>334</sup> Come argomentato nel secondo capitolo, ricordiamo al riguardo che gli inglesi muovono alla conquista del sudest asiatico proprio dal *Black Hole* di Calcutta, considerato per questo il mito fondante del colonialismo inglese.



Several critics have pointed out that this sense of place is uncommon in Indian writing, but for every writer there is a starting point, and for me it very often is place. I tend to go somewhere, see a certain place, and the characters enter it and then the story takes place in it. (Anita Desai. *Critical Perspectives* p. 39)

L'azione in *Voices in the City* inizia, per l'appunto, in *medias res* nella stazione ferroviaria di Howrah<sup>335</sup> a Calcutta, dove Nirode, il personaggio a cui è dedicata la prima parte del romanzo, accompagna il fratello Arun in partenza per Londra. Fin dalle prime righe, l'accostamento Calcutta-Londra contribuisce a fissare nella mente del lettore l'indissolubile legame storico-culturale che lega i due mondi. Nello specifico, l'evocazione a dir poco ottocentesca di un treno sbuffante, "sending jets of white steam violently into the night sky",<sup>336</sup> iscrive l'impatto della macchina imperiale nel subcontinente, richiamando, da un lato, la modernità introdotta dagli inglesi,<sup>337</sup> dall'altro, la criticità prodottasi nella zona frontaliera a causa della colonizzazione del territorio: "The train began to pant, as though in preparation for a battle".<sup>338</sup> Il paragrafo iniziale<sup>339</sup> introduce quindi il lettore in un universo dominato da un paesaggio urbano indiscutibilmente indiano,

---

<sup>335</sup> Vale forse la pena notare che il formidabile impatto della ferrovia in India è valutabile anche nella misura in cui, oltre che a elemento di collegamento e di trasporto, il treno diventa fattore di elevata valenza simbolica per le popolazioni colonizzate, contribuendo alla costruzione metaforica di una paventata identità territorial-spaziale. Le narrazioni letterarie e filmiche anche di più recente produzione, puntualmente confermano l'importanza di stazioni e vagoni come *topoi* letterario-culturali, in cui sono ambientate scene di rilievo tematico-narrativo. Si veda quale recente esempio l'*incipit* del film tratto dalla *short-story* di Jhumpa Lahiri, *The Namesake*, diretto da Mira Nair nel 2006.

<sup>336</sup> Anita Desai, *Voices in the City*, New Delhi, Orient Paperbacks, New Edition 2007, p. 7.

<sup>337</sup> Il sistema ferroviario in India ha notevolmente facilitato la penetrazione coloniale. Nel 1857 l'*Economist* notava, per esempio, che le ferrovie avrebbero contribuito a diffondere "English arts, English men and English opinions" e l'ingegnere Davidson le considerava, dal canto suo, "firm and unaltered memorials of British rule". Riportato in Headrick, Daniel R., *The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1981, cap. 13, «The Railroads of India», p. 182. Indubbiamente la realizzazione della rete ferroviaria è stata un'impresa epocale se si tiene conto che "building the railroad system of India became the most monumental project of the colonial era; it involved the largest international capital flow of the nineteenth century, and produced the fourth longest rail network on earth, behind only those of the United States, Canada and Russia". *Ibid.* p. 181.

<sup>338</sup> Desai, *Voices in the City* cit., p. 7.

<sup>339</sup> Se l'inizio di *Voices in the City* evoca la storia della presenza del dominatore inglese nel subcontinente, è precisamente con il mito orientale della dea Kali, che Desai conclude la sua narrazione.

che testimonia tuttavia dell'incontro tra due identità geograficamente distanti, rese interdipendenti dalla Storia. Le reminescenze storico-culturali evocate sono, poi, ulteriormente rafforzate da immagini cariche di valenze simboliche che vanno a consolidare l'idea dei rapporti bilaterali. Per esempio, il ponte che Nirode attraversa lasciandosi alle spalle la stazione, non soltanto è immagine correlata alla reciprocità,<sup>340</sup> ma la similitudine utilizzata si riallaccia esplicitamente alla tematica del conflitto – i “bones” provocati dagli scontri e dalle politiche coloniali – e a quella delle opportunità introdotte dal colonizzatore – lo “steel”, simbolo di tecnologia e innovazione:

Beating his way out of the swarming apathy of Howrah Nirode strode down the bridge, dodging the traffic that made the bridge roar and rattle beneath his feet like a tunnel of bones and steel. (*Voices in the City* p. 9)

Poco dopo, veniamo a conoscenza di un dettaglio apparentemente insignificante. Apprendiamo che Arun è campione di cricket e che, “if Arun had not ridden like a prince, captained the cricket team and won top honours in all examinations”,<sup>341</sup> forse non sarebbe stato prescelto dal padre per completare i suoi studi a Londra,<sup>342</sup> e non sarebbe diventato per il fratello motivo di grande invidia. Ora, secondo quanto sostiene Gikandi, il gioco del cricket, o meglio la sua “indigenization” nello spazio coloniale e postcoloniale, esprime perfettamente quei processi di appropriazione di forme culturali altre, che hanno prodotto sia nella metropoli sia nella

---

<sup>340</sup> Si veda al proposito l'associazione frontiera-ponte in Anzaldúa, dove il ponte compare quale una delle possibili “figur-azioni della frontiera” e della conseguente “presa d'atto della dissoluzione delle appartenenze e identità nazionali”. Paola Zaccaria, «Abitare terre e confini instabili: dalle borderlands al Nepantla, il luogo delle trasformazioni», in *Scritture Migranti*, 2, 2008, p. 192.

<sup>341</sup> Desai, *Voices in the City* cit., p. 9.

<sup>342</sup> Arun sembra appartenere a quella *élite* indiana anglicizzata che, per assicurarsi migliori opportunità professionali, inizia a mandare i propri figli in Inghilterra a compiere gli studi. Secondo Visram, “The first four students from India arrived in 1845” e “By 1930 the largest group of overseas students in British universities was from India.” Sull'argomento, cfr. Rozina Visram, *Ayahs, Lascars and Princes: Indians in Britain 1700-1947*, London, Pluto Press Ltd., 1986, p. 178.

periferia forme culturali ibride.<sup>343</sup> In riferimento alla vittoria della squadra dei West Indians a Melbourne, nel 1961, egli così commenta:

For what now seems so remarkable about postcolonial cricket is not the axiomatic fact that colonized peoples beat the English at their own game but their radical reinvention of the terms of play. In other words, [...] this most colonial category, this game that was supposed to represent the triumphant moral character of Englishness, has now come to derive its energies – and innovative forms – from localities that are far removed – by race and class – from the centers of middle class civility and restraint. (*Maps of Englishness* p. 11)

L'atteggiamento degli australiani, che si riversano nelle strade di Melbourne per acclamare i giocatori caraibici, fa riflettere Gikandi sul fenomeno dell'ibridazione quale processo che esita culturalmente in valori condivisi, piuttosto che in ostinata opposizione. L'esempio del cricket dimostra, conseguentemente, che la contaminazione può portare al superamento della diversità. A parere di Gikandi è, infatti, altamente significativo che:

[...] the idea of mutual comity on display in the streets of Melbourne, the idea that the game that had been intended to mark the radical disjuncture between the values of the colonizer and the colonized had become, on the contrary, the emblem of shared values. (*Maps of Englishness* p. 10)

A questo punto, la componente topografica di Calcutta rifletterebbe, allo stesso modo, quei sofferti processi che plasmano e trasformano le formazioni identitarie in una dimensione terza,<sup>344</sup> una dimensione che trascende il passato, dimostrando quanto “the foremost insignias of colonial culture overdetermin[e] the making of what were supposed to be

---

<sup>343</sup> Si veda al riguardo anche l'articolo di Massimiliano Panarari, «India e globalizzazione la variante cricket», in *La Stampa*, 21 febbraio 2012, p. 43. Panarari non procede, tuttavia, nel suo commento alla distinzione tra *Englishness* e *Britishness* adottata invece in questa analisi.

<sup>344</sup> A questo proposito, si ricordi, dal punto di vista culturale, lo sviluppo di una colta *élite* bengalese anglicizzata alla base del famoso movimento di rinascita culturale conosciuto come Bengali Renaissance, oltre che i dibattiti che, nella madrepatria, hanno prodotto una riflessione sulla legittimità delle politiche imperiali inglesi nel mondo.

decolonized identities”.<sup>345</sup> Rivelata nella sua ibridità, la città rimanda conseguentemente ai protagonisti l’immagine amplificata della loro condizione di identità in via di definizione. Sul piano narrativo, i *marks of Englishness* diventano, a loro volta, responsabili di quegli effetti di straniamento e di distanziamento che concorrono a svelare, al lettore e agli stessi protagonisti, l’essenza della contemporaneità indiana post-indipendenza.

Giornalista di una rivista che non a caso porta il titolo di *Voice*, Nirode diventa il simbolo dei processi di rielaborazione identitaria imputabili all’incontro con il colonizzatore inglese. Affacciato alla finestra di casa di un amico, egli posa lo sguardo sul cimitero che ospita gli artefici del *British Empire* e medita sulla presenza di un passato coloniale che non c’è più:

Half-closing his eyes against the smoke that burnt them, he counted gravestones in the night. The founders of the British empire lay buried in the sleazy Bengal ooze where they had first founded their colonial power. Merchants, generals, vagabonds and adventurers, their brass and gold turned green amidst their clavicles and pelvises, their swords and sabres corroded by rust. Young English roses seized once by glorious ambition and then, finally, by dysentery – and so a career of balls and crinolines and harsh voyages ended. (*Voices in the City* pp. 18-19)

Lo spazio si trasforma, insomma, nel significante attorno al quale le formazioni culturali del romanzo si sovrappongono e si dibattono anonimamente nella metropoli, per operare una sintesi tra tradizione e modernità, per dare un significato alle devastazioni del passato. Più che perdersi, l’io realizza appieno l’origine della precarietà identitaria che lo caratterizza, individuandola nelle tensioni tra le diverse appartenenze culturali che abitano il subcontinente.<sup>346</sup>

---

<sup>345</sup> Simon Gikandi, *Maps of Englishness. Writing Identity in the Culture of Colonialism*, New York, Columbia University Press, 1996, p. 9.

<sup>346</sup> Si vedano, ad esempio, le difficili quanto tragiche relazioni tra Monisha e la famiglia del marito, che condurranno la sorella di Nirode al suicidio, nonché il drammatico allontanamento della propria figlia

Incastonate nella pulsante realtà di un'India in faticoso divenire, le rovine del passato coloniale inducono in Nirode riflessioni profonde sulle tribolate rinegoziamenti identitarie tra diversità culturali contrapposte. Alla vista dei simulacri del glorioso passato coloniale, Nirode prende coscienza della sua identità ibrida e indugia in pensieri che riconosce formarsi nella lingua dell'ex-colonizzatore: lo spazio fisico confluisce in uno spazio mentale così riportato da Desai:

Nothing remained but Nirode's thoughts thought out in their own language and the staring bulbous monstrosity of funeral marble in towers, domes and mausoleums. Eyeless angels, odourless lilies, bloated doves with their beaks missing. Rickshaws drawn up to their flanks, coconut shells and vermilion *pan-spittle* strewn on their outskirts. The soft night weighing down, murmurous, uncalm. Nirode's unrest, his unformed designs heaving through it like some lost unhappy bat. (*Voices in the City* pp. 18-19)

L'ibrido Nirode diventa quindi il cronista che ci accompagna nell'epico viaggio di ricostruzione identitaria dell'India contemporanea. Grazie a lui assistiamo alle tragedie di personaggi che, al contrario, non riescono a confrontarsi dialetticamente con l'alterità e rifiutano la contaminazione, diventando fonte di sventura propria e altrui. Nel realizzare che la contaminazione è un dato di fatto al quale non ci si può sottrarre, la parabola di Nirode sintetizza il significato dell'opera stessa: solo nell'accettazione della compromissione vi può essere sopravvivenza e speranza in un futuro che possa in qualche modo compensare le sofferenze inflitte. Quel che resta del passato è, dopo tutto, un delicato problema di destrutturazione identitaria, che richiede l'inclusione dell'eredità storico-culturale dell'alterità nella ricostruzione del presente.

---

dalla casa paterna da parte di Dharma, il pittore che non riesce a perdonare alla figlia il disonore causato dalla sua fuga d'amore. Vorremmo sottolineare, a questo proposito, l'importanza che incominciano ad assumere nel romanzo i continui rimandi ai processi di alterizzazione culturale all'interno dell'India stessa, una preoccupazione tematica questa che la scrittrice approfondirà ulteriormente in *Where Shall We Go This Summer?* (1975) e in *In Custody* (1984).

Il *malaise* dei personaggi, che parte della critica attribuisce a una solitudine che, come argomenta Kumar, “delves deep into the inner climate of youthful despair and is permeated by the existential angst”,<sup>347</sup> potrebbe anche essere riconducibile, in ultima analisi, a elementi che trascendono la dimensione esistenzialista del testo.<sup>348</sup> Il romanzo propone, infatti, in modo chiaro e autorevole quegli aspetti che, a nostro parere, bene illustrano quanto i rapporti fra colonizzato e colonizzatore confluiscono in quello “state of undecidability in which the culture of colonialism continues to resonate in what was supposed to be its negation”.<sup>349</sup>

Racchiuso e incorniciato entro le polarità storico-culturali evocate, lo spaesamento identitario che Desai rappresenta nell’indifferenza metropolitana di *Voices in the City* dimostrerebbe, in conclusione, che l’identità del subcontinente postcoloniale trae le sue debolezze e le sue energie dalla contaminazione operata dalla Storia, dalla tensione tra la cultura dei padri e quella degli ex-dominatori, tra una *Indianness* impura e una *Englishness* appropriata. L’elemento topografico riflette in modo significativo questa *imbrication*, determinando lo spessore intellettuale e la versatilità contenutistica del testo. Il successivo romanzo di Desai ripropone e rielabora, da un punto di vista ribaltato, le tematiche già affrontate in *Voices in the City* e può essere considerato, a tutti gli effetti, come la sua sequenza narrativa. Rappresentativo di quanto accade a chi, come succede ad Arun, decide di emigrare dalla periferia verso il centro storico, *Bye-Bye Blackbird* si concentra sulle ambivalenze con cui la contaminazione identitaria ci obbliga a fare i conti.

---

<sup>347</sup> Gajendra Kumar, «*Voices in the City: A tour de horizon of Existentialist Philosophy*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., p. 301.

<sup>348</sup> Per i riferimenti testuali alla filosofia esistenzialista di Sartre e Camus, cfr. Kumar, «*Voices in the City: A tour de horizon of Existentialist Philosophy*» cit., pp. 299-305.

<sup>349</sup> Gikandi, *Maps of Englishness. Writing Identity in the Culture of Colonialism* cit., p. 14.

### 3.2. Ai confini del sé: dall'alterità all'identità in *Bye-Bye Blackbird*<sup>350</sup>

[...] if colonial cultural studies is to avoid a binarism that could cause it to atrophy in its own apprehension of difference, it needs to locate an idiom for alterity that can circumnavigate the more monolithic interpretations of cultural empowerment that tend to dominate current discourse. [...] this critical field would be better served if it sought to break down the fixity of the dividing lines between domination and subordination.

Sara Suleri, *The Rhetoric of English India*

Pubblicato nel 1971, *Bye-Bye Blackbird* costituisce il terzo tassello di una parabola intellettuale, che riprende, approfondendole, tematiche già affrontate in *Cry, the Peacock* e *Voices in the City*. Allo stesso tempo, il romanzo introduce un'importante novità: l'azione si sposta a Londra,<sup>351</sup> da dove le negoziazioni storico-culturali tra l'India e la sua alterità storica continuano a essere analizzate da una prospettiva ribaltata. Il cambio di scena dalla periferia al centro consente alla scrittrice di gettare uno sguardo problematizzato – e qui si tratta di un'altra novità per Desai – sulla provvisorietà e sull'instabilità dei confini culturali in “madrepatria”. Non limitandosi a illustrare l'incontro tra diversità, ma procedendo oltre a documentare quell'accidentato percorso culturale e intellettuale che instaura un discorso dialettico tra colonialismo e postcolonialismo, Desai si propone di interrogare quanto “the colonized space was instrumental in the invention of Europe just as the idea of Europe was the condition for the possibility of the production of modern colonial and postcolonial society”.<sup>352</sup>

---

<sup>350</sup> Secondo Wikipedia, “Bye, Bye, Blackbird is a song published in 1926 by the American composer Ray Henderson and lyricist Mort Dixon. [...] There is much speculation about the meaning of the song. At least two commentators (using the same source) attribute the song to a prostitute's leaving the business and going home to her mother. [Because of] the song's apparent ambiguity the opening verse and the verses about the bluebird are rarely sung.”

<sup>351</sup> Desai lascerà a sua volta l'India per l'Inghilterra solo nel 1985, dove rimarrà un anno prima di trasferirsi definitivamente negli Stati Uniti.

<sup>352</sup> Gikandi, *Maps of Englishness. Writing Identity in the Culture of Colonialism* cit., p. 6.

Più che le difficoltà di accomodamento identitario del *migrant* o l'impatto scatenato dai massicci flussi migratori<sup>353</sup> provenienti dalle ex-colonie,<sup>354</sup> Desai si preoccupa di descrivere quei problematici processi bilaterali di revisione della percezione del sé in relazione alla diversità. Rispetto alla produzione precedente, l'universo contaminato e contaminante di *Bye-Bye Blackbird* si propone, quindi, quale linguaggio narrativo del tutto nuovo, estendendo la rappresentazione della compromissione coloniale anche alle formazioni identitarie inglesi. Del tutto lungimirante per l'epoca in cui scrive, Desai fissa nella scrittura quella "straordinaria avventura culturale e politica"<sup>355</sup> in atto nell'Inghilterra del tempo,<sup>356</sup> che porterà a quel "complex process that has forced British society to accept the presence of the Black British citizen"<sup>357</sup> alla fine del millennio.

Come Desai fa, infatti, dire a uno dei personaggi, la storia racconta, alquanto profeticamente, di: "Two civilizations at loggerheads. Period of transition. Awful responsibility. The future."<sup>358</sup> Più semplicemente, si tratterebbe della rappresentazione di un'alterità che, attraverso la

---

<sup>353</sup> Come puntualizza Visram, la presenza della comunità asiatica in Inghilterra risale ai primi contatti tra gli inglesi e il subcontinente e va storicamente contestualizzata nel più ampio panorama delle relazioni intercorse tra le due culture: "It is often forgotten that Britain had an Indian community long before the Second World War, and that the recent arrival of Asian people in Britain is part of the long history of contact between Britain and India. The arrival of Asians in Britain has taken place precisely because of these long-established connections". Visram, *Ayahs, Lascars and Princes: Indians in Britain 1700-1947* cit., p. 1. Anche Gualtieri conferma che: "All'inizio del Cinquecento è testimoniata la presenza in Scozia di individui provenienti dal sub-continente indiano". Claudia Gualtieri, Itala Vivan, *Dalla Englishness alla Britishness, 1950-2000*, Roma, Carocci Editore, 2008, p. 81.

<sup>354</sup> Ricordiamo che, soprattutto, dopo l'arrivo dello *s/s Empire Windrush* nel 1948, l'Inghilterra si ritrova a essere la meta prescelta dalle alterità storiche da lei stessa create. Vivan sostiene, infatti, che: "England, and London, at its heart, had stood at the core of the immigrant's dream, who attributed it with all the qualities that the ambiguities of colonialism had projected on the image of 'home', only to find that once on English soil, England was no Eden and London no paradise". *Ibid.*, p. 53. Per un particolareggiato racconto del "first step in what would later become known as 'colonisation in reverse'", cfr. anche Robert Winder, *Bloody Foreigners. The Story of Immigration to Britain*, London, Abacus, 2004, cap. 20, «The Empire Comes Home», pp. 328-343.

<sup>355</sup> Claudia Gualtieri, Itala Vivan, *Dalla Englishness alla Britishness, 1950-2000* cit., p. 14.

<sup>356</sup> Appropriandoci di una frase che Vivan riserva a Desani a proposito del suo *All about H. Hatterr*, potremmo affermare che Desai "writes about England transforming England into Britain". *Ibid.*, p. 52.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>358</sup> Anita Desai, *Bye-Bye Blackbird*, New Delhi, Orient Paperbacks, New Edition 2008, p. 26.



razionalizzazione profonda delle ambivalenze derivanti dai rapporti conflittuali con l'ex-colonizzatore evolve, non senza difficoltà, in identità:<sup>359</sup> un invito a perseguire un atto di responsabilità storica, insomma, che conduce all'accettazione del sé e dell'Altro, grazie al quale avviene infine “the reconciliation of two cultures”.<sup>360</sup>

Da poco arrivato in Inghilterra, dove intende compiere studi di economia,<sup>361</sup> Dev non riesce a controllare l'atteggiamento dissacrato e ostile che gli proviene dal retaggio di un passato coloniale di soggiogazione e di umiliazioni. Soprattutto, non accetta di essere uno dei “Macaulay's bastards”<sup>362</sup> e non si spiega:

[...] how it was that so many people in his country, of so many generations and so many social and economic classes, had been brought up on a language and literature completely alien to them, been fed it like a sweet in infancy, like a drug in youth, so that before they realised it, they were addicts of it and their bodies were composed as much of its substance as of native blood. (*Bye-Bye Blackbird* p. 121)

Confuso e incapace di accettare la sua alterità storica, Dev è rappresentato in tutta la sua precarietà di immigrato, ovunque perseguitato dalle angosce e dalle ossessioni del passato. Nella sua percezione, l'Inghilterra “remains incomprehensible to him”,<sup>363</sup> un luogo insidioso dove “everyone is a

---

<sup>359</sup> Ricordiamo che l'alterità è, a nostro giudizio, un'identità ribaltata, la cui costruzione dipende dalle mutevoli percezioni che sviluppiamo verso la differenza.

<sup>360</sup> Desai, *Bye-Bye Blackbird* cit., p. 154. Citando Mukherjee, anche S.P. Swain sottolinea che “Anita Desai dealt though on a subjective plane, with the theme of East-West encounter, ‘the conflicts and reconciliations of two cultures’”. Swain, «Tradition and Deviation – a Study of Anita Desai's Novels» cit., p. 112.

<sup>361</sup> La tradizione indiana di recarsi in Inghilterra per completare la propria educazione risale alla metà del diciannovesimo secolo. Per Visram, si tratta di una conseguenza della Minuta di Lord Macaulay: “One of the results of the policy of introducing western education in India was that, from about the middle of the nineteenth century, many Indian students began arriving in Britain, some on scholarships, to study law or medicine or to prepare for other professions. Some came to take the examination for entry into the Indian civil service since this examination could only be taken in London. Some Indian students settled in Britain after qualifying, to practise as doctors, lawyers or in other professions.” Visram, *Ayahs, Lascars and Princes: Indians in Britain 1700-1947* cit., pp. 9-10.

<sup>362</sup> Desai, *Bye-Bye Blackbird* cit., p. 121.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 64.

stranger and lives in hiding”,<sup>364</sup> dove un membro della comunità asiatica “can never get to the top because there’ll always be an Englishman there...”.<sup>365</sup> Il suo mondo è in uno stato di permanente instabilità, per cui “Dev cannot grow accustomed,”<sup>366</sup> a differenza dell’amico indiano che lo ospita, da lunghi anni immigrato a Londra.<sup>367</sup>

Lo spaesamento culturale di Dev<sup>368</sup> contrasta, infatti, nettamente con la tranquilla routine londinese di Adit, l’amico ormai “Anglo-Saxonised”,<sup>369</sup> il cui mondo ci è presentato, al contrario, come solido e inattaccabile, la sua nuova identità definitivamente consolidata, al fianco della moglie inglese Sarah. Apparentemente integrato e felice, Adit è ripetutamente accusato da Dev di essere uno “spineless imperialist-lover”,<sup>370</sup> oltre che “a romantic Oriental in love with the cynical West”,<sup>371</sup> atteggiamenti ai quali Dev imputa la trasfigurazione dell’evidenza storica da parte dell’amico, il quale avrebbe, a suo giudizio, ignobilmente operato “the romanticisation of a history of cynical greed and aggressiveness”.<sup>372</sup>

Mano a mano che Dev si espone e si misura con l’Inghilterra autentica, le sue reazioni stentano sempre più spesso a trovare plausibili spiegazioni, variando dall’ammirazione mista a devozione, al risentimento più spietato. Dev è, senza sosta, dominato e sopraffatto da sentimenti contrastanti di

---

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>367</sup> Verso i migranti sbarcati nel dopoguerra, l’Inghilterra era “inhospitable, cold, and sour. They could hardly help noticing how deeply they were resented: they only had to keep their ears open on a bus”. Winder, *Bloody Foreigners. The Story of Immigration to Britain* cit., p. 342.

<sup>368</sup> Cfr. C.D. Verma quando osserva: “Darshan Singh Maini also thinks that ‘cultural clash’ is the theme of *Bye-Bye Blackbird*”. C.D. Verma, *The Exile-Hero and the Reintegrating Vision in Indian English Fiction*, New Delhi, Sterling Publishers Private Limited, 1991, p. 105.

<sup>369</sup> Desai, *Bye-Bye Blackbird* cit., p. 150.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 71.

accettazione e rifiuto, di appartenenza e non appartenenza, che trasformano i dubbi verso l'ex-colonizzatore in certezze, e le certezze sul sé in dubbi. Una delle esperienze decisive nel suo cammino verso la sintesi culturale è, sicuramente, la sensazione di *déjà vu* provata in un *pub* londinese. Dapprima, egli riconosce che:

Nothing in his past twenty-two years had resembled remotely this world he had entered by stepping through the door of the King's Arms, this world of beer-soft, plum-thick semi-darkness and its soft, thick characters. Yet it was known, familiar, easy to touch, enjoy and accept because he was so well-prepared to enter it – so well-prepared by fifteen years of reading the books that had been his meat and drink, the English books that had formed at least one half of his conscious existence. (*Bye-Bye Blackbird* pp. 12-13)

Dev è, insomma, un ibrido senza saperlo, al quale viene, tutt'a un tratto, rivelata l'esistenza di un originale di cui, lui come indiano, si sente una copia imperfetta. Scrutando gli elementi circostanti, egli si rende improvvisamente conto di averli già incontrati nell'universo di carta stampata dell'istituto gesuita di St. Xavier a Calcutta:

He had known them all, he had met them before in the pages of Dickens and Lamb, Addison and Boswell, Dryden and Jerome K Jerome; not in colour and in three dimensions as he now encountered them, but in black and white and made of paper – and yet how exact the reproductions had been, how accurate he realized as he recognized the originals around him, within reach at last. (*Bye-Bye Blackbird* p. 12)

La metafora della copia in bianco e nero riassume simbolicamente il complesso rapporto storico-culturale tra colonizzato e colonizzatore,<sup>373</sup> rimandando simultaneamente alle ambivalenze della perversa dinamica relazionale che questo implica. Come argomentato precedentemente, la madrepatria si poneva e imponeva alle popolazioni sottomesse quale

---

<sup>373</sup> Come ha da dire la stessa Desai: "English literature had prepared me for the English section of the Empire. Its familiarity was comforting and made the passage to the West seem easy". Anita Desai, «Bicultural, Adrift, and Wandering», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., p. 23.

modello politico e culturale a cui conformarsi per il conseguimento del progresso e della civiltà. Quali copie imperfette di un irraggiungibile originale, ai colonizzati non rimaneva quindi che anelare inutilmente a tradursi<sup>374</sup> al meglio nella propria alterità, in una perenne tensione identitaria tra il sé e l'Altro. Le stesse parole di Dev, "within reach at last", indicano che il personaggio è vittima di un "Indian inferiority complex",<sup>375</sup> di cui dovrà definitivamente sbarazzarsi nel corso del romanzo per realizzare appieno la sua nuova identità:

Now, recognising in the High Street those echoes of the Indian hill station Malls he realised that the holiday retreats of his childhood had not been the originals he had taken them to be, but copies. The original existed over here, in the High Streets of London's suburbs and England's villages. (*Bye-Bye Blackbird* p. 15)

Questo scarto identitario incomincia a ridursi quando, giocando con alcune monetine inglesi sul tavolo del King's Arms, Dev si identifica con il Direttore della East India Company. Passando in rassegna le imprese commerciali per cui era stata intrapresa la colonizzazione del subcontinente, Dev riflette che ora questo denaro gli appartiene da uomo libero. Si tratta di una prima tappa nel suo percorso di revisione identitaria:

Fingering them in a heap under his palm, he felt himself Director of the East India Company. This was what the cardamoms and cloves of India had been bought with, the cottons and the Kohinoors, the sandalwood and the rhinoceros horns, the people and their lands. Now he owned them, now he clasped them, now he clinked one against the other, now he built a silver tower of them, higher and a little higher still. (*Bye-Bye Blackbird* p. 14)

Inondato da immagini confuse e ambivalenti, Dev perviene gradualmente a scomporre la sovrapposizione tra passato e presente in sentimenti che lo spingono verso l'acquisizione di una maggiore consapevolezza di sé e degli

---

<sup>374</sup> Per una più ampia trattazione del concetto di traduzione, cfr. Salman Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta Books, 1991, p. 17.

<sup>375</sup> Kajali Sharma, *Symbolism in Anita Desai's Novels*, New Delhi, Abhinav Publications, 1991, p. 80.

altri,<sup>376</sup> ridimensionando copia e originale a proporzioni più equilibrate tra loro:

In those hours this world had been constructed for him, a paper replica perhaps, but in a sense larger than life, so that what he now saw and touched and breathed was recognisably the original, but an original cut down to size, under control, concrete, so that it no longer flew out of his mind and hovered above him like some incorporeal, winged creature. (*Bye-Bye Blackbird* p. 13)

Costantemente sottoposto al confronto con la propria alterità storica, non vi è dubbio che Dev veicoli nel romanzo la predilizione di Desai per il dinamismo culturale. Per contro, le voci monolitiche e alterizzanti che si trincerano dietro scontati pregiudizi sono relegate a sporadiche apparizioni marginali,<sup>377</sup> in quanto considerate inutili nel contribuire costruttivamente a uno spazio relazionale rinnovato. A queste figure, Desai contrappone una galleria di personaggi, che, come Dev, abitano spazi concettuali più complessi e articolati: Sarah o Emma Moffit costituiscono, per esempio, l'altra faccia della Storia, illustrando non tanto l'insicurezza del dominio, quanto piuttosto l'incertezza che la contaminazione produce. In particolare modo, la moglie di Adit è presentata come intrappolata fra due culture, fra due identità antitetiche che la fanno persino dubitare "if Sarah had any

---

<sup>376</sup> È interessante notare come dallo studio delle esperienze degli studenti indiani immigrati in Inghilterra emerga quanto spesso gli inglesi si rapportassero ai loro subordinati con apertura. Visram osserva per l'appunto che: "[...] many students found that they were treated with friendliness and invited into British homes. [...] Such treatment led one student at Cambridge in the 1890s to remark that the 'English in India and the English at home are two entirely different people'. This student felt that when the English left their homes they lost their genuineness and that it was only at their firesides that their kindness and consideration, their unaffectedness and their liberality of mind was met with". Visram, *Ayahs, Lascars and Princes: Indians in Britain 1700-1947* cit., p. 182.

<sup>377</sup> Le figure alterizzanti, che cercano di ridurre la differenza allo stato d'ombra, non trovano grande spazio nel romanzo e sono da Desai raffigurate come personaggi senza storia. Così è rappresentato il ragazzo, che invece contro Dev alla fermata dell'autobus. Materializzatosi da un universo indistinto, egli scompare nuovamente tra la folla anonima, non prima di avere pronunciato i suoi ignobili insulti razzisti: "'Wog!' said a damson-cheeked boy in a brass-but-toned blazer to him. Only under his breath but, just before he leapt aboard the bus, 'Wog!' he said again, quite loudly." Desai, *Bye-Bye Blackbird* cit., p. 16.

existence at all, [...] if she would ever be allowed to step off the stage, leave the theatre and enter the real world whether English or Indian”<sup>378</sup>.

Rispecchiandosi in parte nell’esperienza di Dev, lo spaesamento culturale di Sarah ha la funzione di enfatizzare la reciprocità dei processi di revisione identitaria che hanno luogo al confine tra culture. Esso dimostra che abbracciare l’istanza dell’Altro non si risolve in un semplice cambio d’abito, ma comporta piuttosto una profonda rielaborazione identitaria, che proietta l’individuo al di là del proprio universo, nel caos di una dimensione culturale terza che mina tutte le certezze acquisite:

Who was she – Mrs. Sen who had been married in a red and gold Benares brocade sari one burning, bronzed day in September, or Mrs. Sen, the Head’s secretary, who sent out the bills and took in the cheques, kept order in the school and was known for her efficiency? Both these creatures were frauds, each had a large, shadowed element of charade about it. (*Bye-Bye Blackbird* p. 36)

Le riflessioni di Mrs. Sarah Sen rimandano alla presa di coscienza che vivere ai confini della diversità produce inevitabilmente ibridazione: non riconoscendosi in nessuna delle due identità di cui è permeata, la giovane donna si rende conto che la sua identità è divenuta altra, che la vera Sarah è da ricercarsi altrove.

L’ironia e l’umorismo con cui Desai rende i violenti sentimenti di smarrimento dei personaggi colti nel processo di revisione culturale sembrano controbilanciare e sdrammatizzare la sofferenza e le tribolazioni che vedono i protagonisti limare progressivamente gli spigoli acuti delle rispettive sicurezze, da un lato, e seguire altalenanti movimenti di progressione e regressione identitaria, dall’altro. Durante una visita a St. Paul’s e a Westminster Abbey, Dev è nuovamente assalito dai fantasmi del suo passato coloniale, azzerando i progressi conseguiti nella direzione di

---

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 36.

una più razionale comprensione della sua compromissione. Ai turisti accalcati intorno agli storici busti di Hastings o Cornwallis, Dev attribuisce, infatti, una morbosa fascinazione per una Storia di rapacità imperialista, che sente inoltre trasudare dai bianchi e ciechi occhi marmorei delle statue:

Of the people who swarm in, there are more tourists than worshippers and they come with guide books, gaze into the white, unseeing eyes of Pitt, Burke, Wellington, Cornwallis and Hastings, and whisper of history, not piety. They do not seem to come to worship Christ at any austere altar, but to pay homage to the might and power of the Empire. (*Bye-Bye Blackbird* p. 70)

Alternando così momenti di grande euforia a sentimenti di *shock* e di rabbia, Dev viene rappresentato a tutti gli effetti come identità *in progress*.

Le sue peregrinazioni urbane lo portano insistentemente, giorno dopo giorno, all'Albert Memorial, davanti al quale infine "the bewildered alien, the charmed observer, the outraged outsider and thrilled sightseer all at once and in succession"<sup>379</sup> vacilla e crolla nel tentativo di ricomporre un *puzzle* dagli elementi apparentemente inconciliabili.<sup>380</sup>

Standing before it in the rain, or squatting on its steps in moments of precious sunshine, Dev is not sure whether he comes to it, again and again, in order to look upon the face of England as it had existed in his imagination when he was a child [...] or because it reminds him of that Victorian England that formed a part – unreal and, therefore, all the more haunting, omnipresent and subliminal – of the India he had known. He stands there, or squats, for many hours, in many seasons, with a frown on his brow as though he were trying to piece together a jigsaw puzzle of which the pieces are antique plaques of mosaic, marble, bronze and brass, velvet and lace. (*Bye-Bye Blackbird* pp. 84-85)

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>380</sup> L'immagine del *puzzle* è, a più riprese, evocata nell'opera di Desai. Del resto, la stessa scrittrice afferma, in un'intervista rilasciata alla figlia Kiran, che il processo creativo è come riordinare i pezzi di un *puzzle*: "It's like having a jigsaw puzzle and having to see how to put the pieces together. *Fasting, Feasting* was like having two different jigsaw puzzles and trying to make one from it. I inherited a fragmented world". Cfr. «In Conversation: Kiran Desai meets Anita Desai», in *The Guardian*, 11 November 2011.

Dopo ripetute visite a ciò che è divenuto ormai un totem per il giovane indiano, Dev si sente completamente smarrito e confuso nel suo terzo spazio, per cui le strade di Londra si confondono con quelle di Simla, Mussorie o Darjeeling in una convulsa sovrapposizione e moltiplicazione di infinite identità:

[...] for it is only a tumult inside him, a growing bewilderment, a kind of schizophrenia that wakes him in the middle of the night and shadows him by day, driving him along on endless tramps in all weathers while he wonders whether he should stay, or go back. In this growing uncertainty he feels the divisions inside him divided further, and then redivided once more. (*Bye-Bye Blackbird* p. 86)

Illuminato così da sporadiche epifanie, Dev è poi invitato a trascorrere qualche tempo nella casa di campagna dei genitori di Sarah. A contatto con la rigogliosa campagna dello Hampshire, egli inizia finalmente a riconvertire le energie negative verso la propria alterità storica in un rapporto di consapevole e condivisa accettazione, che lo porterà a fondere elementi lontani e discordanti tra loro in nuove possibili armonie.

Ma proprio nel momento in cui Dev sembra avere intrapreso la strada dell'accettazione e della razionalizzazione storica, scoppia lo sconcertante conflitto indo-pachistano del 1971, scatenando nei due amici indiani reazioni totalmente differenti. La situazione si ribalta. I sentimenti ingovernabili, che avevano ossessionato Dev nel passato recente, prendono il sopravvento in Adit, che tutt'a un tratto prova un'amara sensazione di *dislocation*. Tutto è percepito e interpretato attraverso una lente distorta. L'Inghilterra cessa di essere per lui un modello di ordine, progresso e civiltà sul cui mito incondizionato aveva un tempo costruito la propria identità. L'ammirazione si trasforma in odio. Anzi, nel doloroso ricordo degli orrori della *Partition*, Adit non si sente più di appartenere a una cultura alla quale ora imputa, senza compromesso alcuno, di essere la



principale causa “in making the Hindus and the Muslims perpetual enemy of each other”:<sup>381</sup>

[...] he was looking at a memory he had, put far back in the darkest portion of his mind, never before revived or spoken of – a memory of Calcutta in 1947 when Muslims and Hindus who had learnt through the reign of the Mughuls, to regard each other as one people, now learnt at the end of the British reign to slaughter each other, burn each other’s houses, rape each other’s wives and toss the children aside like broken wings. (*Bye-Bye Blackbird* p. 192)

La guerra del 1971 è per Adit l’inconfutabile evidenza di una responsabilità storica, che culmina nella sua decisione di rinnegare l’Inghilterra per fare ritorno in India. Per Dev le cose vanno invece diversamente.

“But why was Dev not returning to fight for his country? [...] A far more difficult question to answer than the one regarding Adit”.<sup>382</sup> Dev decide di restare, perché capisce di avere l’opportunità di contribuire alla costruzione di una nuova identità sovraculturale. Come lo spazio urbano di Calcutta per Nirode, Londra diventa per lui il luogo reale della trasformazione culturale,<sup>383</sup> una trasformazione che viene portata a termine nella campagna dello Hampshire, quando Dev si rende finalmente conto che:

At that moment England had ceased to be an aggressor who tried to enmesh, subjugate and victimise him with the weapons of Empire, something to be taunted and mocked and fought. It had inesplicably become something quite small and soft, something he could hold in his cupped hands like a bird, something he could hold and tame and even love. [...] so that he no longer saw it with the eye of a member of a once-conquered

---

<sup>381</sup> Sharma, *Symbolism in Anita Desai’s Novels* cit., p. 80.

<sup>382</sup> Desai, *Bye-Bye Blackbird* cit., p. 223.

<sup>383</sup> Si veda, per esempio, la Londra postcoloniale rappresentata da Rushdie quale luogo delle trasformazioni. Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, London, Viking, 1988. A proposito del ruolo fondamentale dello spazio nel romanzo, si veda anche Kohli quando afferma: “In *Bye Bye, Blackbird* (1971), which deals explicitly with the theme of cultural encounter between India and England, landscape plays a pivotal role in defining the areas of Dev and Adit’s adjustment and readjustment to England, the country of their adoption.” Devindra Kolhi, «The Embrace of Recognition: Landscape, Memory and Identity in Anita Desai», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., p. 52.

race, or of an apprehensive and shortsighted visitor, but as someone before whom vistas of love, success and joy had opened. (*Bye-Bye Blackbird* p. 223)

Adit ha perseguito, al contrario, un'identificazione totale e impossibile con un'identità irraggiungibile, in quanto propria solamente degli inglesi.<sup>384</sup> A causa di questo mito, "the most pukka sahib of all"<sup>385</sup> non riesce a compiere il passo che lo porterebbe a una reale integrazione nella società inglese, a passare insomma dalla fascinazione indotta da una *Englishness* che non gli appartiene a una *Britishness*<sup>386</sup> che incorpora l'alterità nelle nuove cittadinanze<sup>387</sup> dell'Inghilterra del futuro. La guerra indo-pachistana fa prendere coscienza a Adit di un *gap* che non potrà mai essere colmato: egli realizza la sua condizione di uomo "tradotto" imperfettamente, e reagisce con sentimenti opposti a quelli che lo avevano fino a quel momento sorretto.

Attonito, assieme agli amici increduli, Dev guarda la famiglia Sen partire per l'India. Un cerchio si chiude. Un viaggio si conclude. Dall'India all'Inghilterra, dall'Inghilterra all'India. Destini che si incrociano, storie che si raccontano.<sup>388</sup> Certo è che *Bye-Bye Blackbird* si conclude con una nota di speranza, con la luce del giorno nascente che suggella la nuova identità di Dev, dipinto quale parte integrante di un quadro di Turner.

---

<sup>384</sup> Nel corso del romanzo, Adit ricorda quanto i bengalesi siano stati storicamente la classe maggiormente assimilata al colonizzatore. Questo indiscutibile fatto ha forse contribuito a dargli l'illusione di essere uno di loro. A un certo punto, egli così commenta: "The Bengali has the only correct English accent in India.' [...] 'Yes, Bengal was the first province to have an English school. The missionaries had more effect on Bengal's intellectual life than anywhere else,' and having made his speech, he looked proud". *Ibid.*, p. 132.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>386</sup> Proponiamo qui di seguito la descrizione del termine fornita da Gualtieri e Vivan: "Della *Britishness* non si può [...] proporre una definizione ma la si usa come categoria che si differenzia dalla *Englishness* per indicare le trasformazioni del concetto di identità nazionale britannica con particolare riguardo agli ultimi trent'anni. [...] Il punto di vista dell'Altro sul colonizzatore [...] diventa una prospettiva costitutiva della *Britishness* e delle molteplici identità di cui essa è formata, inclusa quella *black*". Gualtieri, Vivan, *Dalla Englishness alla Britishness 1950-2000* cit., p. 203.

<sup>387</sup> Sul concetto di nuove cittadinanze, cfr. Stuart-Hall, «New Ethnicities», *ivi*.

<sup>388</sup> Lo scambio di ruoli tra Adit e Dev potrebbe anche essere interpretato come la rappresentazione sul piano estetico-narrativo delle lacerazioni di una stessa personalità che approda all'identità *black British*.

### 3.3. Distanza storica e sguardo interiore in *Where Shall We Go This Summer?*

The notion of thinking as an outsider, and the detachment or critical distance which this entails, is a key to an understanding of Desai as writer, and will be a recurrent theme in the discussions of her novels and short stories in this book. It informs her authorial perspectives on India, its places, scenes, and people, and her creative engagement, through narrative, with those who, through a combination of accident and choice, find themselves marginalized, displaced, and dispossessed.

Elaine Yee Lin Ho, *Anita Desai*

Il quarto romanzo di Desai, *Where Shall We Go this Summer?* (1975), distilla in meno di centocinquanta pagine una pregnante riflessione personale e filosofica, che sconfinava problematicamente in un discorso storico-culturale dirompente. All'interno di contesti familiari e sociali che incessantemente si complicano per mano della Storia, la protagonista femminile guarda al passato con quella distanza necessaria che tutto riordina e demistifica, maturando infine una consapevolezza storica del tutto nuova.<sup>389</sup> Sita realizza con lucidità impietosa che anche "la magia" del movimento indiano di liberazione nazionale cela ombre minacciose, delineandosi esso stesso quale possibile elemento, a sua volta, alterizzante.<sup>390</sup> In una visione finale, che riconcilia ideale e realtà in coerente equilibrio tra loro, Sita comprende che "neither sea nor sky were separate or contained – they rushed into each other in a rush of light and

---

<sup>389</sup> Più di un critico letterario ha evidenziato quanto il recupero del passato sia funzionale in Sita alla scoperta di un nuovo "io". Al riguardo, Raj Urs sostiene che: "In the process of knowing her past, she is transformed into a new being". S.N. Vikram Raj Urs, «Discovery of the Self: An Interior Journey in Margaret Atwood's *Surfacing* and Anita Desai's *Where Shall We Go This Summer?*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., p. 85. Anche Uma considera il ritorno di Sita sull'isola di Manori altamente formativo, in quanto: "She goes back not as a defeated individual but as a woman who has realised herself and therefore who has accepted the complexities of life". Alladi Uma, «"I Have Had my Vision": Virginia Woolf's *To the Light House* and Anita Desai's *Where Shall we go this Summer?*», 1987, in *The Literary Criterion*, XXII, 3, p. 76. Noi siamo altrettanto convinti, tuttavia, che la consapevolezza acquisita da Sita nel corso del romanzo, oltre che di natura personale, non possa prescindere dall'impatto degli eventi storico-culturali vissuti dalla protagonista. L'insistenza posta da Desai sulla Storia passata e recente nella vita di Sita corrobora, a nostro giudizio, tale ipotesi.

<sup>390</sup> Questa tematica, che al momento della stesura di *Where Shall We Go This Summer?* sembra essere da parte di Desai poco più che un'intuizione, sarà successivamente approfondita nel romanzo *In Custody*, pubblicato nel 1984, dove l'autrice analizza le alterizzazioni operate dalla cultura egemone induista ai danni della cultura urdu.

shade, impossible to disentangle”,<sup>391</sup> accettando così le complessità e le ambivalenze insite nella sua storia di individuo e nella Storia, più in generale.

Al settimo mese della sua quinta gravidanza, la protagonista trova la violenza dell’universo che la circonda del tutto inaudita e insopportabile. Il tempo in cui vive le appare, infatti, come dominato da una “timeless war of destruction”,<sup>392</sup> un susseguirsi di devastazioni e di infinite sofferenze documentate da testate di giornali, che quotidianamente pubblicano titoli e fotografie che la fanno inorridire:

[...] the headlines about the war in Vietnam the photograph of a woman weeping over a small grave, another of a crowd outside a Rhodesian jail; articles about the perfidy of Pakistan, the virtuousness of our own India... They were hand-grenades all, hurled at her frail goldfish-bowl belly and instinctively she laid her hands over it. (*Where Shall We Go This Summer?* pp. 49-50)

In preda a una crisi profonda, Sita rifiuta con irragionevole ostinazione<sup>393</sup> di partorire il bambino che porta in grembo. Decide così di fuggire la città di Bombay e la monotonia della vita familiare per fare ritorno, a distanza di vent’anni, a Manori, l’isola magica dove il padre aveva condotto il suo esperimento sociale, e dove lei stessa spera, all’età di quarant’anni, di riuscire a tenere il suo feto per sempre al riparo dalle atrocità della Storia e della vita:

Wasn’t this Manori, the island of miracles? Her father had made it an island of magic once, worked miracles of a kind. His legend was still here [...] and he might work

---

<sup>391</sup> Anita Desai, *Where Shall We Go This Summer?*, New Delhi, Orient Paperbacks, New Edition 2008, p. 139.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>393</sup> Come precedentemente affermato, i personaggi di Desai sono dei ribelli, chiamati a un certo punto a decidere del proprio destino. Interpolando i versi di Cavafy, poeta greco utilizzato anche per introdurre *Journey to Ithaca*, Desai scrive: “To certain people there comes a day when they must say the great Yes or the great No. [...] He who refuses does not repent. Should he be asked again, he would say No again. And yet that No — the right No — crushes him for the rest of his life”. *Ibid.*, p. 33.

another miracle, posthumously. She had come on a pilgrimage, to beg for the miracle of keeping her baby unborn. (*Where Shall We Go This Summer?* p. 28)

Figura mitica e magica, il padre di Sita è il personaggio che senz'alcun dubbio incombe sull'intero romanzo.<sup>394</sup> Ancor prima di incontrare la protagonista, ci vengono infatti decantate le sue imprese leggendarie attraverso la piccola comunità dell'isola, stretta attorno al vecchio servo Moses, recatosi al porto per accogliere la padrona di casa. Durante la lunga attesa, gli abitanti di Manori rievocano coralmemente i miracoli compiuti da colui “called the Second Gandhi”<sup>395</sup> in un canto dal tono mistico-religioso pieno di rimpianto e di riconoscenza, che rinsalda negli animi la memoria di un eroico passato:

‘He rid my house of snakes and scorpions and no one was bitten again,’ [...] ‘He made my wife bear who had been barren for twelve years, and she bore sons,’ [...] ‘He treated me for my fits and boils with powdered pearls and rubies and charged nothing,’ [...] ‘Who has forgotten the well?’ [...] ‘The only well in Manori that gives sweet water?’ (*Where Shall We Go this Summer?* p. 11)

Nuovamente nella casa del padre, ricordi da anni affastellati nella sua mente assalgono Sita in tutta la loro concretezza, restituendole i momenti in cui, subito dopo il conseguimento dell'Indipendenza nel 1947, il padre viene in possesso, grazie alla generosità di un ricco ammiratore, di quella che sarà rinominata *Jeevan Ashram* sull'isola di Manori. Qui nella Casa dell'Anima finalmente il sogno diventa realtà: le teorie sociali, fino a quel momento soltanto predicate, possono ora essere messe in pratica dal Secondo Gandhi:

---

<sup>394</sup> Per un'analisi della figura del santo quale manipolatore di masse ignoranti, cfr. la sezione «Saint, Fraud and Aporia», in Khair, *Babu Fictions* cit., p. 343, in cui si afferma: “In Indian English fiction, it is not the people who make a saint but the saint who creates himself out of the dust of ignorance and gullibility that shrouds the poor”.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 78.

‘I always wanted,’ he confessed, ‘to find a village where I could put my social theories into practice. I have been theorizing for too many years. I should like to experiment now. Manori will be perfect.’ (*Where Shall We Go this Summer?* p. 58)

Sbarcata sull’isola con il padre e i suoi *chelas*, la famiglia ideologica con cui fin dall’infanzia ha condiviso l’impegno politico, la prigionia e le folle esultanti del subcontinente, Sita guarda al promettente futuro con occhi pieni di entusiasmo. Scacciato definitivamente l’oppressore inglese, “she saw the island as a piece of magic, a magic mirror – it was so bright, so brilliant to her eyes after the tensions and shadows of her childhood. It took her some time to notice that this magic, too, cast shadows.”<sup>396</sup>

L’esperimento “that all called unique, great, and Gandhian”<sup>397</sup> nasconde, in realtà, pericolose insidie che, giorno dopo giorno, trasformano Sita in “a wanderer, always in search of the ghost”.<sup>398</sup> Quando la protagonista abbandona Manori, alla morte del padre, diventa per lei sempre più evidente che l’eredità del Secondo Gandhi non è che un *puzzle* confuso e incompleto da ricomporre pezzo per pezzo. L’esistenza della giovane donna incomincia così a essere dominata da un’ansia inspiegabile di interrogare quel glorioso passato, di capire chi fosse davvero quel padre idealista dall’apparente integrità del cristallo, di ritrovare la madre che non ha mai conosciuto. Determinata a rendere per sempre visibile “the invisible mysterious past”,<sup>399</sup> Sita si mette caparbiamente alla ricerca dei tasselli mancanti, indispensabili a dissipare quelle ombre che le impediscono di riconciliarsi con se stessa e con il mondo:

---

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>399</sup> Raj Urs, «Discovery of the Self: An Interior Journey in Margaret Atwood’s *Surfacing* and Anita Desai’s *Where Shall We Go This Summer?*» cit., p. 83.

*Only connect,*<sup>400</sup> they say. So she had spent twenty years connecting, link by link, this chain. And what is one to do with a chain? It can only throttle, choke, and enslave.” (*Where Shall We Go This Summer?* p. 79)

La decisione di fare ritorno all’isola miracolosa, vent’anni dopo, si trasforma quindi per Sita in una sfida aperta alla magia stessa di Manori, chiedendole di esaudire un ultimo desiderio – trattenere il bambino nel grembo materno – quale prova dell’autenticità del suo leggendario passato.

Alcune immagini ritornano, più di altre, a tormentare la protagonista con insistente morbosità. L’episodio del pozzo scavato dal padre e dai suoi *chelas*, per dare alla comunità di Manori l’acqua dolce di cui ha bisogno, è forse quello che più di ogni altro pone la giovane donna dinanzi al dilemma storico e personale della difficile scelta tra realtà e illusione. Sita rammenta, infatti, quanto la sua imperdonabile e intollerabile incapacità di accettare acriticamente la magia dell’isola contrastasse nettamente con la “illogical devotion”<sup>401</sup> della folla inneggiante al miracolo.<sup>402</sup> Fedele ai suoi principi di verità e onestà, quando l’acqua affiora in superficie, Sita la trova inspiegabilmente amara, non riuscendo così a condividere il sogno collettivo. E nel terribile sapore dell’acqua che il padre le porge, la protagonista scopre il peso insopportabile dell’integrità morale:

Sita also came forward and her father, after hesitating for a second, smiled and filled her cupped hand from the ladle. She drank and pulled a face, understanding in an instant his

---

<sup>400</sup> In un contributo presentato alla Regional Conference of the Association of Commonwealth Literature and Language Studies, tenutasi a New Delhi nel 1975, Desai così commenta l’obiettivo ultimo dello scrittore: “‘Only connect’. That is what a writer’s existence is all about – he connects, he connects, all the time he connects. It is a process that does indeed employ language but also transcends it”. Anita Desai, «Indian Writing in a Foreign Language», in *The Literary Criterion*, XXXVI, 3, 2001.

<sup>401</sup> Sharma, *Symbolism in Anita Desai’s Novels* cit., p. 85.

<sup>402</sup> Questo episodio sembra confermare la distanza culturale tra l’élitismo del movimento indipendentista indiano e le masse indiane stesse, avulse (almeno in una prima fase) dalle rivendicazioni nazionaliste. Aamir Mufti osserva, infatti, che: “The perceived gulf that separates the élite’s modernizing slogans and projects from the culture of the Indian masses is thus itself a feature of indigenous society at the moment of its encounter with the forces of colonial modernity”. Aamir R. Mufti, *Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 25.

hesitation, for it was not sweet. But she was either too loyal or too disappointed to say so in front of that large, waiting circle of *chelas* and villagers. Only later, down on the beach with her brother, she confessed to its awful taste – and felt contrite, all night, for her betrayal, her failure to find the well water sweet. (*Where Shall we Go this Summer?* p. 63)

I sospetti riguardo le subdole intenzioni che incominciano a trapelare dai comportamenti del padre sono poi dissipati con definitiva certezza nel corso di una conversazione origliata accidentalmente da Sita una notte, quando “she discovers that her father was not a true Gandhian at heart”.<sup>403</sup> Intento a macinare una miracolosa miscela di perle e rubini sotto gli occhi attoniti del vecchio Deedar, il Secondo Gandhi non fa mistero della frode che sta per perpetrare, consapevolmente, ai danni del villaggio. Quando l’amico, tra turbamento e incredulità, lo interroga sull’efficacia del medicamento con cui intende curare Manori, l’argomento è liquidato con l’incongruente saggezza del potere che il carisma gli ha conferito:

‘You *can’t* believe in it yourself, Baba. You studied chemistry at school with me! Don’t tell me you believe pearls and gold have therapeutic value? ‘No,’ came the soft, bubbling reply, made effervescent with something like laughter. ‘No student of chemistry can believe that. Anyone who has seen as much of life as I have, can’t believe that. But what have these islanders seen? Nothing. Where have they ever been? Nowhere. Their faith has never been shaken. And do you deny the therapeutic value of faith? They believe gold is the best thing on earth – best because most valuable. So why not add a little to these powders with which I treat boils and tumours? They believe it does them good and then it really does.’ (*Where Shall We Go This Summer?* p. 74)

Sopraffatta da parole che avrebbero riecheggiato nella camera buia della sua mente per anni a venire, Sita piomba improvvisamente nella “indigo darkness that the sharp shapes of bats’ wings now and then cut and

---

<sup>403</sup> Raj Urs, «Discovery of the Self: An Interior Journey in Margaret Atwood’s *Surfacing* and Anita Desai’s *Where Shall We Go This Summer?*» cit., p. 83.



sliced”<sup>404</sup> E dibattendosi tra Storia nazionale e storia personale, incomincia a intrecciare pubbliche illusioni a private realtà<sup>405</sup> per determinare chi fosse in realtà quel padre che barattava gli ideali nazionali con le lusinghe della gloria personale, mentre l’atmosfera di felicità e aspettativa di *Jeevan Ashram* veniva irreparabilmente distrutta dalla “twilight, shade and silence”<sup>406</sup> delle mezze verità e dei segreti indistinti che non potevano essere svelati:

His *chelas* called him a saint, his critics a charlatan, the villagers a wizard, and each produced evidence to prove his theory. All evidence could be verified, but it led the student in no one direction and all that could be said, as Sita said in her maturity, was that he had begun his life ‘in service’ and then realized – she remembered that moment of realization, that faint smile when the pock-marked, hysterical Champa had touched his feet with her forehead – that self-sacrifice and service place power in a man’s hand, ennoble and enlarge a human being into a super-human being (especially in a setting of ignorance and poverty and gullibility) and how, once this super-humanity is recognized [...] it can be used as a means to power and glory, not of a cause (a cause is abstract, unattractive to the poor and ignorant) but of one’s own self – solid, primary and obvious as an idol in the temple of the simple. He had fought, whole-heartedly and earnestly, for a cause, and won. What could he go on doing then? He himself became a cause, and won again. Won. The island belonged to him. (*Where Shall We Go This Summer?* pp. 68-69)

Nella densa atmosfera dei ricordi di Manori, ma illuminata dall’intensa luce che solo il tempo trascorso può dare, Sita risolve per sempre “the

---

<sup>404</sup> Desai, *Where Shall We Go This Summer?* cit., p. 75.

<sup>405</sup> La sovrapposizione tra dimensione quotidiana e dimensione storica è ulteriormente enfatizzata attraverso la ricorrente immagine del teatro e della *performance*, che il testo propone peraltro a più riprese, anche allo scopo di evidenziare il tema della complessità identitaria e della contaminazione culturale in sé, negli altri e nella Storia stessa. Alla fine del romanzo, quando Sita si appresta a lasciare per sempre l’isola, Desai ce la descrive, infatti, in uno stato riflessivo causato dall’interpretazione dei diversi ruoli impersonati: “[...] she felt - tired, dishevelled and vacant as she was – like a player at the end of the performance, clearing the stage, picking the costumes, in equal parts saddened and relieved. Her time on the island had been very much of an episode on a stage [...]” *Ibid.*, p. 138. Cfr. anche nota 307.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 75.

enigma of her father, a slave to his undefined magic.”<sup>407</sup> Una magia dal significato evanescente e ambivalente, dalle mutevoli sfaccettature, che i biografi avevano cercato di fissare in un’esaltante immagine, monolitica e parziale, “present[ing] only the one photograph of the man whereas there had been so many”.<sup>408</sup> A sua volta invitata a riproporre la storia di colui che aveva contribuito a creare la Storia nazionale indiana, “[Sita] had shrunk back as much from the suggestion as from the odour of carious teeth”,<sup>409</sup> consapevole ormai che non esistono verità assolute.

Rimasta sola con la sua disillusione, esemplarmente rappresentata dalla fatiscente casa del presente,<sup>410</sup> “a waste of ashes”<sup>411</sup> che rimanda simbolicamente<sup>412</sup> al coraggioso atto di demistificazione della figura paterna e del suo esperimento, “she realises that illusion and reality cannot exist together; she has to leave one for the other”.<sup>413</sup> E nella rinuncia all’ideale, quale necessità politico-morale, Sita prende infine piena coscienza che “la magia” di Manori non era mai esistita, essa era stata soltanto l’illusione di un sogno. Ora però “the magic was gone”.<sup>414</sup>

Ripercorrendo i momenti più significativi della sua esperienza sull’isola, la protagonista sembra così decostruire per conto di Desai le ambivalenze storiche di un’intera nazione, “unquestionably asking the reader to

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>410</sup> *Jeevan Ashram*, la Casa dell’Anima di *Where Shall We Go This Summer?* ricorda a tutti gli effetti la *House of History* del romanzo di Arundhaty Roy, *The God of Small Things*, vincitore del Booker Prize nel 1997. Oltre a essere *topos* ricorrente, la casa diviene spesso nei romanzi di Desai luogo simbolico, in cui convergono e prendono significato le diverse tematiche intrecciate nella storia. Al riguardo, cfr. ulteriormente Nadotti, «Very softly, very musically, but definitely calling...» cit., p. 18, dove la traduttrice dichiara che per leggere e tradurre Desai “il passaggio obbligato sono le case”.

<sup>411</sup> Desai, *Where Shall We Go This Summer?* cit., p. 26.

<sup>412</sup> Da questa prospettiva, concordiamo pienamente con Prasad quando afferma che “Manori is more a symbol than a place in the novel”. Hariom Prasad, «Anita Desai’s *Where Shall We Go This Summer?* A Critique on Existentialism», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., p. 198.

<sup>413</sup> Sharma, *Symbolism in Anita Desai’s Novels* cit., pp. 91-92.

<sup>414</sup> Desai, *Where Shall We Go This Summer?* cit., p. 104.

challenge the mythification of national heroes, of history itself”.<sup>415</sup> Sull’esaltante idealismo gandhiano pre-indipendenza sembra quindi posarsi, in prospettiva, uno sguardo distaccato e vagamente ironico, ulteriormente acuito dalla rappresentazione della modernità alla quale Sita fa ritorno e che vanifica le parole pronunciate dal Secondo Gandhi al suo arrivo sull’isola: ““No, I will have no machines here. I can prove that machinery is not essential to civilization, even that it is inimical. For Indian civilization, I think it is fatal. Gandhi taught us that.””<sup>416</sup>

Allo stesso tempo, un consapevole processo di revisione della stessa utopia post-indipendenza,<sup>417</sup> più in generale, è operato da Sita, la cui delusione riflette, molto verosimilmente, i sogni infranti di intere generazioni di indiani, che incominciano a interrogarsi anche sul fallimentare progetto di unione nazionale sfociato in “the stupefying bloodshed and violence that had erupted from the dream of independence”.<sup>418</sup> E mentre Sita medita, peraltro piuttosto apertamente, sugli errori che possono avere inficiato i risultati che si proponevano di raggiungere i movimenti indipendentisti indiani,<sup>419</sup> le intenzioni di Desai sembrano, per contro, andare oltre il

---

<sup>415</sup> Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel* cit., p. 77.

<sup>416</sup> Desai, *Where Shall We Go This Summer?* cit., p. 62.

<sup>417</sup> Uma propone una lettura comparata dell’opera di Desai e di *To the Lighthouse*. Nonostante non sia nostra intenzione approfondire tale analisi, è tuttavia interessante evidenziare le assonanze tematico-narrative tra i due romanzi. Come in Virginia Woolf, *Where Shall We Go This Summer?* si presenta strutturalmente suddiviso in tre parti, propone una figura materna complessa, una casa paterna che subisce le devastazioni del passato e un’illuminazione finale. Ciò che sembra unire Mrs. Ramsey, Lily Briscoe e Sita è, a parere di Uma, la visione che a un certo punto cambia la loro prospettiva: “They all have their vision, a common vision”. Uma, «“I Have Had my Vision”: Virginia Woolf’s *To the Light House* and Anita Desai’s *Where Shall we go this Summer?*» cit., p. 76. Noi sosteniamo che la visione finale di Sita corrisponda al quadro d’insieme sul movimento indipendentista indiano, che la protagonista riesce finalmente a vedere con l’aiuto del tempo trascorso.

<sup>418</sup> Anita Desai, *Where Shall We Go This Summer?* cit., p. 83.

<sup>419</sup> La sottile critica che Desai esprime nella rappresentazione di Manori e dei suoi anacronistici abitanti richiama alla mente i racconti di Mahasweti Devi, che secondo la lettura di Gayatri Spivak, “guardano all’India tribale oppressa e dimenticata dal governo post-indipendenza, così come lo era stata durante il dominio coloniale britannico. Siamo nell’India di oggi, ove le tracce del colonialismo sono ancora presenti e la nuova nazione (l’intero concetto di Stato/nazione) viene criticata per non aver saputo trovare forme di governo che rispondano ai bisogni del popolo indiano”. Lidia Curti, «Under Eastern Eyes», in Nadotti (a cura di), *Dedica a Anita Desai* cit., p. 40.

passato e il presente. Si ha, infatti, l'impressione che l'atto creativo di Desai tenda a estendersi ugualmente al futuro, palesando nella stessa domanda del titolo, *Where Shall We Go This Summer?*, le preoccupazioni della scrittrice indoinglese sul futuro incerto e in via di definizione<sup>420</sup> di un paese, che sta per precipitare nella grave fase antidemocratica dello stato di emergenza dichiarato nel giugno del 1975.<sup>421</sup>

La consapevolezza che Desai matura nel corso del romanzo è quindi del tutto analoga a quella del suo personaggio (e vice-versa), ma i periodi storici analizzati diversi fra loro, sebbene governati, così ci pare venga suggerito, da logiche simili. La crisi personale di Sita è, in definitiva, elevata a simbolo dello spaesamento storico-culturale che ancora predomina nell'India moderna al momento della pubblicazione del romanzo nel 1975. Mortificata dagli esiti delle fallaci idealizzazioni che hanno condotto alla realtà postcoloniale, abilmente veicolate attraverso la rappresentazione obliqua del suo Secondo Gandhi, Desai continua a interrogare i limiti della contemporaneità nel subcontinente indiano per suggerire, da un ulteriore punto di vista, che le instabilità culturali sono prodotte dalle ambivalenze della Storia, che di lì a breve, scateneranno le nuove atrocità e le violente repressioni dell'Emergenza.

---

<sup>420</sup> Dopo l'assassinio di Indira Gandhi nel 1984, anche Rushdie si porrà gli stessi interrogativi di Desai, chiedendosi tristemente: "Where, in all this, can we find any scrap of hope for India's future?". Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., p. 41. È inoltre interessante osservare che, a parere di Rushdie, "many of the evils besetting India today – notably the resurgence of religious extremism – can be traced back to those days of dictatorship and State violence". *Ibid.*, p. 52.

<sup>421</sup> Indetto dal Presidente indiano Fakhruddin, su consiglio dell'allora Primo Ministro Indira Gandhi, lo Stato di Emergenza è, nella Storia del paese, un periodo molto controverso, che va dal 26 giugno 1975 al 21 marzo 1977. In conformità con l'Articolo 352 della Costituzione indiana, a Indira Gandhi vengono riconosciuti pieni poteri, mentre le elezioni e le libertà civili sono sospese completamente. Rushdie non esita a definire Indira Gandhi "a figure of decline", a differenza del padre che rappresenta, invece, "the dream's noblest part". *Ibid.*, p. 48. Ricordiamo, inoltre, che nel maggio del 1974, "India explodes its first nuclear test bomb in Rajasthan and enters the nuclear age". Dieter Riemenschneider, «History and the Individual in Anita Desai's *Clear Light of Day* and Salman Rushdie's *Midnight's Children*», in Viney Kirpal (ed.), *The New Indian Novel in English: A Study of the 1980s*, New Delhi, Allied Publishers Limited, 1990, p. 192. Dal canto suo, lo scrittore V.S. Naipaul così descrive lo Stato di Emergenza: "But it was only terror, and it came confused with a political crisis everyone knew about. It established no new moral frame for the society; it held out no promise for a better-regulated future. It reinforced, if anything, the always desperate Hindu sense of the self, the sense of encircling external threat, the need to hide and hoard". V.S. Naipaul, *India: A Wounded Civilization*, New Delhi, Penguin Books, 1979, p. 45.

### 3.4 Un tentativo di catarsi storico-culturale: *Fire on the Mountain*<sup>422</sup>

Desai [...] underscores the complexity of the process of seeing by delicately mapping the conflictual interplay of two landscapes – the internal landscape of individual consciousness which her characters bring with them, and the external landscape accessible to the senses. Again, [...] Desai is interested in the individuals who “are simply crushed and obliterated by [history] or swept along by it, but have no active participation.”<sup>423</sup> All her main characters suffer in varying degrees from feelings of inadequacy when reconciling their outer and inner worlds.

Devindra Kolhi, *The Embrace of Recognition: Landscape, Memory and Identity in Anita Desai*

*Fire on the Mountain*, pubblicato nel 1977, è l’opera con cui “Desai became more widely known to western readers, first in Britain and then in continental Europe and the United States”.<sup>424</sup> Non solo. Ma rispetto alla produzione precedente, con questo romanzo la critica sembra, seppur timidamente, accorgersi finalmente della presenza della Storia nel testo,<sup>425</sup> riconoscendo la sovrapposizione tra pubblico e privato quale suo importante elemento strutturale. Osservando che l’incursione del pubblico nel privato contribuisce in modo non indifferente a declinare l’identità della protagonista, Elaine Yee Lin Ho conferisce al romanzo rinnovato spessore intellettuale:

The novel not only exemplifies Desai’s interest in interiority but can be read as a psychoanalytic narrative which takes into account the impact of history and culture upon an individual’s sense of identity. (*Anita Desai* p. 22)

Anzi, all’intreccio tra coscienza individuale e Storia, Jyoti Nandan attribuisce addirittura un potere epifanizzante, in quanto esso accentuerebbe, in maniera particolarmente efficace, aspetti non altrimenti percepibili come interdipendenti tra loro: “By including inner reality, Desai

---

<sup>422</sup> *Fire on the Mountain* è stato premiato con l’ambito riconoscimento del Sahitya Akademi Award nel 1978.

<sup>423</sup> “Interview with Anita Desai,” John Clement Ball & Chelva Kanaganayakam, *Toronto South Asian Review* 10.2. (Winter 1991): 32.

<sup>424</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 5.

<sup>425</sup> Come precedentemente argomentato, la Storia svolge, a nostro parere, un ruolo di primissimo piano nella narrativa della scrittrice indoinglese, essendone un suo tratto caratterizzante fin dagli esordi.

is able to depict the impact of the public world on the private world and vice-versa more powerfully”.<sup>426</sup> Il sottile gioco tra pubblico e privato nell’accurata rappresentazione di Nanda Kaul in *Fire on the Mountain* consente, infatti, di aprire finestre tematiche che vanno a definirsi e a illuminarsi reciprocamente. Per esempio, attraverso la storia di subordinazione e ribellione del personaggio, il romanzo riesce a veicolare con successo quelle ambiguità culturali che rimarrebbero sicuramente confinate in dimensioni insondabili, rivelando un sistema istituzionalizzato di oppressione più generalizzato. Secondo Nandan:

*Fire on the Mountain* offers resistance by suggesting, largely through the tragedy of one woman, that the women of the bourgeois class in India (referred to as the comprador class because of their role as agents of the coloniser) are not just victims but also accomplices in the system of oppression. («The Complicity of Colonised Women in Anita Desai’s *Fire on the Mountain*» pp. 201-202)

Le ambivalenze storico-culturali, peraltro molto evidenti nel romanzo, assumerebbero consistenza testuale, e conseguentemente significato profondo, proprio perché Desai è, a parere di Nandan, consapevole che “public policies and social attitudes affect the private lives of individuals and vice versa”.<sup>427</sup>

Lo stesso dicasi per Ho, che propone una lettura incentrata sul potere alterizzante della Storia. Rappresentando il personaggio principale nella *contact zone* storico-culturale dell’India post-indipendenza, per lei, “the novel situates Nanda’s struggle for self-transformation in the context of changes and continuities in woman’s social situation from colonial to

---

<sup>426</sup> Jyoti Nandan, «The Complicity of Colonised Women in Anita Desai’s *Fire on the Mountain*», in B. Bennet, S. Cowan, J. Lo, S. Nandan, J. Webb (eds.) *Resistance and Reconciliation. Writing in the Commonwealth*, Canberra, The Association for Commonwealth Literature and Language Studies (ACLALS), 2003, p. 201.

<sup>427</sup> *Ibid.*

postcolonial times”.<sup>428</sup> Non a caso, la sua argomentazione prende le mosse da un controverso articolo, in cui Desai denuncia subdole forme di esclusione e di subordinazione,<sup>429</sup> che relegano la donna del subcontinente all’interno di confini ideologico-culturali discriminanti,<sup>430</sup> avvalendosi della sua stessa complicità. Nello specifico, la scrittrice indoinglese accusa, la pesante eredità culturale indiana che sfrutta, innanzi tutto, un’ambiguità di fondo importante, a causa della quale “like other countries where women are traditionally suppressed, India deifies its women”.<sup>431</sup>

Intrappolata in una cultura, che simultaneamente la deifica e la reifica, la figura femminile è così destinata a cadere vittima della perpetuazione silenziosa, quanto dolorosa, di processi di alterizzazione dalle ripercussioni enormi sul piano socio-culturale, oltre che su quello individuale. Come bene spiega Desai, alla donna è implicitamente richiesto di accettare le grandi responsabilità sociali e civili su cui poggia un’intera comunità e di immolare, per contro, le proprie velleità identitarie nel nome di progetti di stabilità di più ampio respiro. In sostanza, un ricatto culturale che trasforma, di fatto, la sua individualità in un’inesauribile fonte di sentimenti ambivalenti, ovvero in una potenziale minaccia alla coesione socio-culturale del gruppo, che solo la tacita accettazione del compromesso può garantire:

---

<sup>428</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 22.

<sup>429</sup> “There is a subtle, deep-rooted form of suppression, a secret connivance at the taking away of freedom for which I cannot blame the present or even the past regime, and for which a whole society, and its entire history with its burden of custom and tradition must be indicted. [...] One form of imprisonment in India is that created specifically for women.” Anita Desai, «A Secret Connivance», in *Times Literary Supplement*, September 14-20, 1990, p. 972.

<sup>430</sup> Ho commenta al riguardo: “Through the article’s exposé of the interpellation of the woman subject, and the hidden dynamics of gender relations, Desai shows how the material privation of women is justified in a complex of ideological expressions which constitute India’s cultural inheritance.” Ho, *Anita Desai* cit., p. 20.

<sup>431</sup> Desai, «A Secret Connivance» cit., p. 972.

To rebel against it – either in speech or action would mean that she is questioning the myth, attacking the legend, and that cannot be permitted; it is the cornerstone on which the Indian family and therefore Indian society are built. («A Secret Connivance» p. 972)

Tutt'altro che territorio neutro, la figura femminile diventa dunque il nucleo pluridiscorsivo del romanzo,<sup>432</sup> riflettendo la tragedia personale della marginalizzazione, alla quale viene spesso opposto un pronunciato desiderio di emancipazione. Essendo, inoltre, il punto di convergenza delle forze centripete e centrifughe della comunità di appartenenza, la protagonista si vede investita di enormi responsabilità socio-culturali, assurgendo a simbolo politico-ideologico di unità nazionale e agente atemporale di trasmissione della stabilità della comunità stessa.<sup>433</sup> Oggetto dell'investimento incrociato di una cultura lacerata dalle conseguenze del passato, da un lato, e dalle aspettative del futuro, dall'altro, Gajendra Kumar sostiene che il personaggio femminile nella scrittura postcoloniale indiana si trasforma inevitabilmente in un problematico *topos*:

The mutual interaction of gender identity and national identity is the bone and blood of post-colonial women's writings. In Indian literary scenario, the crux of feminism is that the Indian woman is caught in the trap of transition from tradition to modernity. (*Critical Responses to Anita Desai* p. 299)

Stabilire quindi una connessione fra tragedie personali e tragedie, per così dire “nazionali,” in *Fire on the Mountain* non è poca cosa per un'opera appartenente a un universo narrativo da sempre valutato, nel suo insieme, come avulso dalla Storia. Se è vero che l'interiorità in Desai è stata

---

<sup>432</sup> Cfr. le nozioni di pluridiscorsività dialogizzata e di parola bivoce dialogizzata in Michail Bachtin, *Estetica e romanzo*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1979, p. 81 e p. 133. A proposito della narrativa indoinglese, Johae osserva inoltre che “Rushdie's and Desai's polyphonic discourses perforate, as it were, the lines of demarcation by putting into play more than one voice, thus making possible more than one meaning.” Johae, «Postcolonial Re-presentations in Anita Desai's *Fire on the Mountain*» cit., p. 267.

<sup>433</sup> Per un approfondimento del ruolo del personaggio femminile nella nascente letteratura indoinglese, si rimanda al secondo capitolo, terzo paragrafo. Meenakshi Mukherjee nota al riguardo che: “The passionate and transgressive women in Bankim's corpus – Matangini, Shaibalini, Rohini – [...] have to be relentlessly punished at the end in order to uphold social stability, even though the author and the reader may understand and admire their rebellion”. Meenakshi Mukherjee, *The Perishable Empire*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, p. 78.



generalmente percepita e recepita dai critici come discorso fondante, è altrettanto vero che non abbiamo dichiarazioni ufficiali che sconfessino categoricamente l'importante ruolo della sfera pubblica all'interno della sua estetica. Anzi, secondo Nandan,<sup>434</sup> l'analisi dell'opera di Desai richiede di prestare particolare attenzione a un aspetto apparentemente fuorviante: "Because of its focus on the inner life, including the subconscious, Desai's writing is seen as being at the furthest remove from the political".<sup>435</sup> Tuttavia, "Her interest in the psyche is related to her awareness that external reality is only the visible portion of the iceberg, nine-tenths of which is submerged."<sup>436</sup>

Nonostante Desai sembri privilegiare il mondo interiore di Nanda Kaul, è nostra convinzione che il dramma esistenziale della protagonista di *Fire on the Mountain* abbia radici profonde anche nella dimensione pubblica. Grazie all'abile uso dell'elemento spaziale, la Storia converge, infatti, problematicamente nell'universo interiore di Nanda Kaul, inscrivendo a livello testuale l'elemento storico-culturale, che la trasforma in un complesso sito di incroci pluridiscorsivi. Il *discourse of space* viene così a svolgere un ruolo a dir poco fondamentale. Data la sua incontestabile pervasività, Rama Kundu sottolinea che, non soltanto "from the very start the most noticeable aspect of the novel is its sense of geographical space,"<sup>437</sup> ma afferma altresì che lo spazio abitato dalla protagonista viene a delinearsi come il significante della sua stessa resistenza personale, "a real

---

<sup>434</sup> Nandan si riferisce qui con tutta probabilità a un'intervista rilasciata da Desai a Yashodhara Dalmia nella quale viene affermato: "One's preoccupation can only be a perpetual search for meaning, for value. For – dare I say it – truth. I think of the world as an iceberg – the one-tenth visible above the surface of the water is what we call reality, but the nine-tenths that are submerged make up the truth, and that is what one is trying to explore. Writing is an effort to discover and then to underline, and finally to convey the true significance of things. Riportato in Rama Kundu, *Anita Desai's Fire on the Mountain*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2005, p. 58.

<sup>435</sup> Nandan, «The Complicity of Colonised Women in Anita Desai's *Fire on the Mountain*» cit., p. 201.

<sup>436</sup> *Ibid.*

<sup>437</sup> Kundu, *Anita Desai's Fire on the Mountain* cit., p. 141.

empirical space, and at the same time [...] emblematic of Nanda Kaul's silent protest and assertion".<sup>438</sup> Malgrado l'interesse del critico sia dichiaratamente rivolto alle problematiche della figura femminile,<sup>439</sup> il tentativo di fondere paesaggio interiore e paesaggio esteriore<sup>440</sup> apre inevitabili spiragli nella direzione di una lettura storico-culturale del testo. Come cercheremo di dimostrare, la compenetrazione tra interiorità e luogo contribuisce in maniera decisiva a trascendere le questioni di puro genere, conferendo piena dignità storica al romanzo.

È, infatti, soprattutto in relazione alla geografia di Kasauli, e in particolar modo a quella di Carignano,<sup>441</sup> che la transizione esistenziale di Nanda Kaul viene a fissarsi in nuove consapevolezze. La rappresentazione dell'intensa atmosfera dei luoghi non è quindi un ridondante espediente tecnico-narrativo, ma volutamente intesa a esaltare i marchi indelebili della Storia, codificati da Desai a livello tematico-strutturale allo scopo di decostruire le ambivalenze che insidiano il personaggio. Questo risulta

---

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>439</sup> Pur accordando allo spazio un ruolo fondamentale, che apre di fatto nuove prospettive in senso storico-culturale, Kundu dichiara: "Kasauli in *Fire on the Mountain* thus emerges to be a 'sign,' signifying the desire of women to be and become individuals without constriction or limitation." *Ibid.*, p. 62.

<sup>440</sup> La critica ha spesso sottolineato il desiderio di Nanda Kaul di sentirsi tutt'uno con la natura circostante. Dopo averla descritta in tutta la sua dignità esteriore, Desai così commenta l'aspirazione del suo personaggio: "She was grey, tall and thin and her silk sari made a sweeping, shivering sound and she fancied she could merge with the pine trees and be mistaken for one. To be a tree, no more and no less, was all she was prepared to undertake." Desai, *Fire on the Mountain* cit., p. 4.

<sup>441</sup> Carignano è la casa nella quale la protagonista si trasferisce subito dopo l'Indipendenza indiana del 1947. La sua importanza nel romanzo è indiscutibile. Per Rama Kundu, "Carignano, Nanda Kaul's hill station house, is structurally pivotal in serving the function of unifying the three parts of the novel". Kundu, *Anita Desai's Fire on the Mountain*, cit., p. 113. Anche per Vasant A. Shahane, "Nanda Kaul's house on the ridge in Kasauli plays almost an equal part in the lives of all three [female characters] and the extension of their consciousness". Vasant A. Shahane, «Fictional Montage in Anita Desai's *Fire on the Mountain*», in *Image of India in the Indian Novel in English*, Sudhakar Pandey, R. Raj Rao (eds.), Bombay, Orient Longman, 1993, p. 93. Carmen Concilio specifica che il nome Carignano "is the name, Peliti, an Italian caterer gave to a villa in the mountains, not too far from the city of Simla where he ran a very successful Grand Hotel, a famous Simla rendezvous for cakes, gossip and flirtation. The landscape in Kasauli might have reminded him of the Piedmont region in Northern Italy, where he came from, thus he named the villa after a small village at the foot of the Piedmontese mountains". Carmen Concilio «Anita Desai's *Fire on the Mountain* and the Iconography of the Crone», in M.K. Bhatnagar, Mittapalli Rajeshwar, *The Novels of Anita Desai: A Critical Study*, Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2008, nota n. 5, p. 85.

evidente fin dal primo capitolo, in cui Nanda Kaul viene presentata al lettore come una donna determinata e in controllo del proprio destino.<sup>442</sup>

Everything she wanted was here, at Carignano in Kasauli. Here, on the ridge of the mountain, in this quiet house. It was the place and the time of life, that she had wanted and prepared all her life. [...] She wanted no one and nothing else. (*Fire on the Mountain* p. 3)

Dall'alto della sua postazione, Nanda Kaul sembra dominare gli spazi sconfinati che le si offrono illimitatamente alla vista; il testo è qui inequivocabile nel confermare il suo ruolo di indiscussa signora di Kasauli: "In every direction there was a sweeping view — to the north, of the mountains, to the south, of the plains. Occasionally an eagle swam through this clear unobstructed mass of light and air. That was all".<sup>443</sup>

Tutt'a un tratto, la compostezza fisica e morale dello spazio ideologico prescelto è turbata dal postino che appare in lontananza. Il testo vacilla al pacifico incedere della puntiforme macchia all'orizzonte, avvertita da Nanda Kaul come un'inquietante minaccia al rapporto ideale ed esclusivo instaurato con Carignano. Attraverso lo scarto testuale tra percezione visiva e percezione discorsiva, l'inattaccabilità della protagonista è inficiata proprio nel momento stesso in cui viene affermata con forza e determinazione, lasciando così trapelare le insicurezze del personaggio. Al

---

<sup>442</sup> Nell'analisi di Concilio, il personaggio di Nanda Kaul è interpretabile in base all'iconografia della figura della "Old Crone". La rappresentazione della protagonista evidenzerebbe, infatti, caratteristiche – "pride", "strong-mindedness", "authoritarian temperament", "a potential for violence", "uncompromising character" – associabili culturalmente alla figura della donna vecchia e/o malvagia. È interessante notare inoltre come l'iconografia della "Old Crone" preveda, a seconda della tradizione occidentale o orientale, l'identificazione con la figura della nonna o la triade Parvati-Durga-Kali, ruoli evidenti anche in Nanda Kaul. Cfr. Concilio, «Anita Desai's *Fire on the Mountain* and the Iconography of the Crone» cit., pp. 70-87.

<sup>443</sup> Desai, *Fire on the Mountain* cit., p. 4. Ci pare interessante osservare che la vista dalla *hill station* di Kasauli richiama alla mente i commenti di Morris a proposito del "panorama ideologico" goduto dagli inglesi dai loro eremi estivi, alle pendici dell'Himalaya. Cfr. capitolo secondo, paragrafo secondo.

lettore è chiaramente comunicato, con una tecnica di annuncio ribaltamento,<sup>444</sup> che “even there Nanda’s isolation is imperfect”:<sup>445</sup>

Nanda Kaul paused under the pine trees to take in their scented sibilance and listen to the cicadas fiddling invisibly under the mesh of pine needles when she saw the postman slowly winding his way along the Upper Mall. She had not gone out to watch for him, did not want him to stop at Carignano, had no wish for letters. [...] She hoped he would not stop. (*Fire on the Mountain* p. 3)

Ma Desai non crede nelle utopie. La ricerca dell’assoluto deve fallire. Per questo motivo, a dispetto delle apparenze, “the mountain has not been envisioned here as an idyllic place. The threats of disharmony, cruelty, and violence are also there, and cannot be ignored”.<sup>446</sup> Il postino recapita, infatti, la lettera che annuncia l’arrivo della nipote Raka, in fuga da una disastrosa situazione di violenze familiari. Questo contatto con il mondo esteriore rinnova in Nanda Kaul memorie non desiderabili, confermando quanto la sua identità sia fortemente declinata anche da quel pervasivo movimento storico<sup>447</sup> che la protagonista vorrebbe eludere nella perfezione di Carignano. Rama Kundu ha dunque ragione di affermare che: “The basic paradox highlighted by the geography of the story is that in spite of all the longings one cannot occupy a bounded or enclosed cultural space”.<sup>448</sup> Il secondo capitolo elabora ulteriormente questa ambivalenza testuale per strutturarla come vera e propria ambiguità storico-culturale.

---

<sup>444</sup> Shahane sostiene per l’appunto che “The ambivalence between movement and stillness is a significant aspect of Anita Desai’s technique”. Shahane, «Fictional Montage in Anita Desai’s *Fire on the Mountain*» cit., p. 100.

<sup>445</sup> Richard Cronin, *Imagining India*, Basingstoke, The Macmillan Press LTD, 1989, p. 49.

<sup>446</sup> Kundu, *Anita Desai’s Fire on The Mountain* cit., p. 142.

<sup>447</sup> Per il ruolo del sentimento della Storia nello sviluppo del romanzo indiano, si rimanda alle argomentazioni di Meenakshi Mukherjee nel secondo capitolo, terzo paragrafo.

<sup>448</sup> Rama Kundu, «The Ideology of Space in *Fire on the Mountain*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., p. 165.

La casa in cui la protagonista crede avere trovato riparo dai contraccolpi della Storia si rivelerà essere, paradossalmente, il luogo privilegiato di trasformazioni e transizioni, diventando testimone impassibile della tragedia interiore di Nanda Kaul. Una tragedia che noi vorremmo definire “storica” proprio per quel suo essere scandita dai segni inconfondibili della Storia, in quanto Carignano affonda le proprie radici nello spazio geografico-temporale usurpato dal colonizzatore inglese, del quale custodisce gelosamente i segreti fin dal lontano 1843:

[...] it had been built in 1843, by a Colonel Macdougall, for his wife who could not bear the heat in the military cantonment at Ambala in the plains and hoped to save her ominously pale children by taking them to the mountains in the summer. So it says in his memoirs, which he had privately published and distributed but which are no longer available. He ended his account of his active life and the many military manoeuvres in which he had taken part with a description of this house he called Carignano and of how he and his wife Alice would sit by the window of an evening [...] and gaze out across the valley to Sabathu where, amongst the white flecks of the gravestones in the military cemetery, their own seven children came to be buried, one by one. (*Fire on the Mountain* p. 6)

Ciò che appare come una dettagliata digressione letteraria è, in realtà, un rimando storico estremamente significativo, offerto quale interessante parallelo alla storia personale di Nanda Kaul. Coprendo il periodo in cui le ambivalenti politiche del *British Raj* favoriscono nelle classi Babu quella presa di coscienza che si materializzerà nel movimento indipendentista indiano di fine Ottocento,<sup>449</sup> i *memoirs* del colonnello si propongono come un *imperial text* che va a problematizzare il macrotesto in profondità. Le ambiguità della prima proprietaria indiana di Carignano risultano, infatti, non soltanto saldamente iscritte in una vera e propria *House of History*,<sup>450</sup>

---

<sup>449</sup> Cfr. capitolo secondo, primo e secondo paragrafo.

<sup>450</sup> Carignano ci ricorda molto da vicino la Casa dell'Anima descritta in *Where Shall We Go this Summer?*, che a sua volta, abbiamo paragonato alla *House of History* di *The God of Small Things*. Cfr. nota n° 395 e Kundu, *Anita Desai's Fire on The Mountain* cit., p. 62.

ma simultaneamente intrecciate alle ambivalenze storiche che trapelano dal racconto della sventurata famiglia di Macdougall,<sup>451</sup> un'avventura, "which was meant to be of glory and appropriation, [but which] eventually ends in sadness and desolation".<sup>452</sup>

Per quanto Nanda Kaul non riesca a immaginare che Carignano possa essere appartenuta ad altri – "How could it ever have belonged to anyone else?"<sup>453</sup> – Desai ripercorre cronologicamente, in un lungo e singolare vortice descrittivo, le eclettiche abitudini dei precedenti proprietari inglesi di Carignano fino al 1947, terminando poi la sua descrizione con un improvviso colpo di mano, tra l'ilare e l'ironico, che forse riflette l'inaspettata fine del giogo coloniale stesso:

Suddenly it was all over. It was 1947. Maiden ladies were not thought to be safe here any more. Quickly, quickly, before the fateful declaration of independence, they were packed onto the last boats and shipped back to England – virginity intact, honour saved, natives kept at bay. (*Fire on the Mountain* p. 9)

Ponendosi a cavallo di periodi storici senza soluzione di continuità ma, allo stesso tempo, in forte opposizione tra loro, Nanda Kaul viene così a rappresentare la condizione postcoloniale alle prese con le ambivalenze della Storia stessa, che Raka, l'elemento contaminato e contaminante del testo, contribuirà a decostruire, perchè "apart from being a messenger of reality, Raka becomes an agent of awareness too".<sup>454</sup>

Catapultata quindi con l'arrivo della bambina al tempo delle sue responsabilità di moglie e di madre, Nanda Kaul prende gradualmente

---

<sup>451</sup> Rama Kundu nota che Desai termina il racconto della famiglia Macdougall "with a tinge of sympathetic flavour." *Ibid.*, p. 139. Vorremmo anticipare che l'atteggiamento di non ostilità nei confronti di colui che ha storicamente ridotto il subcontinente al ruolo di alterità politico-culturale gradualmente confluisce in Desai in una visione che trova il suo parallelo filosofico e intellettuale nelle teoria dell'umanesimo critico di Tzvetan Todorov.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>453</sup> Desai, *Fire on the Mountain* cit., p. 5.

<sup>454</sup> Premila Paul, R. Padmanabhan Nair, «Varieties of Loneliness in *Fire on the Mountain*», in R.K. Dhawan, *Indian Women Novelists*, Set I: Vol. III, New Delhi, Prestige Books, 1991, p. 224.

coscienza che “the past is [...] a familiar ghost that stalks our inner landscape and, whether we are aware or not, continues to influence the pattern of our present”.<sup>455</sup> Fino a quel momento latenti, i clamori del passato incominciano ora a invadere il silenzio e la quiete di Kasauli, culminando con rinnovata forza in una visione di particolare pregnanza narrativa, che svela improvvisamente l’implacabile precarietà degli equilibri raggiunti:

Looking down, over all those years she had survived and borne, she saw them, not bare and shining as the plains below, but like the gorge, cluttered, choked and blackened with the heads of children and grandchildren, servants and guests, all restlessly surging, clamouring about her. (*Fire on the Mountain* p. 17)

Veicolata da quello stesso spazio che avrebbe dovuto proteggere Nanda Kaul da prospettive di angosciosa memoria, la metafora del dirupo provoca, al contrario, la dilatazione dei suoi spazi mentali, complicandone significativamente le possibilità esegetiche.<sup>456</sup> La soffocante dimensione di violenza evocata dall’impervia natura di Kasauli diventa così complice testuale nel rivelare il dilemma identitario di una donna che ha vissuto in contrapposizione con se stessa.<sup>457</sup>

Nanda Kaul incomincia presto a sviluppare verso l’indesiderata ospite sentimenti ambivalenti. Lo spiccato senso di indipendenza e di autosufficienza che Raka palesa nel suo contatto quotidiano con la montagna suscitano l’ammirazione incondizionata della protagonista, in

---

<sup>455</sup> Devindra Kolhi, «The Embrace of Recognition: Landscape, Memory and Identity in Anita Desai», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai. Critical Perspectives* cit., p. 47.

<sup>456</sup> A proposito delle suggestioni indotte dall’immagine del dirupo, Rama Kundu afferma: “Here is a subtle suggestion that in spite of her apparent withdrawal from the plains and from her past life there, she still carries these other spaces within her consciousness”. *Ibid.*, p. 74.

<sup>457</sup> Il contenuto dissacrante di immagini come questa non può essere di certo ignorato. Il critico Shanta Krishnaswami osserva che “the debunking of the myth of motherhood runs as a continuous thread in Anita Desai’s novels”. Kundu gli fa da eco, affermando a sua volta che “no other woman novelist portrays the character of a mother in such sickly and offensive images as Mrs Desai does”. *Ibid.*, p. 89.

quanto proiezioni delle aspirazioni di un'intera esistenza.<sup>458</sup> A differenza della bisnonna, inoltre, la bambina sembra derivare la capacità di accomodare l'eredità del passato dalla sua condizione di ibridità acquisita per nascita:

If Nanda Kaul was a recluse out of vengeance for a long life of duty and obligation, her great-granddaughter was a recluse by nature, by instinct. She had not arrived at this condition by a long route of rejection and sacrifice – she was born to it, simply. (*Fire on the Mountain* p. 48)

Nel tentativo di avvicinare a sé la bambina, Nanda Kaul rompe così a gran voce il suo isolamento, ritrovandosi a ricamare, suo malgrado, storie di un glorioso passato che non le appartiene, ma che rientra in un sistema culturale di “myth-making designed to tame and domesticate her great-granddaughter”,<sup>459</sup> di cui comincia a sospettare di essere stata lei stessa vittima.

La rivelazione definitiva della connivenza che ha reso possibile la perpetuazione e la trasmissione delle ambivalenze di un'intera cultura si manifesterà nella sua interezza solo attraverso un secondo agente di consapevolezza: l'amica d'infanzia Ila Das. Impegnata a contrastare per conto del Governo indiano il degrado e la povertà nelle zone più remote del subcontinente, Ila Das racconta a Nanda Kaul delle sue battaglie, spesso vane, contro la superstizione, le malattie e la morte, ovvero contro un'India diffidente della modernità:

I told Maya-Devi to take him to the clinic straightaway for an anti-tetanus, but she wouldn't hear of it. Or, rather, the priest-man wouldn't hear of it. [...] Now, I've run into all this trouble over trying to stop child marriage. That is one of the laws of the land, isn't it, and aren't I there to enforce the law? Isn't that what I'm paid for by the

---

<sup>458</sup> Concilio afferma per l'appunto: “Thus the assimilation of the young Raka to the old Crone is here stated explicitly. Raka is the perfected model of her great-grandmother. She has inherited her features and temperament; she is her natural continuation”. Concilio, «Anita Desai's *Fire on the Mountain* and the Iconography of the Crone» cit., p. 78.

<sup>459</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 29.



Government? Well, so I go along my way, trying to do my duty, going from house to house and especially wherever I hear there's a child marriage in the offing, and *threaten* them and tell them how how they can go to prison for committing a social offence. (*Fire on the Mountain* pp. 128-129)

Rincasando da Carignano, la donna viene brutalmente violentata e uccisa da Preet Singh, l'uomo a cui Ila Das sta impedendo di sposare la propria bambina di sette anni a un vedovo con sette figli. Il tragico evento, appreso dalla telefonata della polizia, "rips the curtain off and reveals the hideous reality"<sup>460</sup> a Nanda Kaul, mettendo a nudo l'inautenticità del suo mondo illusorio:

But Nanda Kaul had ceased to listen. She had dropped the telephone. With her head still thrown back, far back, she gasped: No, no, it is a lie! No, it cannot be. It was a lie – Ila was not raped, not dead. It was all a lie, all. She had lied to Raka, lied about everything. Her father had never been to Tibet [...]. They had not had bears and leopards in their home, nothing but overfed dogs and bad-tempered parrots. Nor had her husband loved and cherished her and kept her like a queen – he had only done enough to keep her quiet while he carried on a lifelong affair with miss David, the mathematics mistress [...]. And her children [...]. She neither understood nor loved them. She did not live here alone by choice – she lived here alone because that was what she was forced to do, reduced to doing. (*Fire on the Mountain* p. 145)

Ma questo non è ancora il messaggio finale di Desai. Alla dolorosa epifania,<sup>461</sup> che svela a Nanda Kaul la sua incapacità "to try and correct the injustices of history",<sup>462</sup> viene sovrapposta e opposta l'immagine del possibile rinnovamento per mano di Raka, quale rappresentante della nuova India ibrida e moderna.

---

<sup>460</sup> Narendra Kumar, «Novel as Image: *Fire on the Mountain* as a Tragic Farce», in *The Literary Criterion*, XXIV, 2, 1994, p. 28.

<sup>461</sup> L'interpretazione del suicidio finale di Nanda Kaul è sconfessata nel corso di un'intervista dalla stessa Desai, la quale dichiara di non avere inteso la fine della storia in questi termini.

<sup>462</sup> Nandan, «The Complicity of Colonised Women in Anita Desai's *Fire on the Mountain*» cit., p. 210.

Precipitandosi verso Carignano, la bambina annuncia di avere appiccato fuoco alla montagna: “Look, Nani, I have set the forest on fire”.<sup>463</sup> Un incendio che, nell’intensità del climax narrativo finale, assume grande valenza simbolica, in quanto “Raka’s setting the mountain on fire is her rejection of the world [...]. It is a rebellion against the essential beliefs and values of traditional culture”.<sup>464</sup> Il gesto purificatore di Raka è una catarsi storico-culturale necessaria e indispensabile, compiuta per decostruire il mondo di bugie che intrappola le identità in un mondo di alterità, perché come sottolinea la stessa Desai: “Everything had to be burnt away in order to reduce it to ash and reveal the truth”.<sup>465</sup> La connivenza di Nanda Kaul doveva essere insomma smascherata.

---

<sup>463</sup> Desai, *Fire on the Mountain* cit., p. 145.

<sup>464</sup> Kumar, «Novel as Image: *Fire on the Mountain* as a Tragic Farce» cit., p. 29.

<sup>465</sup> Kolhi, «The Embrace of Recognition: Landscape, Memory and Identity in Anita Desai» cit., p. 57.

## Capitolo 4: L'umanesimo critico di Anita Desai: verso una presa di coscienza dell'alterità attraverso le ambivalenze della Storia

Anita Desai [...] is much closer to Western philosophical and humanistic concerns; her concept of reality is that of a tangible though, perhaps, distorted entity. It is one which is man's and woman's task to find for him or herself.

Dieter Riemenschneider, *History and the Individual*

### 4.1 *Partition* politica, *Partition* individuale: oltre il muro dell'alterità in *Clear Light of Day*

Both Desai and Rushdie are highly visual novelists, and for them seeing is no simple process. It involves peeling away the illusion of the familiar until the familiar becomes unfamiliar, the unfamiliar familiar.

Devindra Kolhi, *The Embrace of Recognition: Landscape, Memory and Identity in Anita Desai*

*Clear Light of Day* segna, a nostro avviso, un'importante svolta nella scrittura di Desai, che, a partire dal 1980, inaugura il periodo della sua riflessione allargata.<sup>466</sup> L'immagine catartica della montagna in fiamme con cui si conclude *Fire on the Mountain* ritorna ora trasfigurata come luce epifanizzante in un'evoluzione di pensiero che colloca, comunque nel segno della continuità, le consapevolezze maturate dalla scrittrice tra vecchio e nuovo, tra passato e presente. Concordiamo dunque con Alberta Fabris Grube quando, commentando l'ambivalenza strutturale e tematica

---

<sup>466</sup> Ci riferiamo all'analisi della difficile convivenza tra le componenti etnico-culturali del subcontinente, le cui forme di intolleranza ancora oggi attanagliano il paese. Soprattutto, la conflittualità tra musulmani e indù ha espresso nelle tragedie delle partizioni crudeltà estreme. Tuttavia, il confronto con il passato non sembra essere cosa semplice. K.D. Verma osserva: "Actually, not many works of fiction, Indian or non-Indian, with the singular exception of Khushwant Singh's *Train to Pakistan* and Bapsi Sidhwa's *Cracking India*, have treated the subject of India's partition as an intellectual idea". K.D. Verma, *The Indian Imagination: Critical Essays on Indian Writing in English*, New York, St. Martin's Press, 2000, p. 178. Se poi, come affermano Ania Loomba and Suvir Kaul: "Partition has functioned as a sort of repressed cultural memory in the subcontinent, inviting, until lately, curiously little sustained academic attention or creative representation", possiamo allora guardare al romanzo di Desai come a un enorme sforzo dialettico di traumatica riesumazione della distruttiva esperienza degli eventi del 1947, in quanto "the escalation of communal tensions and violence in recent years (notably the anti-Sikh riots which tore apart Delhi after the assassination of Indira Gandhi in 1984, or those that escalated in Meerut in 1987; the killings in Hyderabad that year, or in Bhagalpur in 1989, or Bombay and Surat following the destruction of the Babri Masjid at Ayodhya in December 1992) have more than re-opened the wounds of Partition". Come attesta ulteriormente l'accesa contestazione del film *Tamas* (Darkness) di Govinda Nihalani nel 1987, tratto dall'omonimo romanzo hindi di Bhisham Sahni del 1974, la strada della revisione appare ancora difficile e controversa. Cfr. Ania Loomba and Suvir Kaul, *Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality*, in *The Oxford Literary Review*, vol. 16, n° 1-2, 1994, pp. 17-22.

dell'opera, ne sottolinea la sua posizione cerniera: “Beautifully structured, as most of Desai’s works are, on one hand it is a natural sequence to her earlier novels, on the other it points to new directions”.<sup>467</sup> Per ammissione della stessa Desai, il romanzo è permeato da una visione che intende ora abbracciare, più marcatamente rispetto al passato, i nuovi orizzonti della compromissione storica:<sup>468</sup> “I have to say that by the time I wrote *Clear Light of Day* [...], I was increasingly aware of the world outside which I’d avoided writing about all along”.<sup>469</sup>

È nostra convinzione che Desai non si sia, in realtà, mai del tutto sottratta alla rappresentazione storico-culturale nei suoi romanzi.<sup>470</sup> Come abbiamo infatti più volte sottolineato, il principio fondante della sua narrativa, almeno fino a *Where Shall We Go this Summer?*, si estrinseca nelle tensioni generate dai fragili confini della *contact zone*, per così dire esterna, prodottasi a seguito dell'incontro tra l'India e il dominatore inglese. Poi, il suo sguardo sembra gradualmente attingere la propria complessità anche da responsabilità più propriamente interne al subcontinente, problematizzando la zona frontaliera dal di dentro, così come viene rappresentata nelle opere della maturità. L'apertura verso le molteplici possibilità della Storia risulta, conseguentemente, più evidente e sostanziale. Fabris Grube nota, appunto, che leggendo *Clear Light of Day*, “one feels a certain broadening of the

---

<sup>467</sup> Alberta Fabris Grube, «Anita Desai’s Novels of the 80’s: A New Departure?», in G. Capone, C. Gorlier, B. Hickey (eds.), *Commonwealth Literary Cultures: New Voices, New Approaches*, Napoli, Edizioni del Grifo, 1990, p. 326.

<sup>468</sup> Ci riferiamo alle teorizzazioni della critica postcoloniale sulla riarticolazione delle ambivalenze coloniali nelle formazioni nazionali post-indipendenza. A proposito delle forme di neo-colonialismo alla base del nuovo assetto mondiale, Rajeswari Mohan cita Ngugu wa Thiong’o per suggerire che “the complexity of postcolonial politics and culture [...] cannot be properly understood outside the framework of the neo-colonial economic and political structures, which in effect means, colonial structures under another name”. Rajeswari Mohan, «The Forked Tongue of Lyric in Anita Desai’s *Clear Light of Day*», in Devindra Kohli, Melanie Maria Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives*, New Delhi, Pencraft International, 2008, p. 142.

<sup>469</sup> Corinne Demas, «Against the Current: A Conversation with Anita Desai», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., p. 34.

<sup>470</sup> Vorremmo puntualizzare che non siamo in grado di affermare se l'autrice avesse consapevolezza di includere l'elemento storico-culturale nei suoi romanzi al momento della compilazione degli stessi.

horizon, as the individual private lives are somehow more closely related to actual political events or in general to typical Indian realities, like the impact of Muslim civilization on the country”.<sup>471</sup>

E proprio il rapporto tra la componente musulmana e l'elemento *neo-colonial*<sup>472</sup> dell'India moderna viene qui affrontato seriamente per la prima volta, assumendo un'importanza che va a modulare, tra accenni storici e letterari, le interferenze tra personaggio e Storia nel momento cruciale del conseguimento dell'Indipendenza e della spaccatura del paese tra India e Pakistan nel 1947. Dobbiamo allora supporre che la maggiore attenzione al mondo esterno, che Desai reclama consapevolmente a proposito di *Clear Light of Day*, si riferisca alla sua necessità di fare il punto sul paradosso di un anelato processo di unione, la cui tragedia etnica ha dimostrato che “the idea of nationhood is political, and there is no nationalism without a political element. But its substance is irreducibly ethnic.”<sup>473</sup> Perché di fatto, lo stato nazionale indiano post-indipendenza si fonda, come afferma anche Rushdie, su differenze di più antica e di più recente data, in quanto: “At the heart of the idea of India there lies a paradox: that its component parts, the States which coalesced into the union, are ancient historical entities with

---

<sup>471</sup> Fabris Grube, «Anita Desai's Novels of the 80's: A New Departure?» cit., p. 326.

<sup>472</sup> Fra i nodi tematici strutturali di *Clear Light of Day*, il discorso sul neo-colonialismo risulta essere di particolare interesse. Anche se non espressamente dichiarato dalla scrittrice, si ha l'impressione che l'atteggiamento neo-coloniale sia ritenuto responsabile dei devastanti processi alterizzanti post-indipendenza, descritti da Desai anche con maggiore efficacia nel successivo romanzo, *In Custody*. Vrinda Nabar sostiene infatti che: “A neo-colonial attitude is at work [in *Clear Light of Day*], a class-consciousness which is sufficiently present in the Indian context to become recognizable as an upper middle-class characteristic. It is neo-colonial because it is a take-on, a caricature, of the old colonial stance which was convinced of the superiority of its own lifestyle and mocked attempts by the natives to “ape” the manners of the masters. Such class superiority is blatantly evident in urban India.” Vrinda Nabar, «The Four-Dimensional Reality: Anita Desai's *Clear Light of Day*», in Sudhakar Pandey, R. Raj Rao (eds.), *Image of India in the Indian Novel in English*, Bombay, Orient Longman Limited, 1993, p. 111. Al riguardo, anche Loomba e Kaul commentano che “in India it will be hardly possible to study the ‘post-colonial’ without seeing it as constantly in response to, and structured by, the neo-colonial. Both colonial India and India in the new world order show the profound interaction of foreign and domestic elites and hierarchies”. Loomba and Kaul, *Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality* cit., p. 25.

<sup>473</sup> Ghia Nodia, citato in Sangeeta Ray, *En-Gendering India: Woman and Nation in Colonial and Postcolonial Narratives*, Durham and London, Duke University Press, 2000, p. 134.

cultures and independent existences going back many centuries; whereas India itself is a mere thirty-seven years old.»<sup>474</sup>

Tutt'a un tratto, insomma, ci accorgiamo di un aspetto straordinario: i romanzi di Desai si snodano in una progressione tematico-strutturale verso l'analisi incrociata degli equilibri che connotano i nuovi assetti dell'India indipendente, procedendo dall'esterno verso l'interno. Dall'osservazione dell'impatto culturale della colonizzazione inglese su di un particolare segmento della società indiana,<sup>475</sup> alla riflessione sulle relazioni tra alcune delle componenti etnico-culturali del subcontinente, risulta chiaro che il divenire storico di una nazione costretta a fare i conti con le proprie ambivalenze interne è contemplato a tutto campo, in un confronto che non esclude affatto, ma aspira a interrogare ulteriormente, e più profondamente, anche il rapporto con l'ex-dominatore. Per questo motivo, *Clear Light of Day* può essere giustamente considerato un momento di svolta importante.<sup>476</sup>

Lo sguardo ribaltato che Desai posa sui meccanismi di marginalizzazione<sup>477</sup> innescati dalla drammatica Partizione del 1947 si dirama, quindi, in più direzioni attraverso tecniche narrative di

---

<sup>474</sup> Salman Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta Books, 1991, p. 41.

<sup>475</sup> Commentando sulla "Indianness or alleged lack of it in Anita Desai's work", Nabar osserva che "the very select section of Indian society which she writes about [...] is, obviously, a largely Westernized section. But Westernization, as seen in the novels, is a definite aspect of urban Indian reality". Nabar, «The Four-Dimensional Reality: Anita Desai's *Clear Light of Day*» cit., p. 102.

<sup>476</sup> Vorremmo precisare che i processi di alterizzazione scatenati dal discorso nazionalista, in cui vengono a trovarsi principalmente contrapposte le etnie indù e musulmana, sono ulteriormente complicati dalle esclusioni esemplificate dai personaggi femminili dell'universo narrativo di *Clear Light of Day*. In riferimento alla *woman question*, Ray osserva, per esempio, che "the hegemonic discourse of Indian nationalism presents itself as an equalizing, progressive force wresting authority from colonial government by obfuscating its own complicity in the replication of the paternal signifier in the name of national survival," riconfermando la donna, in maniera del tutto contraddittoria, "as repository of an untainted, unchanging "Indian-ness" [...], whose chastity had to be safeguarded by virile nationalists against Western penetration". Ray, *En-Gendering India: Woman and Nation in Colonial and Postcolonial Narratives* cit., p. 138.

<sup>477</sup> Retrospectivamente, riesce infatti difficile non riconoscere *Clear Light of Day* come un'introduzione al successivo *In Custody* del 1984, in cui le pressioni alterizzanti della cultura hindi a discapito di quella urdu ne diventa la tematica principale.

distanziamento e straniamento che lasciano trapelare le ambivalenze scaturite, simultaneamente e inevitabilmente, dai processi alterizzanti del passato e del presente. E in ciò sta la difficoltà e la bellezza del romanzo, che in misura maggiore rispetto ai precedenti (con l'esclusione forse di *Fire on the Mountain*), suggella l'inevitabile compenetrazione tra l'*inscape* del personaggio e l'*outscape* della Storia per cercare un'accettabile riconciliazione con le zone d'ombra della Storia stessa.<sup>478</sup>

Crediamo, infatti, di potere plausibilmente sostenere che, mai come in quest'opera, Desai arriva ad affermare così decisamente l'importanza del ruolo della micropolitica nel riscrivere con grande efficacia la macropolitica. Nonostante gli orrori del 1947 non siano descritti da Desai in modo cruento e dettagliato, ma piuttosto suggeriti dalla tipica delicatezza narrativa che la contraddistingue – “there was rioting all through the country and slaughter on both sides of the new border”,<sup>479</sup> – gli eventi risultano comunque arricchiti di sfumature altrimenti irrecuperabili attraverso i documenti ufficiali. Elaine Yee Lin Ho specifica, infatti, che:

Writing of the memoirs of Partition, Urvashi Butalia has observed that the generalities of large-scale events and statistics exist ‘publicly in books. [But] [t]he particular is harder to discover; it exists privately in the stories told and retold inside so many households in India and Pakistan.’ (*Anita Desai* p. 37)

Sopraffatta dagli eventi di quell'afosa estate del 1947, la famiglia Das in *Clear Light of Day* è, a sua volta, rappresentata come “overtaken by history, unprepared for life in an independent India”.<sup>480</sup> Esemplificando alla perfezione non soltanto le rifrazioni incrociate tra ambivalenza personale e

---

<sup>478</sup> Per Dieter Riemenschneider, la Storia si rivela nel romanzo filtrata indirettamente attraverso le esperienze dei personaggi: “Anita Desai works through her characters’ interaction, especially through dialogue and reminiscence, thus building up a concept of history in an indirect and implicit manner”. Dieter Riemenschneider, «History and the Individual in Anita Desai’s *Clear Light of Day* and Salman Rushdie’s *Midnight’s Children*», in Viney Kirpal (ed.), *The New Indian Novel in English: A Study of the 1980s*, New Delhi, Allied Publishers Limited, 1990, p. 188.

<sup>479</sup> Anita Desai, *Clear Light of Day*, New York, First Mariner Books, 1980, Reprint Edition 2000, p. 71.

<sup>480</sup> Richard Cronin, *Imagining India*, Basingstoke, The Macmillan Press LTD, 1989, p. 54.

ambivalenza storica, ma anche le resistenze e le energie necessarie per superarle, le dinamiche interne dei personaggi, così inestricabilmente intrecciate ai meccanismi politico-ideologici in atto al tempo nel subcontinente, catalizzano una riflessione sul dilagare dell'odio che prelude alla nascita ufficiale dello stato moderno indiano. Secondo Ho, il recupero operato dalla memoria individuale restituisce processi ambivalenti del tutto simili a quelli osservati da Homi Bhabha a proposito del *discourse of the nation*, confermando ulteriormente l'interdipendenza tra il mondo pubblico e il mondo privato:

The discourse of family in the text, as the outcome of memory's multiple constructions of history, is shot through with the ambivalence that Homi Bhabha observes of the nation: 'The other is never outside or beyond us; it emerges forcefully, within cultural discourse, when we *think* we speak most intimately and indigenously "between ourselves"'. (*Anita Desai* p. 36)

Il parallelo tra le ambivalenze che sottendono i processi di formazione nazionale e i sentimenti ambivalenti che connotano la protagonista<sup>481</sup> non può essere casuale,<sup>482</sup> e perciò merita la dovuta attenzione. Se per C.L. Innes: "The novel is by no means an allegory, nor are the characters symbolic, but the analogies with Indian history are suggested at various points in the novel",<sup>483</sup> Rajeswari Mohan è maggiormente incline a una lettura allegorica del romanzo, affermando che "through its engagement with personal memory and the collective memory recorded in history, the

---

<sup>481</sup> La protagonista di *Clear Light of Day* è indubbiamente Bim. Come afferma, infatti, Ramesh Kumar Gupta: "The tale is primarily told from Bim's point of view who is the most important character in the novel". Ramesh Kumar Gupta, *The Novels of Anita Desai. A Feminist Perspective*, (2002), New Delhi, Atlantic Publishers & Distributors, p. 208.

<sup>482</sup> Sulle connessioni tra vita privata e Storia, cfr. Alamgir Hashmi, «*Clear Light of Day: Between India and Pakistan*», in Kirpal (ed.), *The New Indian Novel in English: A Study of the 1980s* cit., e Riemenschneider, «History and the Individual in Anita Desai's *Clear Light of Day* and Salman Rushdie's *Midnight's Children*», ivi.

<sup>483</sup> Catherine Lynette Innes, «Rewriting her Story: Nation and Gender», in C.L. Innes (ed.), *The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English*, Cambridge, CUP, 2007, p. 156.



novel encourages a parallel, even allegorical, reading of the story of the nation and the status of its women”.<sup>484</sup>

Significativamente un’insegnante indù di Storia dell’Impero Mogul, Bim riflette, in misura maggiore rispetto agli altri personaggi,<sup>485</sup> l’ambivalenza storica e individuale rappresentata nel romanzo. Cronin ce la descrive puntualmente in tensione tra passato e presente, tra Storia ufficiale e storia individuale:

Her life oscillates between history and memory, between the comfortingly distant history of the Moghul empire that she teaches at college, and the memories that she broods over at home: sad memories for the most part, of her aunt’s lapse into alcoholism, and of the rupture that took place between herself and her brother, embittering the love that she still feels for him. (*Imagining India* p. 52)

“Time stopped for her in 1947”<sup>486</sup> quando, per l’appunto, eventi politici e personali vengono a definirsi attraverso una rottura violenta, che congela i sentimenti e i rancori di Bim sui diversi piani del personale e del nazionale: il raggiungimento dell’indipendenza indiana dal *British Raj* corrisponde inesorabilmente al dramma della *Partition*, l’assassinio di Gandhi, qualche mese dopo, rafforza sentimenti di diffidenza interna, il fratello Raja, l’eroe della sua adolescenza per il suo “independent thinking and courage”,<sup>487</sup> sposa una musulmana e si trasferisce a Hyderabad, mentre Tara, la sorella minore, se ne va oltreoceano con il marito diplomatico a rappresentare il

---

<sup>484</sup> Rajeswari Mohan, «The Forked Tongue of Lyric in Anita Desai’s *Clear Light of Day*», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., pp. 143-144.

<sup>485</sup> L’altro personaggio altamente ambivalente è, come abbiamo visto, il fratello Raja. Appassionato di letteratura inglese, il ragazzo introduce la sorella alla poesia di Tennyson, Swinburne e soprattutto Byron, l’eroe dell’indipendenza greca. Ma a differenza di quest’ultimo, che muore combattendo in Grecia, Raja è costretto a letto dalla tubercolosi durante gli scontri del 1947. Per Lidia Curti: “La malattia di Raja è emblema della sua ambiguità tra mondi diversi, e si risolve quando dopo la ‘partizione’ egli parte per Hyderabad, per raggiungere la famiglia di Hyder Ali e, in seguito, sposarne la figlia”. Lidia Curti, «Under Eastern Eyes», in Anna Nadotti (a cura di), *Dedica a Anita Desai*, Pordenone, Thesis, 2006, p. 46.

<sup>486</sup> Cronin, *Imagining India* cit., p. 53.

<sup>487</sup> Desai, *Clear Light of Day* cit., p. 45.

mito della “eternal India”.<sup>488</sup> La famiglia e la nazione si frantumano.<sup>489</sup> Bim rimane sola nella vecchia casa di famiglia a occuparsi del fratello minorato, Baba, e a rimuginare senza sosta sul passato.

La visita della sorella Tara, molto tempo dopo, è il pretesto narrativo per avviare quei processi di introspezione che pongono i personaggi faccia a faccia con le loro *unresolvabilities*. Né Tara, né Bim vorrebbero barattare la maturità del presente con le lacerazioni dell’adolescenza, né tantomeno rivivere quella fatidica estate del 1947 a Old Delhi, fissata da Desai nella ricorrente immagine delle fiamme che divampano al di là delle mura cittadine. Simbolo per eccellenza dell’ambivalente universo di tragica separazione e di festosa celebrazione, che la protagonista scruta ogni sera dalla propria abitazione con passiva rassegnazione, il fuoco saluta con fiamme di festa l’imminente vittoria del movimento nazionalista sul colonizzatore britannico. Allo stesso tempo, la colonna di fumo, che da esso si leva minacciosa al cielo, non può che essere ironicamente paragonata a un celebrativo obelisco di morte e di devastazione per le funeste conseguenze della Partizione:

The city was in flames that summer. Every night fires lit up the horizon beyond the city walls so that the sky was luridly tinted with festive flames of orange and pink, and now and then a column of white smoke would rise and stand solid as an obelisk in the dark. (*Clear Light of Day* p. 44)

Tristemente, con il fumo degli incendi, anche il muro dell’alterità e dell’intolleranza, dietro il quale in ogni casa e in ogni famiglia vengono consumate inenarrabili violenze fisiche e psicologiche, viene innalzato. Un confine netto tra l’universo pre-indipendenza e l’universo post-

---

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 35. Sulla visione romanticizzata dell’India eterna, cfr. Curti, «Under Eastern Eyes» cit., p. 42.

<sup>489</sup> La famiglia, come è evidente dalle opere di Desai finora analizzate, occupa una posizione di primissimo piano nella narrativa dell’autrice. Per un approfondimento al riguardo, si veda N.R. Gopal, *A Critical Study of the Novels of Anita Desai*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 1999, cap. 3, «Familial Relationships», pp. 32-46.

indipendenza è irreparabilmente tracciato, intaccando dall'interno l'accettata convivenza culturale<sup>490</sup> che caratterizzava i rapporti tra le fazioni, ora sempre più antagoniste nell'India moderna:

Raja had studied Urdu in school in those days before the Partition when students had a choice between Hindi and Urdu. It was a natural enough choice to make for the son of a Delhi family: Urdu had been the court language in the days of the Muslim and Moghul rulers and had persisted as the language of the learned and the cultivated. (*Clear Light of Day* p. 47)

Raja, il ragazzo indù anglicizzato, non soltanto accetta, ma incomincia ad apprezzare la cultura del suo Altro indiano attraverso la fascinazione che su di lui esercita il suo vicino, nonché padrone di casa, Hyder Ali. Introdotto da quest'ultimo alla letteratura urdu, Raja inizia con la sorella Bim un laboratorio letterario e intellettuale, per studiare e recitare alternativamente versi da Byron, Tennyson, Swinburne e Iqbal. La bellezza della poesia li abitua ad apprezzare le similitudini e le differenze di queste alterità a confronto, a vedere insomma il riflesso del sé nell'Altro,<sup>491</sup> mentre la conseguenza più immediata delle lotte intestine che imperversano tutt'intorno è la trasformazione degli amici in nemici. Il prezzo da pagare nel delicato momento della transizione verso una nazione finalmente libera

---

<sup>490</sup> In una serie di incontri dal titolo «India di ieri, India di oggi», organizzata da Ana Carvalho e Mette Rudvin del Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne dell'Università di Bologna, la conferenza dell'11 marzo 2009 del Dottor Sunil Deepak, dal titolo «Vivere e crescere in mezzo alle religioni in India», mi ha particolarmente colpita. Il suo racconto, essenzialmente incentrato sulla sua infanzia in un'India libera dai pregiudizi etnico-culturali, è stata una preziosa testimonianza sulla straordinaria apertura verso la diversità che caratterizzava il subcontinente nel recente passato. Le differenti comunità avevano, secondo quanto da lui raccontato, l'abitudine di partecipare alle celebrazioni religiose delle altre comunità in un'armonia sconosciuta purtroppo dalla minaccia incombente dei gruppi estremisti e fondamentalisti di oggi. Sul comunalismo in India, cfr. Loomba and Kaul, *Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality* cit., pp. 17-22, dove si sostiene la tesi secondo cui le responsabilità delle contrapposizioni interne non sono esclusivamente attribuibili a forze esterne.

<sup>491</sup> A proposito degli interessi letterari dei due ragazzi, Curti commenta: «L'incontro tra Oriente e Occidente rimane sospeso nei versi dei poeti dell'una e dell'altra parte, in una contesa tra inglese e urdu in cui nessuno è il vincitore.» Curti, «Under Eastern Eyes» cit., p. 49. Ed è, in tutta probabilità, riconducibile allo studio attento della poesia inglese e urdu, la «non partisan politics» che connota i comportamenti di Bim e Raja durante i moti della *Partition*. Cfr. Ray, *En-Gendering India: Woman and Nation in Colonial and Postcolonial Narratives* cit., p. 142.

dalla subordinazione e dall'alterizzazione è, paradossalmente, ulteriore esclusione e rinnovata violenza:

When the boys at Hindu College found that Raja was one Hindu who actually accepted the idea of Pakistan as feasible, they changed from charmed friends into dangerous enemies. (*Clear Light of Day* p. 57)

Attraverso il confronto emotivo e psicologico tra Bim e Tara, la decostruzione del passato diventa quindi utile per ricostruire Storia nazionale e storia personale. La frustrazione così penetrante per ciò che Bim interpreta come tradimento da parte del fratello Raja, oltre a intrecciarsi al discorso storico-culturale di fondo sembra soprattutto fare da eco al disappunto sulla nuova India che, secondo Innes, Desai esprime proprio attraverso la sua protagonista:

Desai comments obliquely and more subtly than Rushdie on her central character's disillusion with her imaginary homeland, the failed hope for a renewal of Indian culture in the newly independent nation. («Rewriting her Story: Nation and Gender» p. 157)

È interessante notare quanto l'ambivalenza tematico-strutturale del romanzo si prefiguri, in particolar modo per Bim, quale strategia di riconoscimento e di accettazione incondizionata dell'alterità. Nel momento in cui la donna prende piena coscienza dei sentimenti conflittuali che prova nei confronti dei propri fratelli – “Loving them and not loving them. Accepting them and not accepting them. Understanding them and not understanding them”,<sup>492</sup> – la riflessione sulla sua sofferenza le consente di capire, infine, “that the present cannot be understood and be made an integral part of themselves as long as they look at the past from a preconceived and prejudiced point of view”.<sup>493</sup> Solo nel superamento dei preconcetti, le ambivalenze individuali (e storiche, aggiungiamo noi)

---

<sup>492</sup> Desai, *Clear Light of Day* cit., p. 166.

<sup>493</sup> Riemenschneider, «History and the Individual in Anita Desai's *Clear Light of Day* and Salman Rushdie's *Midnight's Children*» cit., p. 188.

potranno esitare nell'accettazione dell'Altro alla fine del romanzo, solo così "the partition in the family will be healed".<sup>494</sup>

Le fiamme della devastazione diventano conseguentemente fiamme di ricomposizione in una dissolvenza narrativa quasi evanescente, che le trasfigura in luce illuminante:

They sat in silence then, the three of them, for now there seemed no need to say another word. There was nothing left in the way of a barrier or a shadow, only the clear light pouring down from the sun. [...] They found the courage, after all, to float in it and bathe in it and allow it to pour onto them, illuminating them wholly, without allowing them a single shadow to shelter in. (*Clear Light of Day* p. 177)

Il movimento verso il superamento della separazione, incontestabilmente rappresentato da Desai in *Clear Light of Day*, costituisce senz'altro il momento più significativo del romanzo, concentrando in sé, come osserva Kolhi, numerosi discorsi, ovvero tutti i vari paesaggi che in esso Desai ha voluto raffigurare:

In this novel, Desai explores even further, in terms of her recurrent imagery of light and darkness, disintegration and reparation, entrapment and release, the theme of multiple landscapes in conflict or partial conformity: the landscape of internal consciousness, the landscape of family memory, the landscape of national memory. The reconciliation of these landscapes is possible only when Bim, seeing things, so to speak, in the clear light of day, can allow her internal reality to adapt to the changes in the world around her. («The Embrace of Recognition: Landscape, Memory and Identity in Anita Desai» p. 58)

Lo spazio narrativo del romanzo è in ultima analisi un lungo processo di mediazione tra l'io e l'ideologia, tra la storia personale e la Storia ufficiale, basato su "this appeal to truth which underwrites memory's unpredictability, and orients its mobile energies towards the reparations of the self and history".<sup>495</sup> Le revisioni della Storia, pare dirci Desai, potranno

---

<sup>494</sup> Cronin, *Imagining India* cit., p. 55.

<sup>495</sup> Elaine Yee Lin Ho, *Anita Desai*, Tavistock, Northcote House Publishers Ltd, 2006, p. 33.

avvenire unicamente nel caso in cui si intraprenda un auspicabile cammino comune, un cammino che possa in futuro sfociare in un'autentica ibridazione, o quantomeno in un'accettazione consapevole della differenza. Come sostiene Innes:

There are no easy solutions, no glowing futures, in this novel, and it is clear that all movements forward must in some ways involve compromise. And perhaps, too, they involve an acceptance of hybridity, the intermingling of India's various heritages, bringing together Iqbal, Hindu music and T.S Eliot, the meaning of each transformed in a changing pattern through time, not separated and static, or fixed in the past. («Rewriting her Story: Nation and Gender» p. 158)

Il verso di T.S Eliot sulle cui note Desai termina il suo romanzo reitera la tematica dell'ambivalenza delle nostre esperienze di vita, che la scrittrice fissa in *Clear Light of Day* per sottolineare l'inevitabile fusione di particolare e di generale. Rispecchiandosi a vicenda, questi conducono gradualmente alla consapevolezza che non esistono confini invalicabili all'interno della famiglia, come all'interno della nazione.<sup>496</sup>

Bim was suddenly overcome with the memory of reading, in Raja's well-thumbed copy of Eliot's *Four Quartets*, the line: 'Time the destroyer is time the preserver.' [...] With her inner eye she saw how her own house and its particular history linked and contained her as well as her whole family with all their separate histories and experiences – not binding them within some dead and airless cell but giving them the soil in which to send down their roots, and food to make them grow and spread, reach out to new experiences and new lives, but always drawing from the same soil, the same secret darkness. That soil contained all time, past and future, in it. (*Clear Light of Day* p. 182)

*Clear Light of Day* è, a nostro giudizio, un invito alla revisione storica, coloniale e postcoloniale insieme, una presa di coscienza che mal si presta, in Desai, a una categorizzazione ideologica, in quanto esprime al contrario

---

<sup>496</sup> Si noti nella citazione l'immagine ricorrente della casa e il suo collegamento con il concetto di Storia.

la necessità morale dell'autrice<sup>497</sup> di dichiarare a chiare lettere, che, per evitare le tragedie della Storia, è necessario partire dal presupposto che “nothing is absolute, truths are never whole, ambivalence must be accepted”.<sup>498</sup> Ma soprattutto occorre non dimenticare che, come ammonisce il film *Tamas* di Govind Nihalani: “Those who forget history are condemned to repeat it”.<sup>499</sup>

Concetti questi che ritornano anche nella successiva pubblicazione di Desai come ulteriore momento di riflessione e di transizione di un *excursus* intellettuale, che infonde ai romanzi più recenti una preoccupazione più universalista, allineando Desai alla grande narrativa senza tempo, proprio grazie al tempo inscritto in essa.

---

<sup>497</sup> Concordiamo quindi con Fawzia Afzal-Khan quando afferma: “I feel that [...] Desai ultimately subordinates her poetic and mythic imagination to her moral vision”. Fawzia Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1993, p. 60. Anche Curti, citando Gupta, precisa che “alla fine la scrittrice subordina la propria immaginazione poetica e mitica alla sua visione morale”. Curti, «Under Eastern Eyes» cit., p. 51.

<sup>498</sup> Elleke Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005, p. 222.

<sup>499</sup> Sulle contestazioni al film *Tamas (Darkness)* e relative vicende giudiziarie, cfr. Loomba and Kaul, *Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality* cit., pp. 17-22.





## 4.2 La riflessione critica sul sé attraverso l'Altro interiore: *In Custody*<sup>500</sup>

Before Time crushes us into dust we must record our struggle against it. We must engrave our name in the sand before the wave comes to sweep it away and make it a part of the ocean.

Anita Desai, *In Custody*

Publicato nel 1984, *In Custody* affronta lo scottante problema dell'inarrestabile marginalizzazione, e conseguente declino, della lingua e della cultura urdu, un tempo illustri e apprezzate *insignia* della Corte Moghul, ora tristemente ridotte dalle pressioni egemoniche dei *Congress-wallahs* a un agonizzante simulacro culturale dell'India post-indipendenza. Nel tentativo legittimo di rispondere alla domanda “how will it survive in this era of – that vegetarian monster, Hindi”,<sup>501</sup> il romanzo interroga la riarticolazione dell'identità urdu quale formazione culturale di minoranza, all'interno del più ampio discorso della nazione indiana. La crisi della cultura urdu, personificata dal grande poeta Nur,<sup>502</sup> è rappresentata da Anita Desai come indissolubilmente legata al concetto di ripetitività storica, vittima di uno spietato determinismo che tutto altera e tutto preserva, e che Nur lucidamente identifica con il nodo scorsoio della Storia:

‘How can there be Urdu poetry when there is no Urdu language left? It is dead, finished. The defeat of the Moghuls by the British threw a noose over its head, and the defeat of the British by the Hindi-wallahs tightened it. So now you see its corpse lying here, waiting to be buried.’ He tapped his chest with one finger. (*In Custody* p. 38)

---

<sup>500</sup> *In Custody* è la rielaborazione di una novella, contenuta nella raccolta del 1978, *Games at Twilight*. «The Accompanist» racconta dell'attaccamento morboso di un giovane suonatore di *tanpura* verso un famoso suonatore di *sitar*, che diventa per il ragazzo il suo *Ustad* e unica ragione di vita. Per la versione cinematografica del romanzo, di cui Desai ha curato personalmente la sceneggiatura, si rimanda invece al film diretto da Ismail Merchant nel 1994 e girato a Bhopal, la città diventata famosa per il caso Union Carbide. Al riguardo, cfr. anche l'articolo di Sharmila Sen, «Urdu in Custody», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit.

<sup>501</sup> Anita Desai, *In Custody*, London, Vintage. Reprint Edition 1999, p. 8.

<sup>502</sup> Rushdie nota che “the poet’s very name, Nur, is ironic: the word means *light*, but it is a light grown very dim indeed”. Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., p. 72.

L'allusione ai pesanti prodromi della sconfitta subita dagli indiani musulmani nel 1857,<sup>503</sup> successivamente reiterati nel romanzo sia attraverso la storia del piccolo *college* di Lala Ram Lal sia attraverso la storia personale di Siddiqui,<sup>504</sup> risulta assolutamente pertinente a tracciare la genealogia della liminalità culturale urdu nell'India postcoloniale, inconfondibile segno della crisi del secolarismo dello stato nazionale indiano.

Commentando l'incontrollabile violenza che ha dilaniato le comunità dell'India del nord, a seguito della distruzione della Moschea di Babri ad Ayodhya il 6 dicembre 1992, Aamir R. Mufti osserva che:

[This] proved to be a particularly clarifying moment, bringing into sharp relief the larger movements of India's modernity. It made evident the fact that the crisis over Muslim identity, which first emerged in the decades following the great rebellion of 1857, continues to be one of the central dramas of political and cultural life in the three successor societies to British rule. It became clear that the form of political and intellectual secularism that had been tied to the postcolonial state in India, and whose founding figure was Jawaharlal Nehru, was in a state of irreversible collapse, regardless of the fortunes of those political organizations most closely associated with it. (*Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* pp. 1-2)

Il banco di prova sul quale si infrange la tenuta della modernità indiana sembra dunque essere la componente musulmana, la cui crisi identitaria è riconducibile agli eventi del 1857. Sottolineando che “throughout North India Muslims bore the brunt of a ferocious and protracted campaign of

---

<sup>503</sup> Creduta la forza istigatrice dietro la Ribellione del 1857, la comunità musulmana è oggetto di crudeli accanimenti da parte degli inglesi.

<sup>504</sup> Nel romanzo, Desai insiste particolarmente sulla disgregazione della comunità musulmana causata dalla Ribellione del 1857 e sui tentativi di salvare la cultura urdu dall'oblio. In cambio dell'apertura del dipartimento di urdu, il college di Mirpore riceve, infatti, “a very large donation from the descendants of the very nawab who had fled Delhi in the aftermath of the 1857 mutiny”. Desai, *In Custody* cit., p. 100. Per quanto riguarda il responsabile del dipartimento così finanziato, viene altresì puntualizzato che: “Siddiqui lived in one of the last of the large old villas of Mirpore, being distantly related to the nawab from Delhi who had built them for those of his family who had fled with him from the scene of the mutiny”. *Ibid.*, p. 143.

judicial and extra-judicial killings and dispossession”,<sup>505</sup> anche Alex Padamsee evidenzia la relazione tra il profondo sentimento di perdita collettiva, che viene a contraddistinguere la comunità musulmana dopo la Ribellione del 1857, con il profilo del musulmano arretrato che si cementa nell’immaginario collettivo nel corso della seconda metà dell’Ottocento:

To British observers, what resulted was an incorporated and corrosive sense of loss that afflicted successive generations of Indian Muslims well into the twentieth century. Indeed, it was this perception that helped construct in British colonial discourse the figure of what was known as the ‘Backward Muslim’. («Postnational Aesthetics and the Work of Mourning in Ahmed Ali’s *Twilight in Delhi*» p. 34)

Secondo l’analisi di Sanjay Seth, poi, una delle conseguenze più eclatanti della famosa Minuta del 1835 sarebbe, per l’appunto, l’evoluzione di una sociologia coloniale che favorisce “the emergence of a theme, a trope, of Muslim backwardness”.<sup>506</sup> Così collocati nella prospettiva storica del *Mutiny* del 1857, i processi di alterizzazione osservati da Padamsee non risultano essere indipendenti da, ma andrebbero, anzi, a confluire all’interno di un discorso di subordinazione culturale già avviato dalle precedenti politiche educative introdotte da “Macaulay, the architect of English colonial education in India”.<sup>507</sup>

La constatazione che la popolazione musulmana del subcontinente si dimostrasse refrattaria ad abbracciare i percorsi educativi offerti dagli inglesi diviene sempre più oggetto delle assillanti preoccupazioni da parte delle autorità imperiali, al punto che studi mirati vengono commissionati al fine di misurare il tasso di adesione degli indiani musulmani alla formazione occidentale. Considerata condizione *sine qua non* per accedere

---

<sup>505</sup> Citato in Alex Padamsee, «Postnational Aesthetics and the Work of Mourning in Ahmed Ali’s *Twilight in Delhi*», in *The Journal of Commonwealth Literature*, 46, 1, 2011, p. 33.

<sup>506</sup> Sanjay Seth, «Governmentality, Pedagogy, Identity. The Problem of the ‘Backward Muslim’ in Colonial India», in Crispin Bates (ed.), *Beyond Representation. Colonial and Postcolonial Constructions of Indian Identity*, New Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 56.

<sup>507</sup> Sen, «Urdu in Custody» cit., p. 182.

a posizioni di riguardo nell'Amministrazione dell'Impero, la mancanza di un adeguato *curriculum* coloniale si impone negli ambienti governativi quale misura alterizzante di non poco conto, consolidandosi in una concettualizzazione, che puntualmente rivela un'indiscutibile immagine di inferiorità dell'alterità:

From the 1870s the idea was increasingly heard that Muslim were not being reached by the government-sponsored Western education which had been systematically introduced from 1835, and that they were consequently falling behind in the 'race of life,' especially as measured by their representation in Government employment. («Governmentality, Pedagogy, Identity. The Problem of the 'Backward Muslim' in Colonial India» p. 57)

Rispetto al “pliant Hindu”,<sup>508</sup> più aperto e persino entusiasta nei confronti del sistema educativo inglese, viene così a crearsi all'interno del subcontinente uno spazio identitario al quale ascrivere l'inferiorità etnico-culturale della componente sociale musulmana. La costruzione identitaria del musulmano arretrato, ufficialmente fissata dall'apparato del *Raj*,<sup>509</sup> cela in realtà una strategia imperiale tesa, come osserva Seth, ad arginare definitivamente la minaccia musulmana manifestatasi durante i disordini dell'*Indian Mutiny*, una decisione che non sarà priva di conseguenze nell'innescare i futuri processi di marginalizzazione anche all'interno delle

---

<sup>508</sup> Seth, «Governmentality, Pedagogy, Identity. The Problem of the 'Backward Muslim' in Colonial India» cit., p. 57. In realtà, in riferimento a uno studio del Presidente della Indian Education Commission, W.W. Hunter, *The Indian Musalmans* del 1871, Seth osserva che “whereas the ‘pliant Hindu,’ who ‘knew no scruples’ and was unperturbed by the non-religious character of the education imparted in Western schools, took to Western education with gusto”. *Ibid.*

<sup>509</sup> Questi spazi si formano all'interno di ciò che Althusser ha definito ‘ideological state apparatuses’. Secondo David Lloyd, tra di essi, gli istituti educativi svolgono un ruolo determinante nel promuovere l'assimilazione culturale, in quanto: “[...] for the minority, as indeed for the colonial subject, schooling involves not merely passage from family (in which one is constituted as individual) to school but also passage from an ethnic group into the dominant culture. This factor constitutes the contradictory and irresolvable relation of dominant culture to its minorities: it seeks to dissolve cultural formations in order to assimilate individuals from that culture as subjects, yet at the same moment produces those individuals as generic representatives of their cultures of origin.” David Lloyd, «Ethnic Cultures, Minority Discourse and the State», in Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen (eds.), *Colonial Discourse, Postcolonial Theory*, Manchester, Manchester University Press, 1996, p. 230.

dinamiche di formazione nazionale, distribuzione dei poteri, e conseguente partizione:

In all this, Western education was an important site where Muslim backwardness was conceived and measured. [...] This, and the fact that Muslim ‘backwardness’ was measured in relation to the Hindu, meant that the phenomenon of Muslim backwardness had significant and lasting historical effects, irrespective of whether Muslims ever were ‘in fact’ backward or not. («Governmentality, Pedagogy, Identity. The Problem of the ‘Backward Muslim’ in Colonial India» pp. 56-57)

A seguito dell’effettiva perdita di parte dei privilegi politici ed economici, di fatto inseparabile dal declino culturale, gli indiani musulmani vengono progressivamente relegati in una posizione di subordinazione nel subcontinente,<sup>510</sup> caratterizzandosi come etnia, che, nel mutato panorama politico della nazione indipendente indiana, ritroverà la propria voce solo in un discorso di minoranza. Secondo David Lloyd, infatti, le culture etniche all’interno di una formazione nazionale democratica si ritrovano trasformate in minoranze attraverso meccanismi ironicamente ambivalenti.<sup>511</sup>

We can summarize the distinction between ethnic culture and minority discourse [...] by remarking that where an ethnic culture can be conceived as turned, so to speak, towards its internal differences, complexities and debates, as well as to its own traditions or histories, projects and imaginings, it is transformed into a minority culture only along the lines of its confrontation with a dominant state formation which threatens

---

<sup>510</sup> Da notare che questo declassamento culturale avviene con il plauso delle *élites* musulmane stesse: “The backward Muslim was an idea which was to be embraced and articulated, in tandem with the government, by a section of the Muslim elites”. Cfr. Seth, «Governmentality, Pedagogy, Identity. The Problem of the ‘Backward Muslim’ cit., p. 58.

<sup>511</sup> Lloyd sottolinea che lo stato democratico è il luogo in cui il concetto di minoranza diventa rilevante attraverso parametri di rappresentanza che contengono un’irrisolvibile ambiguità: “[...] just as the concept of class emerges in the sphere of the economic, so that of the minority emerges at the point where civil society requires the state and its correlative, the formal political individual. Only within the context of representative government and the ethical state formation can the concept of the minority emerge as the differential antithesis of the majority. The processes of representation, however, which constitute the minority, introduce a different and contradictory logic [...], since the narrative movement it involves demands the negation at one level, that of the ethical state, of the particular or local interests which are to be represented to the state”. Lloyd, «Ethnic Cultures, Minority Discourse and the State» cit., p. 233.

to destroy it by direct violence or by assimilation. («Ethnic Cultures, Minority Discourse and the State» p. 222)

Questa “war of positions between alternative cultures”,<sup>512</sup> consumatasi all’ombra della Storia coloniale, suggerisce quindi che *In Custody*, come giustamente osserva Sharmila Sen, “is a narrative of literary and political partitions of the Indian subcontinent [which] expands the two-language struggle into a triangular relationship among English, Urdu and Hindi”.<sup>513</sup> Allo stesso tempo, tuttavia, Mufti ci mette in guardia da superficiali e facili conclusioni, rammentandoci quanto i processi alterizzanti dei gruppi etnici minoritari siano problematiche reiscrizioni storico-culturali che rifiutano qualsiasi semplificazione. La sua esauriente analisi sulle affinità riscontrate tra i meccanismi di marginalizzazione nazisti e quelli coloniali evidenzia appunto la complessità e la mancanza di linearità di tali dinamiche:

Minoritization is thus viewed here as a continuing process and recurring application of pressure at numerous points across the social field. My goal here, however, is not to suggest the existence of a straightforward historical route by which a European problematic may be said to have “arrived” in colonial India. On the contrary, this book stresses precisely the disjuncture, discontinuity, and lack of fit that are the basis of the Indian reinscription of the narratives and figures of secularism and minority experience. (*Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* p. 11)

A Desai la complessità storico-culturale dei processi coloniali di alterizzazione interessa essenzialmente quale *backdrop* per documentare più compiutamente un presente travolto dalle ambivalenze della Storia, piuttosto che un passato dominato dalle stesse. Raccontando “the unease of

---

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>513</sup> Sen, «Urdu in Custody» cit., pp. 181-182. Non va, infatti, dimenticato che, indipendentemente dalla volontà dello scrittore, la lingua dell’ex-colonizzatore codifica nell’opera postcoloniale una dimensione storico-culturale tutt’altro che trascurabile. Nello specifico, la lingua inglese contribuisce a problematizzare in modo più che significativo la tematica di fondo di *In Custody*, collocando la questione urdu al centro delle dispute per la supremazia politico-culturale nel subcontinente.

minority communities in modern India”,<sup>514</sup> *In Custody* propone la riarticolazione di processi forse inaspettati, ma certamente deludenti per l’autrice. A nostro parere, il sentimento di profonda nostalgia che permea il romanzo, in cui indubbiamente “Hindi is represented as hegemonous”<sup>515</sup> veicola, in realtà, il rammarico di Desai per quell’unità politico-culturale mancata dai movimenti di liberazione, perché “in Mirpore in free India, the same communal divisions as under the British persist”.<sup>516</sup> Come evidenzia il seguente brano, il subcontinente risulta, infatti, afflitto da quelle tensioni etnico-culturali e da quelle lacerazioni politico-ideologiche, che avrebbero dovuto appartenere al passato coloniale, ma che corrodono invece il tessuto etnico interno di una realtà ora indipendente, nazionale e secolare:

Naturally the area around the mosque was considered the ‘Muslim’ area, and the rest ‘Hindu’. This was not strictly so and there were certainly no boundaries or demarcations, yet there were differences between them that were not apparent to the eye but known and observed by everyone, so that pigs were generally kept out of the vicinity of the mosque and cows never slaughtered near a temple. [...] The few Christians of the town ate the meat of both and attended the one small whitewashed brick church set in a cemetery shaded by dusty *neem* trees. (*In Custody* pp. 14-15)

I diversi contraccolpi dell’alterizzazione nell’India postcoloniale sono rappresentati nel romanzo attraverso tre personaggi indimenticabili:<sup>517</sup> Deven, l’indiscusso protagonista, incarna alla perfezione le ambivalenze della Storia tra dignità e illusione;<sup>518</sup> Nur, il più grande poeta urdu esistente, riflette le disastrose conseguenze della marginalizzazione; Siddiqui, il responsabile del Dipartimento di Urdu del piccolo *college* di Mirpore,

---

<sup>514</sup> Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., p. 71.

<sup>515</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 50.

<sup>516</sup> Viney Kirpal, «An Image of India: A Study of Anita Desai’s *In Custody*», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., p. 172.

<sup>517</sup> A proposito del personaggio maschile nella narrativa di Desai, cfr. Rama Kundu, *Anita Desai’s Fire on the Mountain*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2005, p. 58.

<sup>518</sup> Sul mondo illusorio di Deven, cfr. il saggio di F.A. Inamdar, «Fetters of Illusion: *In Custody*», in R.K. Dhawan (ed.), *Indian Women Novelists*, Set I: Vol. IV, New Delhi, Prestige Books, 1991, pp. 56-71.

sintetizza l'opportunità legato alla piena consapevolezza dell'inevitabilità della decadenza.<sup>519</sup>

Simbolo della schiacciante ambivalenza culturale<sup>520</sup> che ha contaminato le formazioni etniche del subcontinente, Deven è simultaneamente il prodotto e la vittima delle tensioni identitarie dell'India moderna. Nonostante appartenga a una famiglia indù, egli eredita dal padre l'amore e la passione per la poesia urdu. Motivi economici e familiari non gli consentono, tuttavia, di proseguire gli studi nella disciplina che tanto lo affascina, e per assicurarsi un posto di lavoro intraprende una carriera di insegnante di lingua e letteratura hindi presso il Lala Ram Lal College di Mirpore: l'aspetto spirituale si identifica quindi con la cultura urdu, mentre quello materiale con la cultura hindi. Nel disperato tentativo di contrastare il degrado di una cultura in preda all'oblio,<sup>521</sup> Deven accetta di recarsi a Delhi per intervistare Nur e diventare, come anticipato dal titolo, il custode di "Nur's very soul and spirit".<sup>522</sup> Al cospetto del grande poeta, il racconto di Deven mescola genuini sentimenti di ammirazione a effettivi processi di esclusione, rivelando le contraddizioni derivanti da un rapporto ambivalente con l'alterità. Incalzato da Nur sulle reali motivazioni del suo interesse per la lingua e la cultura urdu, Deven non può che confermare la

---

<sup>519</sup> Questo elenco omette completamente qualsiasi menzione a Murad, amico di Deven, nonché *deus-ex-machina* dell'eccezionale intervista all'illustre poeta Nur. Questa scelta si giustifica, in quanto Murad è proprio il personaggio che forse il lettore vorrebbe dimenticare. In primo luogo, egli approfitta della buona fede di Deven e della sua disponibilità a contribuire alla rivista di cultura urdu, di cui Murad è curatore; in secondo luogo, Murad non è certamente rappresentativo delle alterizzazioni descritte nel romanzo al pari degli altri personaggi. Anzi, incoraggiando Deven a intraprendere, non senza ambigui propositi, un'impossibile impresa, contribuisce lui stesso alla marginalizzazione dell'amico di sempre.

<sup>520</sup> Ho riferisce anche del perfetto equilibrio fra tragico e comico che Desai riesce a infondere al romanzo, creando a livello tematico-strutturale ciò che viene definito "the comic-tragic ambivalence of the novel itself". Cfr. Ho, *Anita Desai* cit., p. 46.

<sup>521</sup> Nel romanzo Desai definisce la lingua urdu come "nearly extinct". Desai, *In Custody* cit., p. 100.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 226.



posizione liminale che essa occupa in un subcontinente dominato dal “new imperialism of the Hindi language”:<sup>523</sup>

‘[...] And my college – it is only a small college, a private college outside Delhi – but it has a department of Urdu – ’ ‘Do you teach there?’ [...] ‘No, sir, I teach in – in the Hindi department. I took my degree in Hindi because – [...] I studied Urdu, sir, as a boy, in Lucknow. My father, he was a schoolteacher, a scholar, and a lover of Urdu poetry. He taught me the language. But he died. He died and my mother brought me to Delhi to live with her relations here.’ [...] ‘I took my degree in Hindi, sir, and now I am temporary lecturer in Lala Ram Lal College at Mirpore. It is my living, sir. You see I am a married man, a family man. [...] If it were not for the need to earn a living, I would – I would – ’ (*In Custody* pp. 38-39)

La confessione di Deven provoca la sensibilità di Nur al punto che, offeso e amareggiato, il poeta reagisce con veemenza più alla realtà dei fatti, che non alle sincere intenzioni del protagonista di comunicare il suo sconforto e la sua impotenza per una lingua, “now languis[ing] in the back lanes and gutters of the city”.<sup>524</sup> Rinfacciandogli di essere la rappresentazione vivente della decadenza della cultura urdu, se non addirittura la vera causa della sua disfatta, Nur accusa il modesto insegnante di provincia di provocazione:

‘You don’t look fit to serve anyone, let alone the muse of Urdu,’ the old man retorted, his voice gaining strength from indignation. [...] It seems you have been sent here to torment me, to show me to what depths Urdu has fallen’ (*In Custody* p. 39)

Traversalmente permeato da un implacabile gioco di rifrazioni incrociate, il testo ulteriormente consolida l’immagine della liminalità della cultura urdu “in the alienating colonial system of education mirrored in the set-up of Lala Ram Lal College”,<sup>525</sup> in cui “the marginalized position of the head of

---

<sup>523</sup> Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., p. 71.

<sup>524</sup> Desai, *In Custody* cit., p. 8.

<sup>525</sup> Kirpal, «An Image of India: A Study of Anita Desai’s *In Custody*», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., p. 174.

the Urdu department”<sup>526</sup> non è che un inequivocabile richiamo alla marginalizzazione degli indiani musulmani a livello politico e nazionale sancita dalla cultura dominante. Abid Siddiqui, che Desai ironicamente descrive come “in keeping with the size and stature of that department”,<sup>527</sup> ovvero “a small man, whose youthful face was prematurely topped with a plume of white hair as if to signify the doomed nature of his discipline”,<sup>528</sup> sarà determinante nell’aiutare il protagonista a recuperare il piccolo finanziamento necessario per realizzare il progetto che dovrebbe consegnare Nur all’immortalità.

La casa in cui risiede, come quella dell’illustre poeta, viene da Desai elevata a simbolo della decadenza urdu nell’India contemporanea,<sup>529</sup> raffigurata come “a ruin”, “a dilapidated villa”, “in such an advanced state of decay”,<sup>530</sup> sulla cui terrazza Siddiqui siede, tuttavia, “very much in the attitude of a grand landowner, a man of leisure and plenty”.<sup>531</sup> Alla fine del romanzo, quando Deven si recherà a trovare l’amico, un’amara sorpresa lo attende oltre il grande cancello di ferro battuto: “the house no longer stood there. It was a heap of rubble from which dust rose like a ghost, and demolition labour whacked and pounded at whatever remained vertical”.<sup>532</sup> Per far fronte alle ristrettezze economiche in cui la marginalità lo ha costretto, Siddiqui ha, infatti, venduto la sua “ancestral home”<sup>533</sup> al miglior

---

<sup>526</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 50.

<sup>527</sup> Desai, *In Custody* cit., p. 100.

<sup>528</sup> *Ibid.*

<sup>529</sup> Al riguardo, ricordiamo nuovamente la valenza simbolica della *House of History* nel romanzo di Desai.

<sup>530</sup> Desai, *In Custody* cit., p. 145.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 144. Rushdie è molto caustico nei confronti di questo personaggio. Nel suo commento a *In Custody*, egli infatti così si esprime: “[Desai’s] vision is unsparing: Urdu may be dying, but in the character of Siddiqui she shows us the worst side of Urdu/Muslim culture – its snobbishness, its eternal nostalgia for the lost glory of an early Empire”. Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., pp. 72-73.

<sup>532</sup> Desai, *In Custody* cit., p. 218.

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 219.

offerente, non facendosi scrupolo alcuno a seppellire quell'ultima parvenza di gloria sotto le rovine del passato. Ora, "all kinds of plans for putting this wasteland to use"<sup>534</sup> sono stati approntati per consentire ai monumenti della contemporaneità – appartamenti, uffici, cinema e negozi – di cancellare per sempre le tracce del tempo.

Allo stesso modo, la casa sulla quale troneggia Nur, sconfitto e rassegnato "like a mask of decay",<sup>535</sup> appare anch'essa inaspettatamente decadente agli occhi di Deven. Ininterrottamente affollata da opportunisti ubriaconi venuti a consumare speziati cibi e copiose bevande, sopraffatta da urla, vomito e liti furiose tra mogli rivali, che male sopportano la presenza degli astanti, la dimora del poeta è lo spazio della decadenza urdu per antonomasia. Nonostante "he had always kept away from the political angle of languages",<sup>536</sup> Deven si ritrova spesso ad assistere a rumorose conversazioni, che, apparentemente avulse dalla poesia, sono invece profondamente collegate non solo con essa, ma soprattutto con le vicende politiche dell'India moderna.<sup>537</sup>

'[...] We need the roar of lions, or the boom of cannon, so that we can march upon these Hindi-wallahs and make them run. Let them see the power of Urdu,' he thundered. 'They think it is chained and tamed in the dusty yards of those cemeteries that they call universities, but can't we show them that it can still let out a roar or a boom?' 'Nur Sahib, I am telling you the time for poetry is over. To feed the Hindi-wallahs with Urdu poetry is like feeding cows with – hunks of red meat. Turn to journalism instead, Nur Sahib. Reach out to the people directly. [...] Use your powers for the purpose of – attack and vengeance!' (*In Custody* pp. 50-51)

---

<sup>534</sup> *Ibid.* La svolta dell'India moderna verso il consumismo è altresì rappresentata dalla moglie di Deven, Sarla, le cui aspirazioni sono riassunte da Desai nelle famose tre effe di "fan, phone, frigidaire". *Ibid.*, p. 67.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>537</sup> Nelle mie conversazioni con Dr. Alex Padamsee, Direttore degli Studi Postcoloniali all'Università del Kent a Canterbury, mi è stato spesso fatto notare che il problema delle attuali tensioni all'interno del subcontinente non è di origine religiosa, bensì politica. Questo confermerebbe anche quanto affermato da Sunil Deepak. Cfr. nota 487.

Le interminabili discussioni e i confronti tra opposte fazioni non sembrano tuttavia raggiungere conclusioni convincenti. Deven ha l'impressione di far parte di una *pièce* teatrale, dove poco o nulla accade, riducendosi a osservare che:

There was the India camp and the Pakistan camp, the pure-Persian camp and the demotic-Hindustani camp. They quarrelled and mocked and taunted and lost their tempers, but as if acting assigned roles. [...] The dialogue was as stale as the rice and gravy lying on tin trays all over the terrace. (*In Custody* p. 51)

Al di sopra delle animate discussioni, la sola voce a dare sostanziale prospettiva al confuso dibattito è quella di Nur. Riconducendo la questione urdu all'“inexorable procession of time”,<sup>538</sup> il poeta offre un punto di vista altro, che intende dimostrare alla concitata folla quanto poco sia stato capito dell'India, quanto valga forse la pena di ricercare altrove le risposte che gli indiani non riescono a trovare:

‘Wrong, wrong, for thirty years you have been wrong. It is not a matter of Pakistan and Hindustan, of Hindi and Urdu. It is not even a matter of history. It is time you should be speaking of but cannot – the concept of time is too vast for you, I can see that, and yet it is all we really know about in our hearts’ (*In Custody* p. 52)

L'impresa di Deven si risolverà, com'è prevedibile in Desai, in un'amara sconfitta: le apparecchiature acquistate per consegnare la voce di Nur alla posterità si dimostrano inefficienti, il tecnico assoldato per la registrazione del tutto incapace. Del poeta altro non rimane che un fastidioso fruscio di fondo, alternato a schiamazzi e gozzoviglie, che poco o niente ha a che vedere con la perfezione della sua poesia.<sup>539</sup> Il protagonista scopre così a proprie spese che “the reconciliation of the ethnic to the dominant, or to

---

<sup>538</sup> Desai, *In Custody* cit., p. 44.

<sup>539</sup> Altra tematica fondamentale nel romanzo è il rapporto tra arte e vita. Sull'argomento, cfr. Kirpal, «An Image of India: A Study of Anita Desai's *In Custody*», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit.; Id., «The Perfect Bubble: A Study of Anita Desai's *In Custody*», in Sudhakar Pandey, R. Raj Rao (eds.), *Image of India in the Indian Novel in English*, Bombay, Orient Longman Limited, 1993.

history as it is given, can occur only at the expense of subordinating the specific culture which is to be thus reconciled”.<sup>540</sup> Per questo motivo, Ho definisce il romanzo come “Desai’s elegiac lament of the doomed fate of Urdu in modern India, not only in its defeat by Hindi but also the loss of faith of its custodians”.<sup>541</sup>

Ciò che appare, tuttavia, come un’irreparabile sconfitta offre, per contro, un lato compensatorio. Rushdie spiega, infatti, che:

The beauty of *In Custody* is that what seems to be a story of inevitable tragedies – the tragicomedy of Deven’s attempts to get his interview being the counterpoint to the more sombre tragedy of Nur – turns out to be a tale of triumph over these tragedies. (*Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* p. 72)

La perfetta armonia che si crea tra Deven e Nur grazie alla poesia attesta della possibilità di recuperare quel senso di integrità perduta che si raggiunge quando “the self not only completes itself but also extends into the other”.<sup>542</sup> La cultura si rivela così terreno privilegiato in cui realizzare quella profonda commistione con l’alterità che conduce Deven alla sua epifania finale, ovvero alla consapevolezza che non soltanto il confine tra il sé e l’Altro può essere infranto, ma che il confronto disinteressato con la propria alterità implica sempre il riconoscimento di un’identità altra, o meglio, la scoperta di una responsabilità verso la differenza:

[...] if he was to be custodian of Nur’s genius, then Nur would become his custodian and place him in custody too. This alliance could be considered an unendurable burden – or else a shining honour. Both demanded an equal strength. (*In Custody* p. 225)

In linea con le ambivalenze che descrive, Desai affida dunque a un personaggio fallimentare e inconcludente, qual è Deven, il compito di trasmetterci una lezione magistrale. E forse non è neppure un caso che sia

---

<sup>540</sup> Lloyd, «Ethnic Cultures, Minority Discourse and the State» cit. p. 225.

<sup>541</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 50.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 48.

proprio un insegnante di letteratura a trasformarsi in un importante significante di speranza, “symbolic of the emergence of the new courageous ‘self’ of Deven”.<sup>543</sup>

È Deven, infatti, a veicolare il messaggio principale del romanzo, che Viney Kirpal sintetizza come la necessità di rapportarsi verso l’alterità secondo paradigmi relazionali che comprendano sentimenti di reciprocità, in quanto:

[...] in taking somebody into custody, one has also to surrender oneself to the other’s custody. To be merely custodian is to possess without being possessed and is a relationship of power. Both the epigraph and the conclusion of the novel suggest the need to recognize that every true relationship is essentially a two-way commitment, an act of continued responsibility for the other. («The Perfect Bubble: A Study of Anita Desai’s *In Custody*» p. 130)

Il senso di responsabilità reciproca, Desai sembra dirci, può diventare un prezioso strumento culturale per riscattare gli individui dalle loro rispettive liminalità. Nel momento in cui Deven “reviews his relationship with [Nur] as one of mutual belonging”,<sup>544</sup> egli restituisce al poeta anche quella *agency* che la marginalità gli ha tolto, scoprendo allo stesso tempo lui stesso una nuova identità “which would liberate his hitherto marginality”.<sup>545</sup>

Lo sguardo che Desai rivolge all’interno delle dinamiche postcoloniali del subcontinente penetra così negli abissi della marginalizzazione per rivelarci che il confronto con l’alterità conduce sempre oltre i confini del sé. Nonostante Desai abbia chiara consapevolezza che l’illuminazione di Deven, “this moment that contained such perfection of feeling,

---

<sup>543</sup> Ratna, K., Shiela Mani, «Character and Setting in Anita Desai’s *In Custody*», in Manmohan K. Bhatnagar, Mittapalli Rajeshwar, *The Novels of Anita Desai: A Critical Study*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2008, p. 69. Ricordiamo che Todorov ravvisa nel rinnovamento etico-morale dei nostri atteggiamenti culturali la chiave di svolta nel rapporto con la differenza.

<sup>544</sup> Bipin B. Panigrahi & Viney Kirpal, «The Dangling Man: Deven in Anita Desai’s *In Custody*», in Viney Kirpal (ed.), *The New Indian Novel in English: A Study of the 1980s*, New Delhi, Allied Publishers Limited, 1990, p. 276.

<sup>545</sup> *Ibid.*

unblemished and immaculate, could not last, must break and disperse”,<sup>546</sup> *In Custody* resta comunque una riflessione importante nel promuovere un cammino personale che possa contrastare le devastazioni della Storia, rimanendo saldamente ancorati alla Storia. Attraverso un rinnovamento culturale sentito,<sup>547</sup> che può diventare patrimonio collettivo, Desai propone una visione relazionale durevole e costruttiva nel tempo, perchè fondata sul valore morale del riconoscimento reciproco che fa scorgere nella differenza un’identità ribaltata.

Nel successivo romanzo, Desai ritorna sui pericolosi processi di esclusione delle minoranze, esportando nel subcontinente la storia dell’alterizzazione e del successivo sterminio degli ebrei, ciò che è stata definita “the exemplary figure for the disruptions of minority”,<sup>548</sup> che secondo l’analisi di Mufti risulta essere assolutamente pertinente anche per una più approfondita analisi delle relazioni intrattenute dal subcontinente con il proprio “Other within”:

[...] the crisis of Muslim identity must be understood in terms of the problematic of secularization and minority in post-Enlightenment liberal culture as a whole and therefore cannot be understood in isolation from the history of the so-called Jewish Question in modern Europe. (*Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* p. 2)

È con questa premessa che volgiamo ora la nostra attenzione a *Baumgartner’s Bombay*, il romanzo che, nella sovrapposizione delle tragiche marginalizzazioni della Storia, viene a rappresentare un punto di svolta fondamentale nella narrativa di Desai dell’ultimo periodo.

---

<sup>546</sup> Desai, *In Custody* cit., p. 41.

<sup>547</sup> Rammentiamo che, per Afzal-Khan, la predilezione di Desai “of the critical realist mode in which people take responsibility for each other, as opposed to the mythic mode that is essentially isolationist and unhistorical” esprime la sua visione di liberazione dell’alterità attraverso la responsabilità. Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel* cit., p. 66.

<sup>548</sup> Aamir R. Mufti, *Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 74.





### 4.3 Lo specchio perverso della Storia: *Baumgartner's Bombay*

The rights of Man, after all, had been defined as “inalienable” because they were supposed to be independent of all governments; but it turned out that the moment human beings lacked their own government and had to fall back upon their minimum rights, no authority was left to protect them and no institution was willing to guarantee them.

Hannah Arendt, «The Perplexities of the Rights of Man», in *The Origin of Totalitarianism*

Con la pubblicazione di *Baumgartner's Bombay* nel 1988, Anita Desai impone all'attenzione di critica e pubblico un'opera che si caratterizza per il suo indiscutibile elemento storico-culturale: se per Peter de Voogd, in “Baumgartner's world there is no escape from history”,<sup>549</sup> per Judie Newman, “Desai departs from her previous practice, in order to interrogate the relation of discourse to history, the language of the interior to that of the outer world”.<sup>550</sup> K.D. Verma include addirittura *Baumgartner's Bombay* nella tradizione del romanzo storico inglese:

*Baumgartner's Bombay* undoubtedly belongs to the tradition of the English historical novel, with one very important exception. Desai has skillfully combined her background in European literature, especially German language and literature, with the English tradition. (*The Indian Imagination: Critical Essays on Indian Writing in English* p. 165)

Il romanzo si presenta, innegabilmente, come “a study in cross-cultural representation”,<sup>551</sup> ma per coloro che, come noi, considerano la narrativa di Desai fin dagli inizi fondata su solidi presupposti storico-culturali, non si può certo parlare di novità assoluta. Eppure, di novità si tratta, ma questa è da ricercarsi altrove. Commentando il suo percorso intellettuale in un'intervista a Corinne Demas, Desai dichiara: “I suppose *Baumgartner's*

---

<sup>549</sup> Peter de Voogd, «Anita Desai's *Baumgartner*», in *Shades of Empire in Colonial and Post-Colonial Literatures*, C.C. Barfoot, Theo D'haen (eds.), Amsterdam-Atlanta, GA, Rodopi B.V., 1993, p. 88.

<sup>550</sup> Judie Newman, «Babytalk», in *The Ballistic Bard: Postcolonial Fictions*, London, Arnold Hodder Headline Group, 1995, p. 54.

<sup>551</sup> de Voogd, «Anita Desai's *Baumgartner*» cit., p. 84.

*Bombay* was the beginning of my move away from India”.<sup>552</sup> Ma come il lettore di Desai sa bene, non è la prima volta che l’azione trasmigra fuori dal subcontinente indiano: *Bye-Bye Blackbird* ne costituisce, infatti, un probante esempio.<sup>553</sup> Dobbiamo allora supporre che allontanarsi dall’India, per Desai, significhi altro.

Osserviamo, innanzi tutto, che in *Baumgartner’s Bombay* Desai varca i confini dell’esperienza coloniale britannica in India attraverso il suo *background* familiare tedesco, da cui attinge la problematica ebraica<sup>554</sup> per straniarla nel subcontinente indiano. In un poliedrico gioco di sincronie e diacronie, la tragedia della marginalizzazione di massa e dell’esclusione razziale viene estesa tra i continenti, esponendo i personaggi alle insidie di una ripetitività storica quasi ossessiva, che grazie al protagonista, “an outsider, [...] aware of realities to which we are blind”,<sup>555</sup> cede a una visione più universale del comune destino umano.

Ho ravvisa nella figura del *firanghi* la strategia narrativa che consente alla scrittrice indoinglese di operare quel distanziamento necessario, per guardare alla diversità e al sé con occhi rinnovati.<sup>556</sup>

[...] the firanghi [...] is that problematic subject whose presence forces India to turn inside out, to estrange from itself, in order to recognize and negotiate his or her difference. Desai’s fiction about foreigners in India participates actively in India’s self-

---

<sup>552</sup> Demas, «Against the Current: A Conversation with Anita Desai», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., p. 43.

<sup>553</sup> In *Bye-Bye Blackbird*, come si ricorderà, i protagonisti, Adit e Dev, sono amici indiani che vivono in Inghilterra, mentre in *Baumgartner’s Bombay*, i protagonisti sono Hugo e Lotte, due tedeschi che vivono in India.

<sup>554</sup> Per Ho, il romanzo è il tentativo della scrittrice di ricostruire un periodo buio della Storia del paese di origine della madre: “*Baumgartner’s Bombay* is Desai’s first attempt to remake in fiction the memory of her own German – and maternal ancestry”. Ho, *Anita Desai* cit., p. 52.

<sup>555</sup> S.P. Swain, «Hugo, the Nowhere Man: A Study of Anita Desai’s *Baumgartner’s Bombay*», in Shubha Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2004, p. 287.

<sup>556</sup> In ciò la strategia narrativa di straniamento di Desai è molto simile a quella di Montesquieu nelle sue *Lettres Persanes*. Cfr. primo capitolo, paragrafo primo.

estrangement, and its cross-cultural recognition and negotiation of difference. (*Anita Desai* pp. 66-67)

Fin dalle prime pagine, Desai si premura, insomma, di sottolineare che il passaggio in India di Hugo Baumgartner, un ebreo tedesco costretto a fuggire i meccanismi alterizzanti delle persecuzioni naziste, si rivelerà essere, paradossalmente, un viaggio verso rinnovate forme di alterizzazione ed esclusione. Il permanente stato di non appartenenza del personaggio a qualsiasi latitudine culturale, ovvero la sua “outlandishness”,<sup>557</sup> oltre che assurgere a dignità di vero e proprio segno atemporale della tragedia ebraica di *displacement*, intende simultaneamente riflettere la valenza globale della differenza, quale marchio storico-culturale della marginalizzazione:

Accepting – but not accepted; that was the story of his life, the one thread that ran through it all. In Germany he had been dark – his darkness had marked him the Jew, *der Jude*. In India he was too fair – and that marked him the *firanghi*. In both lands, the unacceptable. (*Baumgartner's Bombay* p. 20)

Attraverso la sovrapposizione delle ambivalenze prodotte dalla Storia, così come queste investono le esperienze di vita di Hugo non soltanto *within*, ma anche *across borders*, “the novel seems to imply that history is only a process of endless and meaningless reenactment, a story which repeats itself”,<sup>558</sup> in un circolare schema di inauditi processi di alterizzazione, che conferma il protagonista nel suo ruolo di “complex victim of multiple

---

<sup>557</sup> Anita Desai, *Baumgartner's Bombay*, London, Vintage, 1988, p. 20. Come nota Sandhyarani Dash, “The sense of outlandishness is deeply rooted in Baumgartner from his very childhood but the reasons are not known even to him”. Sandhyarani Dash, *Form and Vision in the Novels of Anita Desai*, New Delhi, Prestige Books, 1996, p. 70. L'immagine del libro illustrato con l'albero di Natale, al quale Hugo si sente di non appartenere riassume poeticamente il dramma culturale del bambino ebreo, che nel momento in cui la maestra si appresta a distribuire i regali lasciati dalle famiglie sotto l'albero, prova vergogna della sua differenza: “What was the shame? The sense that he did not belong to the picture-book world of the fir tree, the gifts and the celebration?”. Desai, *Baumgartner's Bombay* cit., p. 36.

<sup>558</sup> Newman, «Babytalk», in *The Ballistic Bard: Postcolonial Fictions* cit., p. 51.

marginality”:<sup>559</sup> Hugo che fugge dalla Germania nazista, Hugo imprigionato nei campi di internamento britannici, Hugo testimone attonito del dramma della Partizione indiana del 1947.

Operando una decostruzione della differenza che troverà una sintesi nel suo polo opposto, Desai sfrutta l’opportunità rappresentata dal soffocante determinismo del testo (e della Storia), per convertire la specificità culturale del suo personaggio – e l’accanimento perverso verso di essa – in esperienza universale. Ed è proprio in ciò, che il romanzo si fa portatore, secondo Mufti, di un significato del tutto nuovo, codificando “a narrative exploration of the metaphorical possibilities of Jewishness [which] is significant for an interpretation of the meanings of minority in the postcolonial present”.<sup>560</sup>

Il *reversed gaze* contenuto in *Baumgartner’s Bombay* irrompe così nel subcontinente per riarticolare, allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, il concetto di *displacement* quale momento di crisi della cultura europea nell’India britannica, in quanto i processi di alterizzazione ai quali Hugo Baumgartner cerca di sfuggire in Germania proseguono impietosi e ironici nel campo di detenzione inglese del subcontinente. Imprigionato e costretto ai lavori forzati in virtù della sua nazionalità tedesca, a nulla valgono le sue proteste per far capire alle autorità inglesi che, nel caso specifico, si trovano di fronte a un profugo e non a un nemico, una vittima ebrea perseguitata dalla follia hitleriana, che lo stesso *Raj* sta cercando nel medesimo tempo di proteggere:

‘What am I to do then?’ the man bawled when Baumgartner again protested at being labelled a German and ‘hostile’.’Got a German passport, says you were born there –

---

<sup>559</sup> J. Wilson, «Multiple Meanings of Marginality in Anita Desai’s *Baumgartner’s Bombay*», in Manmohan K. Bhatnagar, Mittapalli Rajeshwar, *The Novels of Anita Desai: A Critical Study*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2008, (2000), p. 240.

<sup>560</sup> Mufti, *Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* cit., p. 245.

then what am I supposed to take you for, a bloomin' Indian?' The papers were flung at him, and he retreated, baffled, wondering what magic word he might find that would release him from what was a monstrous mistake or madness. (*Baumgartner's Bombay* p. 106)

Ed è proprio in ciò che appare come bieca ottusità, che Desai rappresenta tutta la valenza dell'ambivalenza: vergognosamente smascherata nell'aporia filosofico-culturale del liberalismo illuminato europeo, che neppure la macchina burocratica britannica riesce a eludere, la confusione tra identità/alterità, cittadino/alieno, nemico/profugo depriva Hugo dei suoi diritti, a causa di quella emancipazione a lungo negatagli dalla Storia.<sup>561</sup> Infangando il fondamentale diritto dell'uomo ad avere diritti indipendentemente dalla cittadinanza e dalla nazionalità, il concetto di cittadinanza, "long considered the chief political accomplishment of Enlightenment and emancipation",<sup>562</sup> ironicamente consegna Hugo ai devastanti effetti del totalitarismo. Mufti argomenta, per l'appunto, che:

Liberalism, as embodied in the British authorities' assumptions about citizenship and the political identities of Europeans, calls for the dissolution of "Jew" into "citizen" and delivers him up to the fate reserved for him by totalitarianism. (*Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* p. 254)

Il "wandering Jew" fuggito dall'incubo della Germania nazista si ritrova a fronteggiare una paradossale incongruenza che, infliggendogli "these contradictions of statehood and statelessness, belonging and not belonging, [...] with the camp becoming the site for a substitute repatriation, a restoration to a *patria* or homeland",<sup>563</sup> giustificano la sua inclusione tra gli "enemy aliens"<sup>564</sup> dell'Impero Britannico.

---

<sup>561</sup> Per un'ampia trattazione della problematica ebraica e della sua emancipazione, cfr. Mufti, *Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* cit., primo capitolo.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>563</sup> *Ibid.*

<sup>564</sup> Desai, *Baumgartner's Bombay* cit., p. 103.

Se quindi nelle parole della stessa Desai, una delle preoccupazioni dei personaggi della sua narrativa è quella di sfuggire all'occhio della Storia,<sup>565</sup> *Baumgartner's Bombay* è sicuramente la dimostrazione della sua impraticabile impossibilità. Uomo rappresentato fuori dalla Storia e, al tempo stesso, intrappolato dentro la Storia, Hugo è sicuramente uno dei personaggi che meglio rappresentano quelle ambivalenze storiche, alle quali sono riconducibili le tragedie che hanno colpito, perseguitato e distrutto l'umanità, tanto da valergli l'appellativo di "ambivalence incarnate".<sup>566</sup>

Assegnato al duro lavoro dei campi ai piedi dell'Himalaya, nei momenti di pausa, Hugo prende l'abitudine di osservare le donne del vicino villaggio affaccendarsi nella meticolosa preparazione di panetti di combustibile, ottenuti da escrementi animali. Dapprima sconcertato dalle rivoltanti occupazioni quotidiane di queste esili figure, la cui misera esistenza sembra essere governata dalla mancanza di scelta e di Storia, Hugo incomincia a considerare la loro condizione di gran lunga preferibile alla sua:

When he overcame and left behind his initial horror at the sight of women carrying excreta on their heads, and digging their hands into it as they might into wet dough or laundry, and his initial bewilderment at lives so primitive, so basic and unchanging, he began to envy them that simplicity, the absence of choice and history. (*Baumgartner's Bombay* p. 111)

Quale simbolo atemporale di sospensione storica, le donne rappresentano agli occhi di Hugo "a space not only abstracted from east and west but also unbound by time and history, in which the subject has no agency, nor need of it",<sup>567</sup> riflettendo il desiderio di Baumgartner di non appartenere a una

---

<sup>565</sup> Al riguardo, cfr. l'epigrafe che introduce il primo paragrafo del terzo capitolo.

<sup>566</sup> Citando Zygmunt Bauman, Bryan Cheyette definisce Baumgartner "ambivalence incarnate". Cfr. Bryan Cheyette, «Venetian Spaces: Old-New Literatures and the Ambivalent Uses of Jewish History», in *The English Association 2000*, Cambridge, D.S. Brewer, 2000, p. 69.

<sup>567</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 61.

Storia, che avrebbe dovuto garantirgli un'identità, ma che, al contrario, ha fatto di lui un *firanghi*. In una prosa leggera ed elegante, che stride totalmente con i contenuti espressi, Desai riesce così a trasmettere tutta la crudeltà dei processi disumanizzanti prodotti dall'alterizzazione: un comune destino di deculturazione e privazione della volontà che Hugo condivide con chi, come lui, “belongs to the ‘insulted and injured,’ the ‘nobodies’ of society”,<sup>568</sup> una minoranza senza voce,<sup>569</sup> alla quale non è consentito spezzare i determinismi.

Alla fine della guerra, dopo anni di prigionia, Baumgartner ha quasi paura della libertà conquistata dagli Alleati, al punto che “he wondered if the long internment had not incapacitated him, made him unfit for the outer world”.<sup>570</sup> Di nuovo a Calcutta alla ricerca del suo vecchio socio in affari, Habibullah, Hugo si sente talmente smarrito e straniato che “the city made the internment camp seem privileged, an area of order and comfort”.<sup>571</sup> Nell'economico albergo dove aveva lasciato in custodia le poche cose di sua proprietà, gli viene consegnata la sua vecchia valigia assieme a un pacco di lettere mai recapitate.<sup>572</sup> Si tratta dei messaggi che la madre era riuscita a scrivere dalla Germania nazista, dall'ottobre del 1939 al febbraio del 1941. L'ossessione che aveva tormentato Hugo in tutti i lunghi anni di detenzione sembra ora trovare conferma nel dolce linguaggio dell'infanzia utilizzato dalla madre. Così innocue e penetranti, così innocenti da far

---

<sup>568</sup> S.P. Swain, «Hugo, the Nowhere Man: A Study of Anita Desai's *Baumgartner's Bombay*» cit., p. 287.

<sup>569</sup> Al riguardo, cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», in Cary Nelson, Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke and London, Macmillan Education, 1988.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>572</sup> Pare che dietro la compilazione del romanzo, oltre al desiderio di capire la grande tragedia del nazismo, Desai abbia voluto fornire la storia mancante a un pacco di lettere scritte dalla Germania e ritrovate in India: “Importantly, it was the discovery of a similar cache of real letters in Bombay, passed to Anita Desai for translation, which triggered the novel”. Judie Newman, «History and Letters: Anita Desai's *Baumgartner's Bombay*», in Michael Parker, Roger Starkey (eds.), *Postcolonial Literatures. Achebe, Ngugi, Desai, Walcott*, Hampshire and London, Macmillan Press Ltd., 1995, p. 205.

male, le parole risultano inibite, svuotate nella loro intenzione comunicativa dalla crudeltà del regime totalitario:

Only the endearments were familiar: ‘Meine kleine Maus’, ‘Mein Häschen’, and the signature: ‘Mutti’, ‘Muttilein’, ‘Mü’. Apart from them, the messages were strangely empty, repetitive and cryptic. ‘Keep well, my rabbit. Do not worry. I am well. Where are you, my mouse? Are you well? I am well. Do not worry. I have enough. Have you enough? Mutti. Mü.’ Nothing more. (*Baumgartner’s Bombay* p. 164)

Le lettere costituiscono uno dei momenti più angosciosi del romanzo sia sul piano contenutistico sia sul piano formale, in quanto il *pathos* creato dalla perdita della madre viene traslato nel subcontinente per confluire nell’imminente Partizione del 1947. Sovrapponendosi e mescolandosi alla sofferenza di una città in transizione verso la tragedia, il dolore personale di Hugo rinsalda, infatti, il legame non più tra Storia e storie, ma tra Storie e storie, attraverso una sorta di anello mancante nella catena umana della disperazione, che accosta, in maniera del tutto originale, le violenze dell’olocausto tedesco a quelle dell’olocausto indiano:

The Calcutta he lived in now – the Calcutta that had seen the famine of 1943, that had prepared for a Japanese attack, that had been used and drained by the war and war profiteers and now prepared for the great partition – was the proper setting for his mourning. (*Baumgartner’s Bombay* pp. 165-166)

Ma è nello sguardo già sconfitto del protagonista, nel momento della drammatica partizione, che Desai costruisce il *crescendo* emotivo forse più toccante del suo universo narrativo. Nei musulmani in fuga dal loro paese, Hugo Baumgartner vede riflessa, nello specchio perverso della Storia, l’immagine di un comune destino di esclusione e di grottesche ambiguità che lo induce a interpretare la sua marginalità sullo sfondo di una storia di



più ampio respiro.<sup>573</sup> Verma osserva che nell’abbracciare il destino di chi, come lui, diviene vittima della perversione umana:

Baumgartner is beginning to understand the relationship between colonial political ideology, capitalistic economics and institutional religion in humanistic terms: he sees more clearly the analogues between his German and Indian experiences. (*The Indian Imagination: Critical Essays on Indian Writing in English* p. 180)

Perché, come giustamente nota anche Priyamvada Gopal, la propria e altrui sofferenza avvicina idealmente l’esperienza del personaggio all’umanità: “Ironically, it is the violent consequences of perceived difference that provides shared human experience”.<sup>574</sup>

Per Hugo, infatti, la Germania, la sua *Heimat*, non è più un’opzione, nella stessa misura in cui l’India non lo è più per Habibullah. Prima di riparare a Dacca con la famiglia, il vecchio socio spiega, infatti, a Hugo, in un ultimo commovente incontro, di essere pronto all’esperienza del *displacement*, al destino di frammentazione, a cui l’Indipendenza indiana ha costretto milioni di uomini e donne, per sfuggire al saccheggio, ai pestaggi e alla morte:

For us – India is finished. Don’t you know, every night they come and threaten us in our house? Every night they set some Muslim house on fire, stab some Muslim in the street, rob him too. Don’t you know, *sahib*, they are driving us out? (*Baumgartner’s Bombay* p. 168)

Questa rappresentazione allargata delle nefaste conseguenze della marginalizzazione, con la fuga di Habibullah dagli stessi processi di alterizzazione che anni prima hanno spinto Hugo a lasciare la Germania,

---

<sup>573</sup> Verma insiste particolarmente sul significato universale di *Baumgartner’s Bombay*, affermando: “In a more universal sense, it is a story of the sociohistoric process of man’s degradation and dehumanization by fellow man: it is a discourse on the nature of evil, the structure of human consciousness and the history of fragmentation and the collapse of civilization. Verma, *The Indian Imagination: Critical Essays on Indian Writing in English* cit., p. 163.

<sup>574</sup> Priyamvada Gopal, *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 128.

dimostra che “Desai is able to view East and West not as fixed opposites but as mutual deformations of each other”,<sup>575</sup> confermando così l’intenzione della scrittrice di procedere a una pregnante riflessione storica, convinta com’è che “la Storia regala perspicacia, acutezza, comprensione: ci si può guardare indietro, si può pensare agli errori fatti, a che cosa si sarebbe potuto fare”.<sup>576</sup>

Ho ha forse ragione nell’affermare che “Desai’s tragic determinism is at its bleakest in *Baumgartner’s Bombay*”,<sup>577</sup> proprio per quel suo ossessivo reiterare la volontà perversa dell’umanità d’intrappolare l’individuo in una fitta rete di tragedie dalla quale sembra impossibile districarsi. Colto nel mezzo di tumulti fuori controllo, prima di mettersi egli stesso in fuga verso Bombay, Hugo rimane perplesso davanti all’incapacità illogica della folla impazzita di guardare oltre la differenza:

His war was not their war. And they had had their own war. War within war within war. Everyone engaged in a separate war, and each war opposed to another war. If they could be kept separate, chaos would be averted. Or so they seemed to think, ignoring the fact that chaos was already upon them. And lunacy. The lunacy of performing acts one did not wish to perform, living lives one did not wish to live, becoming what one was not. Always another will opposed to one’s own, always another fate, not the one of one’s choice or even making. A great web in which each one was trapped, a nightmare from which one could not emerge. (*Baumgartner’s Bombay* p. 173)

E, tuttavia, è proprio attorno al concetto di differenza, che divide e produce alterizzazione, che Desai elabora il suo messaggio, sottile e intelligente, per uscire dall’incubo della marginalizzazione: la violenza generata nel punto di scontro tra specificità culturali diverse è, allo stesso tempo, un incontro

---

<sup>575</sup> Cheyette, «Venetian Spaces: Old-New Literatures and the Ambivalent Uses of Jewish History» cit., p. 69. Cheyette prosegue poi la sua lettura, specificando che “the ethnic cleansing which accompanied Indian independence – with Habibullah forced to flee to Dacca – echoes the forms of racial purification in Europe which drove Baumgartner out of Germany”. *Ibid.*

<sup>576</sup> Iaia Caputo, Laura Lepri, *Conversazioni di fine secolo*, Milano, La Tartaruga Edizioni, 1995, p. 141.

<sup>577</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 53.

che crea, attraverso l'esperienza della sofferenza e dell'abnegazione, un'opportunità per scorgere l'universalità di una comune umanità. In altre parole, problematizzando la Storia al di là e al di qua dei confini identitari globali e transnazionali, ovvero incorporando uno sguardo "altro" dalla Germania nazista, che poco o nulla sembra spartire con la Partizione indiana del 1947, Desai ci conduce oltre l'alterità, per scoprire la responsabilità nella reciprocità.

Una reciprocità più volte negata a Hugo fino alla fine, quando, in un'ultima ironica estensione dei processi di alterizzazione tedeschi,<sup>578</sup> egli è paradossalmente ucciso, per alcuni trofei d'argento, dal giovane sbandato di nome Kurt. Ospitato da Baumgartner per quel lontano legame perduto con la Germania della sua infanzia, incarnato dal ragazzo nell'aspetto e nella lingua, è a Kurt che Desai affida l'ultima beffarda e gratuita azione di *Baumgartner's Bombay*, cui si deve quel recupero in *flashbacks*, preciso e puntuale, della storia personale del protagonista.<sup>579</sup>

Nella visione finale di Hugo, prostrato a terra in fin di vita, il senso di dislocazione che connota il personaggio si trasforma nell'ineluttabile immagine di totale straniamento dalla vita e dalla Storia, uno stato d'animo, che viene a fissare nella morte la condizione della marginalizzazione da questi rappresentata:

Gradually the words ran into each other, became garbled. They made no sense. Nothing made sense. Germany there, India here – India there, Germany here. Impossible to capture, to hold, to read them, make sense of them. They all fell away from him, into an abyss. (*Baumgartner's Bombay* pp. 215-216)

---

<sup>578</sup> Nonostante Kurt sia stato letto anche quale recrudescenza nazista, concordiamo con Ho, quando afferma: "Desai does not crudely represent the German addict as the direct successor to the Nazi past, although the novel does emphasize his Aryan, as opposed to Baumgartner's Jewish, lineage. He appears as the symbolic detritus of the historical tide that moulded and remoulded German culture before and after the war". *Ibid.*, p. 63.

<sup>579</sup> A livello strutturale, il romanzo consiste in una successione di sette capitoli, che alternano l'azione tra Europa e India, ricostruendo a ritroso la vita di Hugo dal momento della morte a Bombay, con cui si apre il romanzo.

L'abisso che inghiottisce Hugo non è, in definitiva, che il vuoto che l'ha sempre circondato. Ora il nulla lo riaccoglie in un movimento ciclico e ripetitivo, "enact[ing] the tragic meaning of the message of the postcards, a message decreed by history",<sup>580</sup> come quando in una precedente significativa scena, in cui Hugo finisce accidentalmente in una grotta, egli sente al suo interno il silenzio della Storia avvolgerlo e sopraffarlo, per rammentargli che, quale rappresentante di una minoranza, non vi è una Storia (o delle Storie) su cui egli possa fare pieno affidamento.<sup>581</sup>

Se l'esistenza di Baumgartner è, nelle parole di Ho, "an oversight of fate whose full capriciousness is inscribed in his history",<sup>582</sup> lo è appunto per consentire al romanzo, con quanta più forza possibile, di trasformare la differenza del protagonista, così profondamente violata e perseguitata da un'insensata violenza, in un momento di seria considerazione. Ecco allora che la morte apparentemente gratuita di Hugo, assieme all'assurdità degli eventi che costellano la sua esistenza, diventa lei stessa una modalità narrativa per produrre straniamento nel lettore, per testare la nostra umanità nei confronti dell'umanità di questa figura della marginalizzazione, che è Hugo Baumgartner:

We come to see in Desai's novel that the Jewish refugee is a figure of rebuke (or at least caution) not only to the Europe of nations whose emergence required its marginalization and then extermination but to all those places and moments in the modern era – Western, non-Western, metropolitan, colonial, postcolonial – in which such dramas of the consolidation of national societies through the marginalization and uprooting of "other" peoples have been played out. (*Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* p. 258)

---

<sup>580</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 63.

<sup>581</sup> Questo perché, come bene argomenta Newman, a differenza delle Marabar Caves di E.M. Foster, "Desai's cave is fully historicized". Newman, «History and Letters: Anita Desai's *Baumgartner's Bombay*», in Michael Parker, Roger Starkey (eds.), *Postcolonial Literatures. Achebe, Ngugi, Desai, Walcott* cit., p. 206.

<sup>582</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 62.

La fine del romanzo sembra poi abbracciare inizio e fine in un'unica soluzione di continuità, proprio come recita l'epigrafe tratta da *Four Quartets* di T.S. Eliot: "In my beginning is my end". Lotte, l'amica tedesca di Hugo incontrata a Calcutta al suo arrivo nel subcontinente, che vediamo fuggire con un pacco di lettere in mano davanti al corpo senza vita dell'amico in apertura di romanzo, ritorna in un circolare movimento testuale nella scena finale. Rivelando al lettore che i messaggi di Mutti erano stati effettivamente inviati dai campi di sterminio nazisti, dove la donna era identificata con il disumanizzante numero: J 673/1, Lotte si erige a giudice e "custode"<sup>583</sup> della terribile verità che chiude il romanzo.

Oltre a cristallizzare nella mente del lettore gli orrori della Storia, l'immagine conclusiva della sigla nazista agisce, infatti, "as a continually renewed warning to the present",<sup>584</sup> esprimendo l'inequivocabile volontà autoriale di condannare i processi di alterizzazione con cui Desai non teme di confrontarsi, perché "she has opted to remain within history, despite its ravages and its cruelty. She has shown in novel after novel her moral disapproval of a stance that refuses to shoulder responsibility for the past and present".<sup>585</sup>

Promuovendo un sentimento condiviso di comune umanità che non possiamo permetterci di perdere nella "Nacht und Nebel"<sup>586</sup> della Storia, l'impianto testuale di *Baumgartner's Bombay* mira a legare indissolubilmente i nostri destini a quelli delle diversità che hanno abitato e abitano un mondo sempre più transnazionale e cosmopolita, dimostrando

---

<sup>583</sup> L'idea di Lotte, custode di una storia da preservare, allo stesso modo in cui Deven diventa custode della cultura evanescente urdu, è avvallata anche da Usha Rani, la quale afferma: "Lotte, an old friend of Hugo takes in her custody the bloodstained old brittle papered postcards and rushes out of the flat". Usha Rani, «Crossing the Border: A Study of *Baumgartner's Bombay* (1988) and *Journey to Ithaca* (1995)», in Shubha Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2004, p. 340.

<sup>584</sup> Newman, «Babytalk», in *The Ballistic Bard: Postcolonial Fictions*, cit., p. 67.

<sup>585</sup> Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel* cit., p. 96.

<sup>586</sup> Desai, *Baumgartner's Bombay* cit., p. 216.

che “theorizing India includes theorizing Europe, that Baumgartner’s individual experiences have their validity in the universal context of the collectivity and that localized identities of race, gender and nationality are ultimately submerged in the world’s body”.<sup>587</sup> Da questa prospettiva, la storia di un uomo, di cui “Anita Desai has very vividly captured the brevity and pathos of his rootlessness”,<sup>588</sup> trova nella propria e altrui sofferenza una sintesi della propria e altrui differenza, infrangendo, secondo quanto afferma Verma, i confini della postcolonialità stessa: “The tragedy of Baumgartner must be read as a symbolic act of aestheticizing the tyrannous obliquities and unresolvabilities of history; it is an embodiment of Desai’s ‘post-Holocaust, post-World War II and post-colonial’ vision of history”.<sup>589</sup> Questo senso di comunione del genere umano costituisce il comune orizzonte dell’universalità<sup>590</sup> e può essere considerato, a tutti gli effetti, l’aspetto dominante della poetica dell’ultimo periodo di Desai, che nello sforzo di affiliare le storie dell’umanità lontane e vicine, confluisce piuttosto in quella dimensione definita da Mufti cosmopolitica: “*Baumgartner’s Bombay* is thus an attempt to examine the consequences of linking one cultural site of the globe to another, of affiliating the one with the other, and thus may be spoken of to that extent as a cosmopolitical work”.<sup>591</sup>

È questo elemento che consente alla narrativa di Desai di proporsi come dialogo fra alterità globali transnazionali. È questo l’elemento che intende farci riflettere affinché i drammi dell’alterizzazione non si ripetano più.

---

<sup>587</sup> Verma, *The Indian Imagination: Critical Essays on Indian Writing in English* cit., p. 188.

<sup>588</sup> S.P. Swain, «Hugo, the Nowhere Man: A Study of Anita Desai’s *Baumgartner’s Bombay*» cit., p. 286.

<sup>589</sup> Verma, *The Indian Imagination: Critical Essays on Indian Writing in English* cit., p. 188.

<sup>590</sup> Cfr. Todorov capitolo primo, primo paragrafo.

<sup>591</sup> Mufti, *Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* cit., p. 259.

#### 4.4 Una visione di mondi contaminati attraverso l'Altro: *Journey to Ithaca e Fasting Feasting*

Always keep Ithaca fixed in your mind. To arrive there is your ultimate goal. But do not hurry the voyage at all. It is better to let it last for long years; and even to anchor at the isle when you are old, rich with all you have gained on the way, not expecting that Ithaca will offer you riches.

C.P. Cavafy, *Ithaca* (translated by Rae Dalven)

Il movimento intertestuale che la scrittura di Anita Desai sviluppa verso la presa di coscienza sempre più consapevole dell'interdipendenza tra alterità e identità comporta, come abbiamo argomentato, la contaminazione sempre più globale dei mondi culturali, diventando in *Journey to Ithaca e Fasting, Feasting*, pubblicati rispettivamente nel 1995 e nel 1999, una sorta di “dismissal of the category of the boundary [and] a liberation from the essentialisms of colonial discourse”.<sup>592</sup> A parere di Chandra Chatterjee, la metafora dell’“unfettered vacuum”,<sup>593</sup> che Desai conia in *Fasting, Feasting*, bene descrive “Desai’s novels of the nineties where singularities of nationality or religion are no longer significant demarcating positions”.<sup>594</sup> Entrambi i romanzi sono, infatti, viaggi attraverso un mondo postcoloniale globale, nel quale il rimescolamento di centro e periferia sembra avere reso l’individuo meno “oggetto” dei processi di alterizzazione storico-ideologici della colonizzazione e degli imperialismi,<sup>595</sup> e più “soggetto” di spazi transculturali, in cui “geographical barriers are crossed frequently without any thought of physical violation”.<sup>596</sup> E, tuttavia, “in the inevitably incessant journeying of

---

<sup>592</sup> Chandra Chatterjee, «“The Unfettered Vacuum”: A Postcolonial Reading of Anita Desai’s *Journey to Ithaca and Fasting, Feasting*», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., p. 212.

<sup>593</sup> Nonostante la metafora compaia per la prima volta in *Fasting, Feasting*, Chatterjee precisa che “its resonances had started appearing in *Journey to Ithaca*”. *Ibid.*

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>595</sup> Il nostro commento si limita naturalmente alla rappresentazione che Desai fa di questi fenomeni all’interno della sua narrativa.

<sup>596</sup> Chatterjee, «“The Unfettered Vacuum”: A Postcolonial Reading of Anita Desai’s *Journey to Ithaca and Fasting, Feasting*», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., p. 217.

Desai's postcolonial characters, borders still are a painful reality",<sup>597</sup> non soltanto in *Journey to Ithaca*, ma anche in *Fasting, Feasting*.

Per quanto non storicizzate nel senso evidenziato in *Baumgartner's Bombay*, le esperienze di esclusione e di marginalizzazione rappresentate in queste storie degli anni novanta enfatizzano in quale misura il senso di *displacement* e di *homelessness* si riproduca a ogni latitudine, a prescindere dalla Storia con la lettera maiuscola. La "issue of 'foreignness' which can be seen as an obsession in Desai's fiction"<sup>598</sup> diviene ora funzionale a delineare confini culturali che si stemperano nei paesaggi più instabili e incerti di una complessa riflessione interiore,<sup>599</sup> trasformando gradualmente, e come per dissolvenza, le peregrinazioni reali e/o metaforiche dei personaggi in un problematico viaggio dell'anima. In sostanza, in questi romanzi Desai "reidentifies the foreigner as marginal"<sup>600</sup> per esprimere, con la sua presenza decentralizzante, quel sentimento di umanità condivisa che già emerge chiaramente con Hugo Baumgartner nell'opera precedente, e che, a nostro giudizio, permea tutta la narrativa della scrittrice indoinglese dell'ultimo periodo.<sup>601</sup>

Come annuncia il titolo di *Journey to Ithaca*, la tematica del viaggio viene proposta quale momento strutturante all'interno del testo. Tuttavia, la

---

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>598</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 73.

<sup>599</sup> L'interesse di Desai nello straniero che posa sull'India il suo sguardo straniato e disincantato è per Ho un tema ricorrente nella narrativa della scrittrice indoinglese, già evidente nella novella contenuta in *Games at Twilight*, «Scholar and Gypsy», oltre che ovviamente in *Baumgartner's Bombay* e *Journey to Ithaca*. La stessa Desai ammette: "I think every writer does tend to use a handful of characters and a handful of themes over and over again. In a way, it is one's obsessions that one walks over and over, and rarely feels one is finished with the subject". Intervista riportata in Ho, *Anita Desai* cit., p. 73. Noi vorremmo precisare ulteriormente che non soltanto la tematica del *firanghi* viene da Desai ripresa in più opere, ma che la stessa scrittrice, grazie alla sua appartenenza culturale ibrida e alla sua formazione pluriculturale, guarda alla sua India con grande distacco e responsabilità.

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>601</sup> Nonostante il commento sia da Ho riferito a *Journey to Ithaca*, possiamo sicuramente estenderlo anche a *Fasting, Feasting*.



Ithaca<sup>602</sup> alla quale fa riferimento Desai non è quella del mitico Ulisse di Omero, quanto piuttosto la *Ithaca* cantata da Cavafy: il viaggio come stato permanente dell'essere,<sup>603</sup> il cui significato "lies in one's undertaking the journey, the journey being more important than the destination, the search more meaningful than the object of search".<sup>604</sup> Nello specifico, il viaggio che Desai ci invita a intraprendere è un'incessante ricerca attraverso la dislocazione, un faticoso processo di scoperta oltre la crisi e il baratro, nel corso del quale identità e alterità diventano entità intercambiabili, infondendo al concetto di ritorno un significato rinnovato, perchè in questi romanzi "Ithaca means home but home in a very different sense, which is almost like homelessness".<sup>605</sup> I protagonisti si affannano, infatti, in mirabolanti spostamenti intercontinentali in una prosa che, alternando modalità mitica e modalità realistica,<sup>606</sup> riesce a fondere elementi orientali e occidentali, per meglio documentare le tensioni che accompagnano il momento catartico di decostruzione e ricostruzione identitaria nelle differenti sovrapposizioni e rifrazioni con le alterità incontrate.

In *Journey to Ithaca*, il viaggio intrapreso da Matteo e Sophie rientra nel modello comportamentale del desiderio di avventura, tipico di molte generazioni di giovani occidentali, che, come nota Rama Kundu, dai tempi delle scoperte dei nuovi continenti,<sup>607</sup> inseguono l'impalpabile dimensione

---

<sup>602</sup> Neeru Tandon nota, al riguardo, che: "In the novel, India appears as a kind of Ithaca. Paranjape maintains that Desai no doubt, intended India to be a type of Ithaca". Neeru Tandon, *Anita Desai and her Fictional World*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2008, p. 62.

<sup>603</sup> È interessante notare come nel caso di Desai, la tematica del viaggio diventi, anche e soprattutto, prerogativa della scrittrice, lei stessa protagonista e portavoce dell'esperienza del *displacement* fisico e metaforico dei suoi personaggi.

<sup>604</sup> Suman Jana, «*Journey to Ithaca: A Quest Novel*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., p. 354.

<sup>605</sup> Rama Kundu, «'Journey to the East' Once Again: Anita Desai's *Journey to Ithaca*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., p. 280.

<sup>606</sup> Afzal-Khan sostiene che la tensione tra mito e realismo informi tutta la scrittura di Desai. Ma è, in realtà, al realismo critico che la scrittrice ricorre per evitare la *petrification of history*, investendo del proprio messaggio quei personaggi che si adopererebbero per controbilanciare gli effetti del mito.

<sup>607</sup> Cfr. il personaggio di Kurt nel precedente romanzo *Baumgartner's Bombay*.

dell'Altro rappresentata dall'India (ciò che Todorov definisce il “miraggio esotico [...] dell'ignoto”):<sup>608</sup>

Since the early days of European colonial expansion India has continued to fascinate the Western mind, either as materially alluring, or as imaginatively enchanting with its exotic culture and natural beauty, or as spiritual succour for the soul, satiated by excessive material accumulation. ('Journey to the East' Once Again: Anita Desai's *Journey to Ithaca* p. 274)

Anche il viaggio della giovane coppia ben presto si trasforma in ricerca ossessiva dell'Altro. Per Matteo si tratta di recuperare quella spiritualità che l'Occidente sembra avere ormai perduto in un processo di deriva culturale inarrestabile. Convinto che solo in India sia ancora possibile aspirare a una piena dimensione ieratica,<sup>609</sup> il giovane italiano intende recuperare quel senso di completezza identitaria che sente di non possedere. Nel tentativo di giustificare le motivazioni che lo spingono a operare un'esclusione sempre più radicale del mondo materiale circostante, e a sottrarsi sempre più chiaramente alle sue responsabilità di marito e di padre, Matteo così spiega alla moglie la fascinazione che l'India metafisica esercita sulla sua immaginazione:

It was only in India that a stone could have shown me the Infinite. Nowhere else, Sophie, nowhere else could a stone contain a glimpse of infinity. [...] Yes, that is why I stay here, Sophie, in this country where one sees the divine enclosed within the earthly. (*Journey to Ithaca* p. 147)<sup>610</sup>

---

<sup>608</sup> Cfr. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, trad. it. Attilio Chitarin, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi Paperbacks, 1991, p. 373.

<sup>609</sup> L'India che vuole scoprire Matteo è l'India del tempio, ovvero, come sostiene Albertazzi, “questo senso della sacralità del luogo [che] traduce in immagine narrativa il bisogno dell'uomo di superare la propria crisi d'identità”. Silvia Albertazzi, *Il Tempio e il Villaggio*, Bologna, Patron, p. 16.

<sup>610</sup> Come non ricordare a questo proposito il Blake di «The Auguries of Innocence»: “To see a world in a grain of sand/And heaven in a wild flower/To hold infinity in the palm of your hand/And eternity in an hour”, già presente nel romanzo, con la sua «Sick Rose», una poesia che il tutor inglese commenta nei suoi incontri con Matteo.

Nonostante la “Divine light can kill”,<sup>611</sup> la determinazione di Matteo a proseguire nella sua ostinata ricerca della verità lo trascinerà nella più totale abiezione di sé, nella disperazione dell’insuccesso e della malattia, finché a Bihar, nell’*ashram* di una figura alquanto misteriosa chiamata *the Mother*, egli non ritroverà la speranza di raggiungere l’illuminazione tanto agognata.

Dell’India invece Sophie non vede che la superficie impermeabile dell’Altro, la morte dei bambini, la miseria dilagante, una spiritualità esasperata. I pellegrinaggi sono ai suoi occhi le marce dei disperati e dei diseredati, i rimedi spirituali, una stolta e limitata interpretazione della realtà quotidiana, gli *swami* e i *sadhu* incontrati sul loro cammino, ridicoli impostori. Il subcontinente che Sophie scopre è giudicato con il tipico razionalismo scettico occidentale, una realtà difficile da capire, sinonimo di sofferenza e di morte, che la disloca totalmente con le sue eccessive “scenes from a nightmare, or pictures of hell”.<sup>612</sup> Matteo e Sophie sono insomma rappresentati come rinchiusi in codici culturali contrapposti, monolitici e unidirezionali, che i critici hanno a loro modo diversamente etichettato, ma che li separano irreparabilmente sul piano personale.<sup>613</sup>

Matteo, nel frattempo, sviluppa nei confronti di *the Mother* – “the one who can reveal the unknown to [him]”<sup>614</sup> – una devozione morbosa: diventa suo umile discepolo, trascura la famiglia nella sua egocentrica ricerca dell’Altro, al punto che Sophie decide di abbandonarlo e fare ritorno in Europa con i figli. Rendendosi conto che per capire l’abisso che la separa dal marito occorre penetrare il mistero dell’alterità che la marginalizza,

---

<sup>611</sup> Anita Desai, *Journey to Ithaca*, London, Vintage, 1995, p. 71. Queste sono le significative parole pronunciate dal dottore al quale Matteo viene portato in fin di vita, che specifica ulteriormente: “The gods are destructive in this country”. *Ibid.*

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>613</sup> Per un’analisi del romanzo quale spazio di scontro tra il razionalismo occidentale di Sophie e il misticismo orientale di Matteo, cfr. Suman Jana, «*Journey to Ithaca: A Quest Novel*» cit.

<sup>614</sup> Desai, *Journey to Ithaca* cit., p. 141.

Sophie parte alla ricerca della vera storia di *the Mother*. In un epico viaggio che la condurrà dall'Egitto, alla Francia, da Venezia agli Stati Uniti, e nuovamente all'*ashram* di Bihar, Sophie compie il suo personale pellegrinaggio nel tempo e nello spazio, ricomponendo, tappa dopo tappa, i tasselli apparentemente inconciliabili dell'affascinante vita di una personalità ambigua, quanto mai enigmatica, segnata dall'incessante ricerca di un equilibrio accettabile tra sacro e profano.

Nel processo di decostruzione di una donna percepita come rivale, Sophie si accorge inaspettatamente di condividere, lei stessa, con Laila/*the Mother* una storia di sentimenti traditi e di deludenti risultati, ritrovandosi così a ricostruire attraverso la propria alterità una comune umanità che la riconcilia sorprendentemente alla vita. Non solo, ma le esperienze di Laila, adolescente schiva, ribelle e irrequieta sono quasi sovrapponibili a quelle di Matteo. Entrambi hanno rifiutato la famiglia e le convenzioni sociali, avvertito un senso di precarietà indefinibile, entrambi giudicato incommensurabile la distanza con il mondo. Né gli agi della ricca routine familiare, né le sfide del quotidiano, tanto meno le lusinghe dell'attività imprenditoriale per Matteo, e di una futura carriera intellettuale per Laila, incrineranno la loro convinzione che il loro io si trovi altrove.

Matteo trova le risposte al suo spaesamento nel libro di Hermann Hesse *Journey to the East*, che Fabian, il tutor inglese affiancatogli dalla famiglia, gli propone come lettura. Laila, per contro, vede compiersi nei testi indiani del negozietto parigino di Madame Lacan la profezia di una vecchia lettrice di fondi di caffè: si unisce alla compagnia di danzatori indiani, illudendosi di trovare nella figura dell'affascinante Krishna la sintesi tra sacro e profano. La fascinazione che questi testi esercitano su Matteo e Laila è responsabile, secondo Ho, di una vera e propria *misrecognition* dell'India,

alla quale Desai sembra ricondurre l'insopportabile sofferenza dei due personaggi. Infatti:

[...] it is possible to argue that *Journey to Ithaca* is an effort on Desai's part to rewrite the story of the foreigner in India that, in turn, contests the powerful mediation of texts of European origin over the world's imagination of 'India'. (*Anita Desai* p. 74)

Esiliati da loro stessi e dagli altri, Laila e Matteo sono, in definitiva, dei perfetti *firanghi*: per compensare la frammentarietà della loro anima attraverseranno regioni di disperazione assoluta e conosceranno l'emarginazione estrema a causa di un ideale totale e totalizzante.

Così imprigionato in un'alterità culturale che non libera, ma che rievoca piuttosto la *nothingness* che ha rifuggito in Occidente, “[Matteo] becomes a pilgrim of eternity”,<sup>615</sup> inerpicandosi sull'Himalaya in una ricerca che gli impedisce di percorrere l'ultima distanza che lo separa dall'umanità: l'approdo a Ithaca gli è negato. Sophie sembra invece avere capito, come attestano le parole che rivolge al marito, che è nella libertà, non nella dipendenza, che l'individuo trova le adeguate risorse per superare i determinismi e portare a termine con successo il proprio viaggio a Ithaca:

When someone is seeking, it happens quite easily that he only sees what he is seeking; that he is unable to find anything, unable to absorb anything because he is only thinking of the thing he is seeking, because he has a goal, he is obsessed with his goal. Seeking means to have a goal, but finding means: to be free, to be receptive, to have no goal. (*Journey to Ithaca* p. 88)

Il traguardo si converte per la protagonista in intenso momento epifanico: grazie al *displacement* prodotto dall'alterità, Sophie compie il percorso di scoperta dell'Altro che è in noi, facendosi portavoce di una nuova moralità. Non quindi una spiritualità ritrovata, ma una rivelazione tutta terrena,<sup>616</sup>

---

<sup>615</sup> Suman Jana, «*Journey to Ithaca: A Quest Novel*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., p. 372.

<sup>616</sup> Noi non condividiamo la posizione di alcuni critici che sostengono la tesi dell'avvicinamento di Sophie alla fede, definendola “a sceptic, a perfectly rational intellectual [whom] the very route of chilly

acquisita nella contaminazione e nei processi di accomodamento con il proprio Altro, che l'ossessiva ricerca al di là dei mondi e dei confini implica, perché Desai è consapevole che “[her main characters’] journeys through the commonalities of human tribulation begin and proceed through differences that are as intrinsic to their co-presence in a fictional community as the trials they share”.<sup>617</sup>

Il lungo viaggio fisico e metaforico di Sophie, iniziato tempo addietro con “that first pilgrimage she went on in India that ended in the death of a child”,<sup>618</sup> è dunque la trasposizione narrativa dell'incessante mediazione tra il sé e l'Altro; un'acuta rappresentazione del potere decentrante del viaggio da cui dipende quella visione plurima che rivela l'umanità dell'alterità, celebrata da Desai nell'ascesa finale della sua protagonista verso Matteo sull'Himalaya, perché “now [Sophie] knows why the mother went on that pilgrimage, why anyone goes on a pilgrimage, and why she must go too”.<sup>619</sup>

Anche in *Fasting, Feasting* “the changes in location align with the globalizing orientations of Baumgartner's *Bombay* and *Journey to Ithaca*”.<sup>620</sup> L'universo familiare indiano fa qui ritorno per documentare crudeli processi di alterizzazione che acquisiscono significato transculturale e transnazionale, in relazione alla rappresentazione delle perverse dinamiche di marginalizzazione di una “equally dysfunctional American family”<sup>621</sup> del lontano Massachusetts. Angelia Poon nota, infatti,

---

bleak bitterness, of renunciation and unfaith ironically brings her, in a roundabout way, closer to faith and devotion”. Cfr. Kundu, «‘Journey to the East’ Once Again: Anita Desai's *Journey to Ithaca*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., p. 278 e Tandon, *Anita Desai and her Fictional World* cit., p. 196.

<sup>617</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 83.

<sup>618</sup> Desai, *Journey to Ithaca* cit., p. 305.

<sup>619</sup> *Ibid.*

<sup>620</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 84.

<sup>621</sup> *Ibid.*

che il romanzo “sets forth into circulation and competition with other imaginative worlds in a larger public discourse its own set of images and ideas about the extent of connectedness possible and impossible in a transnational world”.<sup>622</sup> Noi sosteniamo che il collegamento tra *home* e *the world*, insistentemente reiterato nell’opera di Desai dell’ultimo periodo, oltre a estendere il senso di “unhomeliness of the home”<sup>623</sup> al di là della specificità culturale, intende allo stesso tempo promuovere “a genuine belief in human connectedness and human complexity across differences of race and culture”.<sup>624</sup>

Conducendoci negli spazi angosciosi della subalternità in India e negli Stati Uniti, *Fasting, Feasting* costruisce un contro-discorso preciso e puntuale attraverso la consapevolezza che i protagonisti sviluppano della loro stessa marginalizzazione, “providing the odd ironic moment of insight into the inequality of things”.<sup>625</sup> Raramente le tristi vicende rappresentate contribuiscono a creare *agency* nei personaggi, ma questi sembrano tuttavia esprimere la convinzione della scrittrice indoinglese di potere accrescere, almeno nel lettore, quel senso di responsabilità ritenuto fondamentale e necessario, per rompere i determinismi di Storia e cultura. Ho osserva appunto che:

Uma may not be able to grow away from MamaPapa, but glimpses of what is possible outside lie within her to compose the narrative’s fragile counter-discourse to the prison-house of family. (*Anita Desai* p. 89)

La nascita dell’agognato figlio maschio, Arun, innesca in MamaPapa esasperanti processi di alterizzazione ed esclusione inaudita ai danni della

---

<sup>622</sup> Angelia Poon, «In a Transnational World: Exploring Gendered Subjectivity, Mobility, and Consumption in Anita Desai’s *Fasting, Feasting*», in *Ariel* 37.2-3, April-July 2006, p. 46.

<sup>623</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 90.

<sup>624</sup> Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel* cit., p. 90.

<sup>625</sup> Poon, «In a Transnational World: Exploring Gendered Subjectivity, Mobility, and Consumption in Anita Desai’s *Fasting, Feasting*» cit., p. 41.

figlia maggiore, ridotta allo stato di domestica al servizio della famiglia. Uma è, contro la sua stessa volontà, ritirata dalla St Mary's School diretta da Mother Agnes e obbligata ad accettare il delicato compito di accudire e provvedere al benessere del futuro erede di MamaPapa. Non si perde, inoltre, occasione per rimarcare che la ragazza non è intelligente, meritevole, o bella come la sorella Aruna, e che non potrà facilmente affermarsi al di fuori del ristretto universo domestico, dato che le opportunità di matrimonio non si presentano neppure numerose. Anche quando l'ormai adulto Arun non avrà più bisogno delle cure di Uma, la dittatura di MamaPapa continuerà a confinare e a reprimere la protagonista in modo irragionevole, opponendosi categoricamente a concrete prospettive di autonomia e indipendenza, come quando Dr Dutt le viene a proporre un posto da infermiera nel vicino ospedale. Jyoti Nandan osserva che:

Daughters in this society are denied autonomy. Uma and her sister Aruna are not given any privacy. [...] Daughters are also seen as possessions – to be used in a manner which suits the parents. [...] Every movement of Uma is controlled and all her decisions are made for her by her parents. («A Challenge to “Thirld World” Women's Status as Other in Anita Desai's *Fasting, Feasting*» p. 171)

Uma può tuttavia contare su di un'incredibile qualità, grazie alla quale le è consentito preservare l'integrità morale anche nella marginalità e nelle discriminazioni: un'umanità che i genitori<sup>626</sup> non riescono né a capire, né tantomeno ad apprezzare e che, a parere di Ho, ridefinisce significativamente la sua *agency*:

Her agency is redefined: she may not be able to change her life and her circumstances, but she is unembittered, and her continued capacity for love, signals a self that remains true to – is at home in – its essential humanity. (*Anita Desai* p. 98)

---

<sup>626</sup> Con il termine MamaPapa, Desai vuole sicuramente rimarcare l'identità unica e inscindibile dei genitori, ma soprattutto evidenziare la connivenza di una donna, Mama, che come bene spiega Nandan, invece di opporsi al sistema patriarcale che l'assoggetta, "has internalised patriarchal values". Jyoti Nandan, «A Challenge to “Thirld World” Women's Status as Other in Anita Desai's *Fasting, Feasting*», in Alessandro Monti, R.K. Dhawan (eds.), *Discussing Indian Women Writers: Some Feminist Issues*, New Delhi, Prestige Books, 2002, p. 171.



È precisamente questa umanità negata a costituire Uma dal punto di vista identitario, riflettendo nell'accettazione della rinuncia e della rassegnazione la dimensione permanente della sua individualità. Per sottolineare la sensibilità ferita del suo personaggio, Desai ricorre a un lirismo semplice e non affettato, espresso al meglio quando Uma accompagna Mira Masi<sup>627</sup> in pellegrinaggio, o quando partecipa al *Christmas bazaar* di Mrs O'Henry, un evento rituale per alcuni, indimenticabile ed eccezionale per la compassionevole protagonista:

If Uma was asked to paint a picture of heaven, then heaven would have paper lanterns hanging from the trees along the drive and around the school courtyard, pots of white and yellow chrysanthemums like great boiled eggs in freshly painted flowerpots on the veranda stairs. It would have Tiny Lopez's band playing 'Rudolph the Red-nosed Reindeer' and 'Away in a Manger' in a marquee on the netball field. (*Fasting, Feasting* p. 128)

La dignità con cui Uma affronta le frustrazioni e i torti inflitti è, a nostro avviso, l'atto di accusa all'indifferenza e all'insensibilità dei genitori, rappresentati come cristallizzati in un sistema di connivenza, già apertamente smascherato da Desai in *Fire on the Mountain* – “so much unsaid, left to be imagined”.<sup>628</sup> Per Nandan, “her reactions are political acts, a challenge to patriarchy”,<sup>629</sup> una denuncia ai soprusi di MamaPapa in parte riconducibili all'ambivalenza identitaria della classe Babu. La crudeltà con la quale Uma viene trattata è, infatti, ironicamente deplorata e ridicolizzata nella figura del padre, che si crede progressista e superiore alla sua cultura indù d'origine solo per avere adottato il regime alimentare degli ex-dominatori:

---

<sup>627</sup> Per la figura della zia nella società indiana, cfr. Alessandro Monti, «Mad 'Aunties' and 'Madi' Women: Patterns of Resistance and Intimations of Marginality in the Representation of Hindu Widows», in Alessandro Monti, R.K. Dhawan (eds.), *Discussing Indian Women Writers*, New Delhi, Prestige Books, 2002, pp. 21-38.

<sup>628</sup> Desai, *Fasting, Feasting*, London, Vintage, 1999, p. 6.

<sup>629</sup> Nandan, «A Challenge to “Third World” Women's Status as Other in Anita Desai's *Fasting, Feasting*» cit., p. 172.

A meat diet had been one of the revolutionary changes brought about in his life, and his brother's, by their education. Raised amongst traditional vegetarians, their eyes had been opened to the benefits of meat along with that of cricket and the English language: the three were linked inextricably in their minds. (*Fasting, Feasting* p. 32)

Attraverso l'esperienza di assoluta solitudine e di controllata disperazione di Uma, Desai non soltanto "explores the possibilities of humanity under the most adverse circumstances",<sup>630</sup> ma stabilisce una significativa corrispondenza di mondi, sovrapponendo alle dinamiche relazionali di MamaPapa gli sguardi agonizzanti d'oltreoceano, che il viaggio intrapreso da Arun ci consente di penetrare. La famiglia Patton, con cui Arun trascorre l'estate, è rappresentata, a sua volta, come luogo di altrettante solitudini e altrettante alterizzazioni, al punto che il ragazzo si ritrova a concludere: "No, he had not escaped. He had travelled and he had stumbled into what was like a plastic representation of what he had known at home".<sup>631</sup>

La realtà americana sembra, per motivi opposti, condividere le stesse distorsioni al di là delle rispettive differenze culturali: alle interferenze ossessive di MamaPapa, un "feasting" di attenzioni, per cui, a distanza, Arun avverte ancora le dita che lo trattengono, "pushing him down into a chair at his desk, shoving a textbook under his nose, catching that nose and making him swallow cod liver oil, spooning food into him",<sup>632</sup> fa da eco, per contro, un universo governato da estraneità reciproca, fissato nell'incommensurabile vuoto comunicativo di chi lo compone: il "fasting" del titolo. Sebbene le ossessioni alimentari scandiscano la vita dei personaggi, incessantemente indaffarati nell'acquisto di cibi o nella preparazione di pranzi e spuntini, i momenti conviviali descritti conducono,

---

<sup>630</sup> Ho, *Anita Desai* cit., p. 93.

<sup>631</sup> Desai, *Fasting, Feasting* cit., p. 185.

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 175.

paradossalmente, sempre e comunque alla “reciprocal isolation and stubborn hostility against one another in the family: each character [...] stand[ing] as a marooned exile on his or her own metaphorical island”.<sup>633</sup>

Mentre il corpo di Uma risponde al cieco e sordo universo domestico con preoccupanti crisi epilettiche, la resistenza di Melanie si manifesta invece attraverso gravi disturbi alimentari, che inducono Arun a chiedersi “if he should grasp the moment and tell Mrs Patton that Melanie is sick all the time, that Melanie spends her days vomiting in the bathroom. [...] Does Mrs Patton not see?”.<sup>634</sup> È significativo che Arun veda nella sofferenza di Melanie l’immagine chiaramente riflessa della stessa condizione di sofferenza della sorella Uma: una disumanizzazione dell’individuo causata dalla mancanza di desiderio di aprirsi all’Altro:

Then Arun does see a resemblance to something he knows: a resemblance to the contorted face of an enraged sister who, failing to express her outrage against neglect, against misunderstanding, against inattention to her unique and singular being and its hungers, merely spits and froths in ineffectual protest. How strange to encounter it here, Arun thinks, where so much is given, where there is both licence and plenty. (*Fasting, Feasting* p. 214)

La presa di coscienza di Arun è forse il momento più significativo del romanzo. Si tratta di un intenso momento di identificazione e comunione che prelude al raggiungimento dell’universalità, al riconoscimento che l’Altro diverso da noi condivide la nostra stessa (dis)umanità. Da questa prospettiva, increspando l’apparente solidità dei mondi rappresentati, le storie personali raccontate al di là degli oceani in *Journey to Ithaca* e *Fasting, Feasting* elucidano sia a livello stilistico sia a livello contenutistico che “gli esseri umani [...] sono egualmente destinati alla felicità come alla miseria, [perché] le differenze di razza o di paese

---

<sup>633</sup> Alessandro Monti, «Failed Householders: Renouncement and Distributive Strategies in *Fasting, Feasting*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., pp. 317.

<sup>634</sup> Desai, *Fasting, Feasting* cit., p. 206.

svaniscono davanti ai tratti comuni, che derivano dalla nostra appartenenza alla stessa specie”.<sup>635</sup>

Se, come più volte ricordato, la compenetrazione tra storia individuale e Storia più in generale rimanda, nella narrativa di Desai, all'importanza fondante della diversità, allora attraverso Uma, Arun e Melanie, il lettore è in grado di sviluppare una chiara consapevolezza del suo ruolo quale agente socio-culturale di cambiamento,<sup>636</sup> in quanto:

Desai perceives the dynamics of history and the changes in the larger social world working through the atomized lives of individual subjects in their families although she seldom refers to the events of this external world directly in her own novels. As history is acted out in everyday life, individuals are social actors participating in history, and in this interaction, the individual's capacity to alter the course of history is grounded upon the transformation he or she effects in his or her own life. (*Anita Desai* pp. 100-101)

In un gioco di specchi abilmente orchestrato, Desai ci propone quindi un mondo di rifrazioni nell'Altro e attraverso l'Altro, al fine di sviluppare quel senso di responsabilità che ci può proiettare verso la differenza. Le differenti specificità culturali sono ridotte a un'universale storia di infelicità e disperazione per dimostrare che solo nella contaminazione la Storia può essere ridefinita. Nel divenire storico postcoloniale e transculturale, questa sembra essere l'epifania che la fine del viaggio ci riserva, l'illuminazione terrena che può dare significato e completezza alla nostra esistenza: l'approdo non può che essere il pieno riconoscimento di valori morali condivisi, che, se non può redimerci da un passato di violenze e ingiustizie, può però farci intravedere un futuro di speranza nella diversità quale unica via di possibile salvezza.

---

<sup>635</sup> Cfr. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit.

<sup>636</sup> Per questo motivo, i personaggi di Desai non si arroccano dietro la pericolosa staticità del mito, perché “for Desai, the only way to cope with life is through involvement with and caring for others (the goals of realism), not by withdrawal and isolation, which are the ideals of the heroes of Indian myth. Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel* cit., p. 73.

#### 4.5 Oltre l'ultima frontiera: l'umanesimo critico di Anita Desai in *The ZigZag Way*

A graveyard of history – that was what she found herself surveying when she first saw the Hacienda de la Soledad, a ruin of blackened stones, fallen beams and cavernous halls where her footsteps sounded like hammers tapping on the great stone tiles.

Anita Desai, *The ZigZag Way*

L'ultimo romanzo pubblicato da Desai nel 2004, *The ZigZag Way*, penetra nei misteri della morte per riesumare le voci obliterate che giacciono sepolte nella *contact zone* messicana della Sierra Madre Oriental. Le differenti storie di alterizzazione riportate alla luce durante la festa del *Día de los Muertos* sono offerte al lettore quale visione sostitutiva del “graveyard of history”<sup>637</sup> generato dalla Storia, che l'autrice stempera nella celebrazione di un sentimento di appartenenza universale al genere umano al di là delle differenze. L'epifania che si rivela nei cunicoli oscuri della marginalizzazione storica, esemplificata dalle miniere d'argento mesoamericano, evidenzia quanto i costrutti ufficiali dell'alterità siano sfidati e decostruiti dalla liminalità nella quotidianità, mostrando che alterità e identità sono, in realtà, entità interdipendenti e necessarie per una maggiore comprensione di sé. Proclamazione dell'annullamento dei confini ideologici tra i molteplici spazi reali e simbolici attraversati, il sincretismo letterario di Desai è quindi da considerarsi come uno sguardo che invita non tanto a un'opposizione tra culture, quanto piuttosto a una sofferta fusione di opposti, che secoli di colonialismo hanno inevitabilmente creato e contrapposto, ma che le risorse individuali tendono incessantemente ad alterare contro la Storia stessa. Tutto ciò è particolarmente evidente in questo originale romanzo, dove il relativo viene intrecciato all'universale in maniera più che singolare al fine di rivelare la sola voce dell'umanità.

---

<sup>637</sup> Anita Desai, *The ZigZag Way*, London, Vintage, 2005, p. 67.

Costruzione testuale a scatole cinesi, *The ZigZag Way* si presenta come una monumentale *mise-en-abîme* dell'esperienza del *displacement* e dello spaesamento. Il romanzo ripercorre, infatti, storie di migranti passati raccontando storie di dislocazione più recente, con la precisa intenzione di rievocare simmetrie diacroniche e sincroniche per mezzo di un'elaborata e convulsa sovrapposizione di piani temporali, resa possibile dall'espedito tematico-narrativo del rito del *peyote hunt*. Gli indiani Huichol, migranti esemplari dei territori messicani, percorrono ogni anno distanze di oltre duecento chilometri per raggiungere il Wirikúta, la terra dei loro antenati deificati, dove, dopo accurati rituali di purificazione, assumono l'identità delle divinità evocate, ritornando simbolicamente al tempo dell'unità primordiale fra tutte le creature.<sup>638</sup>

Grazie alla dimensione storico-mistica dell'esperienza della comunità Huichol, il tema del *migrant* viene dapprima posto sul piano simbolico, e successivamente calato nel contesto universale del *topos* della morte con la celebrazione del *Día de los Muertos*. Legata al culto del *peyote*, attraverso i poteri allucinogeni del quale si invoca l'unione tra il mondo materiale e quello spirituale, questa pratica culturale in cui vita e morte si confrontano consente a Desai di varcare l'ultima frontiera umana possibile, vale a dire la frontiera del soprannaturale, per raffigurare con maggiore efficacia letteraria la tensione tra colonialismo e postcolonialismo, da un lato, e le spinte individuali di ricerca di un possibile, ancorché transitorio, equilibrio identitario, dall'altro. Il magico *peyote* realizza, insomma, sul piano letterario l'unione simbolica dei destini dei migranti della Storia, le cui

---

<sup>638</sup> L'antropologa americana Barbara G. Myerhoff così spiega il viaggio che gli indiani Huichol intraprendono annualmente: "I have interpreted the journey to Wirikuta as a prototypical ritual, a return to Paradise, a journey back to human origins, a retrieval of man's beginnings, before Creation, when all was oneness. The desire to recover this original condition is found in many cultures, sometimes stated in mythical, sometimes in religious, and sometimes in psychological terms. The peyote hunt provides one version of the fulfillment of a panhuman quest — the desire for total unity among all creatures and people — and accordingly we find in it significance beyond the specificity of Huichol religion and world view". Barbara G. Myerhoff, *Peyote Hunt: the Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, pp. 15-16.

differenti esperienze assumono valenza universale, partendo da specificità culturali individuali. Allo stesso tempo, le celebrazioni ad esso collegato risultano funzionali, da una prospettiva più propriamente narrativa, a svelare quei processi di alterizzazione che si sono consumati all'ombra inesorabile dei macroeventi storici che li hanno generati e che hanno, per contro, obliterato storie ora riportate esclusivamente da chi ritorna per ricordarci di non dimenticare. I diversi livelli così disposti convergono, nel loro insieme, verso un'armonica orchestrazione tematico-narrativa dell'opera che, in questo modo, si eleva al di sopra delle sue rappresentazioni locali e localizzate.

Fin dalle prime pagine, Desai ci invita a una lettura che affonda le sue radici in una delle tematiche fondanti la postcolonialità, cioè il *migrant*, “perhaps, the central or defining figure of the twentieth century”,<sup>639</sup> “the man without frontiers, [...] the archetypal figure of our age”.<sup>640</sup> Questo perché, specifica Rushdie, “migrants — borne-across humans — are metaphorical beings in their very essence”,<sup>641</sup> che grazie alla loro caratteristica di attraversare frontiere sviluppano una “stereoscopic vision”.<sup>642</sup> Figlia di uno studente indiano bengalese a Berlino e di una donna tedesca, che non farà mai più ritorno in Germania dopo avere seguito il marito in India, Desai dichiara in un'intervista rilasciata a Caputo e Lepri di avere sviluppato, in virtù della sua *hybridity*, la percezione poliedrica dell'universo tipica dell'*insider/outsider*:

---

<sup>639</sup> Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., p. 277.

<sup>640</sup> Id., *Step Across This Line*, London, Vintage, 2003, p. 415.

<sup>641</sup> Id., *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., p. 278.

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 19. La capacità di vedere il mondo da punti di vista complessi e articolati è anche prerogativa degli *exiles*, la cui percezione plurima del mondo non è, a parere di Said, dissimile da quella dei *migrants*: “Most people are principally aware of one culture, one setting, one home; exiles are aware of at least two, and this plurality of vision gives rise to an awareness of simultaneous dimensions, an awareness that – to borrow a phrase from music – is *contrapuntal*”. Edward Said, *Reflections on Exile and Other Literary Essays*, London, Granta Books, 2001, p. 186.

I miei genitori sono stati capaci di creare e alimentare un focolare talmente armonioso che si sono preoccupati perfino di fondere le loro culture, così profondamente diverse, per trasmetterle ai figli con altrettanta armonia. Solo quando ci penso e mi concentro sul problema, mi rendo conto che le mie emozioni affondano nell'humus indiano, ma che dipende dallo sguardo europeo di mia madre se io tendo sempre a stare un po' al di fuori delle cose e guardo la mia nazione da una sorta di punto di osservazione esterno. Straniato. (*Conversazioni di fine secolo* p. 139)

Interessata a quelle voci rese subalterne dal colonialismo occidentale, che nel panorama postcoloniale sono principalmente (ma non esclusivamente) volte a confutare “the ideology of containment with one of liberation”,<sup>643</sup> e intendendo porsi, come già anticipato, oltre il bipolarismo creato dall'imperialismo, la scrittrice recupera esteticamente marginalità prodotte all'interno stesso del centro imperialista, istituendo le figure migranti in *The ZigZag Way* attraverso uno sguardo ulteriormente problematizzato.

Alle esperienze di emarginazione degli indiani Huichol, i quali, presi a simbolo degli *indios* precolombiani, incarnano tutta la drammaticità della doppia colonizzazione subita, prima ad opera degli spagnoli, e, in seguito, dalle *élites* creole messicane, vengono anche accostate storie di dislocazione prodotte dall'Inghilterra di inizio Novecento, quando il *British Empire* si trovava all'apice della sua espansione territoriale e si imponeva al mondo quale potenza politico-economica incontrastata. Le crescenti difficoltà economiche contingenti spingono, per esempio, personaggi come Davey Rowse a cercare un futuro migliore nelle miniere d'argento del lontano Messico, che il minatore britannico sarà nuovamente costretto ad abbandonare, qualche tempo dopo, per evitare le ripercussioni della Rivoluzione del 1910. Lungi dall'essere semplice integrazione narrativa, questo *reversed gaze* proveniente dal centro fonda e incorpora gli interessi tematico-discorsivi del romanzo, assurgendo a dignità di vero e proprio

---

<sup>643</sup> Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel* cit., p. 21.



documento storico-culturale, una visione “altra” e penetrante, che l’autrice ci restituisce soprattutto a partire dalla pubblicazione di *Baumgartner’s Bombay*.<sup>644</sup>

Questo senso di comunione con il genere umano che prescinde dalle appartenenze storico-culturali, etniche e nazionali è il sentimento che, anche e soprattutto, informa *The ZigZag Way*, il cui nucleo narrativo prende le mosse dal recupero del passato attraverso lo sguardo di Eric, un ragazzo americano che istituisce il primo centro discorsivo della storia: un presente incolore dominato da rapporti famigliari superficiali e sfuggenti, nonché da immobilità professionale. Eric è, infatti, alla ricerca di un’idea originale in grado di motivare il progetto universitario sull’immigrazione in America, al quale si sta occupando senza successo. Quando la sua ragazza lo informa che si recherà in Messico per motivi professionali, Eric coglie l’occasione per concedersi un’evasione, “to let a wider, more expansive view take over and transform his world”<sup>645</sup>. Lui stesso figlio di immigrati – suo padre è un inglese trasferitosi negli Stati Uniti per sfuggire alla desolazione di una vita caratterizzata da privazioni affettive; sua madre, una discendente di una famiglia irlandese stabilitasi da tempo immemorabile in Maine – Eric viene a sapere al momento del congedo dai genitori che suo padre Paul è nato in Messico, dove, a sua volta, il proprio padre era immigrato agli inizi del Novecento per sottrarsi alla povertà indotta dalla chiusura delle miniere in Cornovaglia. A partire da questo

---

<sup>644</sup> Rappresentativa delle ambivalenze di una potenza imperiale che estende il suo dominio su di un quinto delle terre emerse, la marginalizzazione di Davey Rowse, come quella di Hugo Baumgartner, si fa a dir poco rivoluzionaria: lo *status* di superiorità razziale dell’uomo bianco occidentale viene qui decostruita per confluire nel destino di milioni di altri diseredati, demistificando la percezione diffusa di un colonizzatore detentore di potere e benessere generalizzati. I primi immigrati arrivati con la *Empire Windrush* sono costretti, non senza un certo disagio, a rivedere questo assunto, in quanto: “In Britain, they had seen some shocking sights: apart from the clamorous intensity of the war itself [...], they had witnessed white men and women labouring in the fields; white men and women cursing and swearing; white children begging in the streets”. Robert Winder, *Bloody Foreigners. The Story of Immigration to Britain*, London, Abacus, 2004, p. 334.

<sup>645</sup> Desai, *The Zigzag Way* cit., p. 23.

momento, l'evasione messicana si trasformerà in una *quest* storico-personale che condurrà Eric, attraverso le storie alterizzate e alterizzanti degli altri personaggi, al momento epifanico finale, quando “following the trail of his own history, tunnelling his way back into his ancestry, and the history of his ancestors, he felt for the first time the urgency – and the terror – of knowing”.<sup>646</sup> Tra le montagne che custodiscono i tesori e i segreti dei giacimenti minerari della Mesoamerica, il *ghost* della Storia gli appare per rivelargli che “everyone comes from somewhere else”,<sup>647</sup> che tutti, insomma, siamo *migrants*<sup>648</sup> e apparteniamo a culture ibride e contaminate: la *migrancy* è, in definitiva, una condizione universale che accomuna gli esseri umani, e proprio per questo, può riservare inaspettate sorprese.

Il *setting* della Sierra Madre Oriental, dominato dal personaggio di Don Roderigo e dalla sua famiglia di imprenditori minerari, fornisce il quadro storico-culturale in cui hanno luogo le storie di *dislocation* e *displacement* raccontate nel romanzo. Simbolo della logica culturale creola euroamericana, Don Roderigo è il discendente diretto di quei *criollos* che, durante la prima metà dell'Ottocento, avevano transculturato modelli egemonici e capitalistici europei utili a rivendicare le loro aspirazioni indipendentiste: da un lato, l'idea di nazione indipendente era stata plasmata, attingendo alle ideologie egualitarie che alimentavano il dibattito filosofico nell'Europa del tempo; dall'altro, facendo leva sulle ideologie conservatrici neocoloniali di marginalizzazione per sfruttare la componente

---

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>648</sup> Nella raccolta di saggi *Imaginary Homelands*, Rushdie insiste nella sezione dedicata a Günter Grass sull'importanza di non trascurare l'aspetto metaforico della migrazione, perchè: “Migration across national frontiers is by no means the only form of the phenomenon [...]. Migration also offers us one of the richest metaphors of our age [...]. And migration, seen as a metaphor, is everywhere around us. We all cross frontiers; in that sense, we are all migrant peoples”. Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., pp. 278-279.

indigena locale, che pure aveva contribuito attivamente alla lotta per l'indipendenza dagli spagnoli. Pratt attesta, infatti, che:

One can more accurately think of creole representations as *transculturating* European materials, [...] ideologically designed to legitimate creole hegemony over and against not only old Spanish domination but also French and English imperialism and, perhaps most important of all by the 1820s, the democratic claims of the subordinated mestizo, African, and indigenous peoples. (*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* p. 188)

Gli *indios* si ritrovano quindi a subire una doppia colonizzazione, interna ed esterna, ulteriormente riconfermata dopo che il Presidente Diaz apre agli investimenti occidentali, “hand[ing] out ninety-nine-year concessions of copper, oil and land to the Americans, Morgan, Guggenheim, Rockefeller and Hearst”.<sup>649</sup> La famiglia di Roderigo è in ottimi rapporti con le *élites* di governo messicane, sostenendo le loro politiche di collaborazione economica con i capitali inglesi e americani, necessari per lo sfruttamento delle miniere che assicurano a Davey Rowse un'occupazione, allorché le miniere in Cornovaglia lo lasciano senza lavoro.<sup>650</sup>

Il *trait d'union* tra Eric e suo nonno Davey è fornito dall'altro importante *migrant* del centro, la leggendaria Doña Vera, divenuta in anni di permanenza in Messico paladino degli indiani Huichol e del loro patrimonio culturale. Durante una conferenza tenutasi a Città del Messico, Eric assiste per caso all'esibizione quasi teatrale di questo “carved idol placed upon her seat of power”,<sup>651</sup> quando, per una sorta di proustiane intermittenze del cuore, i nomi delle regioni minerarie messicane pronunciate dall'eccentrica signora riportano alla memoria di Eric l'ormai

---

<sup>649</sup> Desai, *The ZigZag Way* cit., p. 133.

<sup>650</sup> È stato notato che: “Almost 23 million people left Britain between 1815 and 1914”. Philippa Levine, *The British Empire: Sunrise to Sunset*, Harlow, Pearson Education Limited, 2007, p. 69.

<sup>651</sup> Desai, *The ZigZag Way* cit., p. 48.

defunto nonno Davey, il suo trenino giocattolo e le storie con cui il vecchio minatore intratteneva il bambino.

Figura alquanto inquietante avvolta da un sinistro mistero, Doña Vera rivela altre facce della migrazione.<sup>652</sup> Voci sul suo conto sembrano, infatti, metterla in relazione con un passato di collaborazionismo nazista: “Some have said she was a Nazi, a collaborator who got out before it was too late. Some say the opposite – that she was in the Resistance, about to be betrayed”.<sup>653</sup> Poco prima dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale, da abile opportunista quale è presentata, Vera intuisce che per lei si sta profilando la fine e fugge dall’Europa, sposando l’influente imprenditore messicano Don Roderigo.

Personaggio dall’impervia natura, rappresentato in tutta la sua durezza e impassibilità, che bene si accordano con il paesaggio circostante della Sierra Madre Oriental, Doña Vera elegge a suo domicilio una proprietà della ricca famiglia creola del marito, abbandonata dopo che la Rivoluzione del 1910 causa il tracollo dell’attività di estrazione mineraria. La *Hacienda de la Soledad* si erge a ridosso delle aride montagne che contengono l’argento per il quale, non soltanto le culture locali erano state distrutte e conquistate, i minatori della Cornovaglia sfidato l’oceano all’idea di una nuova vita, ma dove anche Eric si reca per ripercorrere i passi dei suoi progenitori:

The only other sight along the journey was an occasional giant maguey reaching its thorn-tipped leaves into the evenly metallic sky above. [...]; in every direction the dark stony land stretched out, the stands of maguey rising as stiff and grey as the stones

---

<sup>652</sup> A differenza degli altri *migrants* del romanzo, Vera sembra più propriamente rientrare nella categoria degli *exiles*, così come ce li descrive Said: “Exiles feel, therefore, an urgent need to reconstitute their broken lives, usually by choosing to see themselves as part of a triumphant ideology or a restored people”; “Exiles look at non-exiles with resentment”; “Much of the exile’s life is taken up with compensating for disorienting loss by creating a new world to rule [whose] unreality resembles fiction”; “Exiles are always eccentrics who *feel* their difference (even as they frequently exploit it) as a kind of orphanhood”. Said, *Reflections on Exile and Other Literary Essays* cit., pp. 177-182.

<sup>653</sup> Desai, *The ZigZag Way* cit., p. 101.

themselves, and over it the sky and the light, both so immense that it did not seem there would ever be an end to them. This was no longer the Mexico of colour and romance, Eric noted, and yet its emptiness and petrification were undeniably Mexican too. (*The ZigZag Way* p. 41)

Nella speranza di arginare la contaminazione proveniente dal mondo circostante, il rifugio nella desolata *Hacienda de la Soledad* avrebbe dovuto offrire agli indiani Huichol un'opportunità di fissazione atemporale della loro cultura e, simultaneamente, fornire a Doña Vera riparo dal suo passato. Sorta di espiazione storica,<sup>654</sup> questo sforzo di preservazione compensatoria di una cultura "altra" avrebbe, infatti, potuto contribuire a redimere l'eccentrica collaborazionista dai crimini dei quali si fosse fatta eventualmente complice in Europa, ovvero aiutato la probabile sostenitrice della Resistenza a elaborare i traumi indelebili dei campi di sterminio.<sup>655</sup> Vero è che, per la bionda austriaca, la migrazione cela il chiaro intento "of walking away, leaving behind one chapter, starting another",<sup>656</sup> un'ansia disperata di espiazione storica e volontà di obliterazione identitaria estrema, che riassume tutta la drammaticità del suo sradicamento nel disperato atto di rinnegamento della propria lingua madre. Interrogandosi in che modo potere esprimere le conoscenze accumulate sulla cultura Huichol nei lunghi anni di permanenza in Messico, Vera rifiuta

---

<sup>654</sup> A questo proposito, viene alla mente il bel racconto di Peter Carey, «*The Rose*»: un ex-comandante di Auschwitz fuggito in uno sperduto paesino non ben identificato, dove però si parla spagnolo, si dedica alla coltivazione di rose nell'anonimato più totale, finché non è arrestato dai Servizi Segreti Israeliani.

<sup>655</sup> Il tema della Shoah ritorna a più riprese nel romanzo, non soltanto per l'importanza storico-culturale che tali orrori rappresentano per Desai, ma anche per suffragare l'idea dell'ambiguità dei confini culturali. Desai lascia sempre nel dubbio l'identità di Vera, della quale, a dispetto del nome, il lettore ha difficoltà a decifrare con certezza le generalità ideologiche e gli strani comportamenti. Nell'episodio che riguarda il viaggio in nave verso il Nuovo Mondo, per esempio, Roderigo cerca invano di convincere la moglie a socializzare con i compagni di viaggio, che Vera rifiuta categoricamente di incontrare quando scopre che sono di origine ebraica: "“You would enjoy the company of a charming Herr Levi I have met. Or of Herr Wolfowitz and his wife...” She practically fainted then, begging him not to speak to them of his poor, sick bride". Desai, *The ZigZag Way* cit., p. 65.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 102.

categoricamente l'uso del tedesco quale modalità di trasmissione storico-culturale.<sup>657</sup>

Besides, which language could she have written in? Neither English nor Spanish, both spoken languages to her, not literary ones. The only one she could write with any ease was one she would never use: she had crushed it out of herself. No tracks, no tracks. (*The ZigZag Way* p. 93)

Ancora identitaria contro il degrado prodotto ai danni della cultura Huichol e ancora di salvezza della “tradotta”<sup>658</sup> Doña Vera, il tempio di studi Huichol emerge dal testo in una sacralità presto distrutta dalle aspirazioni consumistiche degli *indios* stessi, i quali, travolti da invasioni di turisti e ricercatori, tentano di smerciare ai visitatori i manufatti di loro produzione, entrando così, a pieno titolo, nel circuito dell'economia globale. Le loro aspirazioni non sembrano affatto limitarsi alla Sierra Madre Oriental, ma mirano a espandersi oltre i suoi orizzonti, quando, auspicandosi che un giorno “Doña Vera would take another carload to be sold in the city or, even better, take them with her to the city one day”,<sup>659</sup> gli indiani Huichol non fanno che esprimere il desiderio di portarsi, a loro volta, oltre i loro confini cultural-territoriali. Il successo del progetto etnografico di Doña Vera contiene, dopo tutto, già in sé i germi del suo stesso fallimento: inficiato com'è dalla *transculturation* che orde contaminanti di studenti e studiosi apportano al centro da lei stessa fondato, esso ha come immediato contraccolpo la conversione degli indiani Huichol in *fashionable commodity*. Circondata dalle “pathetic creatures”<sup>660</sup> che affollano il suo

---

<sup>657</sup> Rushdie dedica al rapporto tra Nazismo e lingua tedesca le seguenti riflessioni: “And we know — and Grass has written often and eloquently — of the effect of the Nazi period on the German language, of the need for the language to be rebuilt, pebble by pebble, from the wreckage; because a language in which evil finds so expressive a voice is a dangerous tongue”. Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* cit., p. 279.

<sup>658</sup> Per una più ampia trattazione del concetto di traduzione, cfr. *ibid.*, 17.

<sup>659</sup> Desai, *The ZigZag Way* cit., p. 88.

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 75.

santuario, alla *Reina de la Sierra* non resta che concludere amaramente che:

Perhaps if she had known then what it would all lead to, she would never have begun. If she had known, she would not have shared her Huichol with anyone, but joined them in the mountains, alone. (*The ZigZag Way* p. 75)

La triste realizzazione di Doña Vera non è che l'ennesima conferma del fallimento personale di impossibile fuga da passato e presente, di cui ora alla fine dei suoi giorni, la donna riconosce la fallacità, ammettendo a se stessa che “the truth was this was no magical mountain-top refuge: she had tricked herself into it and was a prisoner here, there was no escape”.<sup>661</sup> Le ombre minacciose del periodo nazista, inestricabilmente mescolate alla figura di un ragazzo Huichol che Doña Vera ha amato in gioventù, ritornano a tormentare le sue notti, confinandola con i loro incubi in una “life of penance”.<sup>662</sup>

The armoire creaked open, waking her, and in the dark, Ramón the god appeared, no longer flesh and blood but paint and mask and feathers, a wooden idol whose eyelids moved. [...] It was not Ramón but a *zopilote* pretending to be Ramón, and it was leading an army of *zopilotes* that was emerging from the armoire, two by two, in perfect formation. They were not flying but walking, marching, kicking out their big clave feet and stiff booted legs that might have looked wooden if they had not also looked military. (*The ZigZag Way* p. 83)

Che non vi possa essere fuga dal passato e dalla contaminazione, e soprattutto che ciò, a parere di Desai, non sia auspicabile lo testimonia in modo superlativo lo sguardo che istituisce Betty Jennings, e grazie a lei, suo marito Davey Rowse, in cui i punti di vista di autore e narratore sembrano convergere in un racconto di commossa liricità delle dinamiche

---

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 103. L'esperienza di Doña Vera evoca la vita di espiazione del vecchio marinaio celebrata da Coleridge nella sua famosa ballata *The Rime of the Ancient Mariner*, simboleggiata dalla figura di Life-in-Death.

interculturali proprie della *contact zone* periferica, che Desai rende con grande partecipazione e profonda sincerità.

Se Eric rappresenta il centro narrativo che fonda il presente, sua nonna Betty Jennings rappresenta lo sguardo che ritorna per raccontare il passato. Era il 1910 quando Betty sbarca a Veracruz, al seguito di una benestante famiglia inglese con interessi economici in Messico. Betty accetta di assistere gli Hammers durante il viaggio per pagarsi il passaggio verso quel nuovo mondo dove il suo futuro marito Davey, ultimo di una lunga serie di esempi della marginalizzazione operata dallo storico centro, lavora come minatore. Il Messico incarna agli occhi della fanciulla la promessa di una nuova vita, di un inizio che coincide, allo stesso tempo, con la scoperta di una terra descritta da Betty con la semplicità e la freschezza di una bambina: un continente di spazi incommensurabili e brillanti colori, in cui prendono vita gli abitanti che popolano il povero villaggio di minatori messicani, al fianco dei quali, i *Cousin Jacks* hanno ricreato un piccolo angolo di Cornovaglia e dividono il duro lavoro quotidiano.

La vita di frontiera che Betty ci racconta è infusa di un lirismo che riflette, in tutta probabilità, le speranze riposte da Desai in un mondo-confine del futuro, in cui l'importanza di abitare e vivere la differenza possa trascendere lo spaesamento e l'esclusione, e in cui le rigide delimitazioni che strutturano il rapporto memoria-identità, identità-alterità possano essere in parte cancellate e demistificate dalla realtà quotidiana, dal contatto con l'Altro, che presuppone idealmente il superamento dei propri confini culturali e il riconoscimento reciproco dell'universalità umana.

Se è vero che le relazioni rappresentate in *The ZigZag Way* non sono affatto idilliache, è altrettanto vero che tra le comunità di minatori inglesi e messicani si crea, tuttavia, un'accettata provvisorietà di quotidiana convivenza e sopravvivenza che corre lungo i confini delle loro differenti



culture. Di ritorno da un giorno di faticoso lavoro, Davey racconta alla giovane moglie, la vita di quel mondo sotterraneo, dal quale vengono innalzate alternativamente al cielo le preghiere che la fatica e la paura della morte inducono nei *mineros* e nei Cousin Jacks:

Singing the Ave Maria, they entered the mine, the voices of those who went in first growing fainter as the ones who followed sounded louder, then fainter too, as if they were descending a well. On a landing below they had erected an image of the saint they worshipped, the saint of *trabajadors*, workmen, decorated with fresh flowers or branches, and they would light candles to him before going in different directions to start work. When Davey first described the scene to Betty, she was shocked by such popish rites but he assured her that the Cornishmen took no part in them and that, on emerging from the mine at the end of the day, it was their own good Methodist hymns they sang on the way home. (*The ZigZag Way* p. 124)

Un mondo al confine di altri confini, insomma, che dimostra in che misura alterità e identità possono convivere nella tolleranza e nella reciprocità, ma che espone simultaneamente gli individui che lo abitano anche alle ironie della Storia. Come quando i minatori si riuniscono per celebrare il Duca di Cornovaglia, e Betty, osservando l'incongruenza culturale tra terra e comunità, scrive alla famiglia con tono divertito: "Did you ever think, that here on a mountain in Mexico we would be celebrating the Duke of Cornwall's birthday?".<sup>663</sup> Ironia che, comunque, testimonia della possibilità concreta di vivere la diversità, finché da ironica, la Storia non si fa tragica, allorquando durante la Rivoluzione di Pancho Villa ed Emiliano Zapata, i minatori inglesi si ritrovano intrappolati, a loro insaputa, nelle sanguinose lotte tra gli *insurgentes* e i *federales*. Un nuovo capitolo della Storia li convertirà in oggetto di rinnovati processi di alterizzazione, costringendoli a ulteriori esperienze di migrazione e alla dolorosa presa di coscienza che "something had been exposed – the stupidity of their presence here – and it

---

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 130.

was like a new rift, open and raw, that had been suddenly revealed at their feet”.<sup>664</sup>

Non pare esservi riprovazione da parte di Desai delle incongruenze delle dinamiche storiche descritte, né giudizi assiologici verso le ambiguità prodotte, quanto piuttosto accettazione consapevole dei ritmi incalzanti che travolgono il destino di Betty, la quale perde la vita, dando alla luce a una nuova vita durante la fuga dalle lotte intestine rivoluzionarie. Paul, il padre di Eric raggiungerà la Cornovaglia ancora in fasce per essere allevato dalle sorelle materne, non prima di avere attraversato nuove frontiere, subito nuove separazioni:

Here they found that British or American passports were required for each traveller; the *cirqueros* had neither but when the officer in charge saw the English child being suckled by one of them, he dropped his eyes and silently allowed them on to the vehicle. (*The ZigZag Way* p. 145)

Una volta adulto, Paul deciderà di stabilirsi negli Stati Uniti.

Fare morire di parto e di stenti un personaggio come Betty, la cui sensibilità potrebbe essere presa a simbolo della coscienza non-imperialista del romanzo, è sicuramente un duro colpo inferto al “cammino stesso dello spirito umano”.<sup>665</sup> Eppure, l’ingiustizia che spezza la vita di Betty, pronta a rapportarsi agli abitanti della Sierra Madre Oriental in maniera assolutamente non pregiudiziale, a condividere le loro esperienze culturali quotidiane e a prendere le difese dei poveri minatori indiani contro i soprusi della Compagnia di estrazione, non è una sconfitta, ma indicativa, al contrario, dell’ambivalenza che ogni confine incarna. Ed è, appunto, attraverso il personaggio di Betty, nel momento di massima crisi, nel paesaggio roccioso di un Messico che sprofonda nella voragine della guerra

---

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>665</sup> Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 456.

civile, che Desai crea il contesto di massima opportunità per il suo lettore, introducendo la tematica della morte e della nascita/rinascita.

Questo sembra essere il messaggio che Desai affida al *ghost* della Storia, la cui voce si esprime attraverso Betty, durante la celebrazione del *Día de los Muertos*, apparsa per trasmettere la conoscenza di memoria personale e memoria collettiva al nipote recatosi al cimitero per cercare conferma della propria identità. Intrappolato nel groviglio delle frontiere che ha dovuto attraversare nella sua *quest* storico-personale, Eric sviluppa, e noi insieme a lui, una forte consapevolezza che, dopo tutto, “the journey creates us, we become the frontiers we cross”.<sup>666</sup> È la presa di coscienza che la frontiera, ovvero l’esperienza dell’interculturalità, significa “entrare nel disorientamento senza mai davvero approdare a nuovi definitivi orientamenti”.<sup>667</sup> Significa capire che l’attraversamento dei confini implica la decostruzione della Storia per riscriverla nuovamente, perché “abitare la frontiera significa decostruire il border come limite, sbarramento, separazione netta”.<sup>668</sup>

A Eric viene dunque affidato il compito di illuminare ed epifanizzare la Storia attraverso le storie comuni di chi ha già vissuto e continua a vivere la differenza, di raccontare storie di molteplici confini, di molteplici alterizzazioni, che possono essere finalmente rielaborate nel suo progetto di

---

<sup>666</sup> Rushdie, *Step Across This Line* cit., p. 410. Cfr. al riguardo la storia del poeta musulmano Fariduddin Attar, dal titolo *The Conference of the Birds*. Dopo avere attraversato innumerevoli frontiere e, soprattutto, dominato il terrore che il viaggio infonde, un gruppo di uccelli raggiunge la sommità del monte di Qâf per rendersi conto che il dio-uccello, contrariamente a quanto concordato, non li sta aspettando. Agli uccelli è poi rivelato che il superamento delle frontiere, nonché le prove cui si sono sottoposti, li hanno trasformati in quello stesso dio che stanno cercando. Si noti che il valore simbolico e universale di questa storia presenta straordinarie assonanze di significato con il culto del *peyote hunt* degli indiani Huichol, che, come si ricorderà, attraverso il viaggio operano il recupero simbolico del passato, diventando, essi stessi, le divinità che vanno rievocando. Entrambi i miti attingono, quindi, all’idea dell’attraversamento di frontiere e del superamento di prove, quale presupposto epistemologico al raggiungimento di una totalità. *Ibid.*, pp. 408-409.

<sup>667</sup> Paola Zaccaria, «Abitare terre e confini instabili: dalle borderlands al Nèpantla, il luogo delle trasformazioni», in *Scritture Migranti*, 2, 2008, p. 204.

<sup>668</sup> *Ibid.*

ricerca sull'immigrazione. Il libro di Eric è, in ultima analisi, il romanzo di Desai.<sup>669</sup>

Per Eric vale quanto affermato da Anna Nadotti a proposito di Arun nella precedente opera *Fasting, Feasting*: “Il romanzo di formazione è concluso”.<sup>670</sup> Il personaggio può considerarsi, a tutti gli effetti, un “adulto alleggerito, non spogliato di sé. Potenziale cittadino di uno spazio più vasto, al quale la memoria degli oggetti non fa ombra”.<sup>671</sup> Eric ha ora acquisito quella più ampia prospettiva che si auspicava di ricavare dal suo viaggio in Messico, una visione della trasformazione che lo consacra pellegrino delle storie, perchè “to cross a frontier is to be transformed”<sup>672</sup>, perchè “at the frontier we can't avoid the truth”.<sup>673</sup>

Efficace ritratto<sup>674</sup> delle vanificazioni per mano della Storia dei precari equilibri raggiunti nella condizione frontaliere, *The ZigZag Way* esemplifica, con coerenza personale e intelligenza intellettuale, una visione che riflette, in definitiva, la necessità di operare una riarticolazione oggettiva delle tensioni storico-culturali tra colonialismo e postcolonialismo, per rifiutare a gran voce i determinismi e i binarismi che la Storia produce. Con il preciso obiettivo di smascherare le marginalizzazioni speculari che si sono prodotte sia ai margini sia al centro, il testo è da intendersi metaforicamente come la stessa pratica degli indiani

---

<sup>669</sup> Per l'attività di ricerca storiografica condotta per la realizzazione del romanzo, si veda l'elenco di testi fornito dalla stessa autrice negli *Acknowledgements*. Desai, *The ZigZag Way* cit., pp. 181-182.

<sup>670</sup> Anna Nadotti, «Very softly, very musically, but definitely calling...», in Anna Nadotti (a cura di), *Dedica a Anita Desai*, Pordenone, Thesis, 2006, p. 24.

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> Rushdie, *Step Across This Line* cit., pp. 411-412.

<sup>673</sup> *Ibid.*

<sup>674</sup> L'immagine del *painting* ritorna peraltro a più riprese nel romanzo. Dopo il suo arrivo, Betty descrive il Messico come “It's just like in a painting” (*ibid.*, p. 116), e in un'altra lettera alle sorelle e al padre scrive: “I wish I could paint it all for you, it would make a pretty picture” (*ibid.*, p. 121). Quando Eric arriva alla *ghost town* alloggia presso una locanda dove fa la conoscenza di André, un pittore di lingua tedesca, sposato a una messicana, e contemplando i ripidi gradini che portano verso la cattedrale il giorno del *Día de los Muertos*, Eric definisce la scena di pellegrini, che si accalcano all'ingresso, come un enorme “medieval painting” (*ibid.*, p. 109).

Huichol che descrive: la transculturazione letteraria del culto del peyote, ovvero la rievocazione simbolica dell'unità totale dell'universo prima che le separazioni della Storia avessero luogo, che Desai ricostruisce attraverso la magia dell'immaginazione e della creatività estetica più raffinata.

“Can there be forgiveness for killing, for taking life?”,<sup>675</sup> si chiede Eric a un certo punto nel romanzo. Naturalmente no. Non vi può certamente essere perdono per le atrocità e le violenze compiute, ma è altrettanto vero che è necessario adoperarsi per recuperare quella dimensione etico-morale utile, a giudizio di Todorov, per aspirare alla conquista di una dimensione a un tempo relativa e universale, riconoscendo l'Altro come simile e diverso, allo stesso tempo, perché “un umanesimo ben temperato potrebbe garantirci contro gli errori di ieri e di oggi”.<sup>676</sup> E nel rivelarci “the privilege and curse [...] to be both masters and victims of their times”,<sup>677</sup> i personaggi delle opere di Desai bene riflettono, a nostro avviso, il recupero dell'unità del genere umano,<sup>678</sup> che la scrittrice indoinglese può proporci grazie a quel suo senso di non appartenenza culturale che le è proprio per nascita e formazione.

Questo suo “humanistic cosmopolitanism”,<sup>679</sup> come lo definisce Vinay Dharwadker, consente a Desai di accogliere e rappresentare “la posizionalità frontaliere [come invito al] superament[o] della dialettica dentro/fuori, patria/etnia, appartenenza/esclusione, localismo/globalismo,

---

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>676</sup> Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 466.

<sup>677</sup> Rushdie, *Midnight's Children*, London, Vintage, 2006, p. 647.

<sup>678</sup> Nella sua riflessione sulla diversità umana, Todorov ammonisce: “L'assenza di unità permette l'esclusione, la quale può condurre allo sterminio”. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* cit., p. 455.

<sup>679</sup> Vinay Dharwadker, «The Historical Formation of Indian-English Literature», in Sheldon Pollock (ed.), *Literary Cultures in History*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2003, p. 250.

maschile/femminile, colonizzato/colonizzatore, bianco/colorato”,<sup>680</sup> mostrandoci concretamente “quel che può accadere se non si riesce a scoprire l’altro”.<sup>681</sup> Esso ci ricorda, inoltre, attraverso “a sensuous classical aestheticism, which has subordinated her social and political interests to the rigors of verbal refinement and imaginative resonance”,<sup>682</sup> che occorre procedere nella nostra ricerca della verità, alla stessa maniera dei minatori del romanzo, i quali, per evitare il soffocamento durante la risalita dai ripidi cunicoli sotterranei, a causa del loro pesante carico di metallo sulle spalle, procedono a zig-zag per meglio sfruttare le correnti d’aria provenienti dall’esterno e, in tal modo, eludere la morte.

Da questo punto di osservazione, l’opera di Desai è sicuramente da considerarsi come un invito a intraprendere il cammino verso l’interculturalità a tutto tondo, nel rispetto e nella comprensione delle alterità che popolano il pianeta, e dunque rappresentativa della *cosmopolitical fiction* cui abbiamo accennato nel primo capitolo.<sup>683</sup> Essa ci dimostra che indagare i recessi più reconditi della Storia è nostro dovere morale, oltre che intellettuale, per conquistare la distanza necessaria che ci consente di capire da dove veniamo e dove vogliamo andare. Ciò può accadere, soprattutto e principalmente, riesumando le esperienze di vita del

---

<sup>680</sup> Zaccaria, «Abitare terre e confini instabili: dalle borderlands al Nèpantla, il luogo delle trasformazioni» cit., p. 193.

<sup>681</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’«altro»*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1984, 1992, p. 299.

<sup>682</sup> Vinay Dharwadker, «The Historical Formation of Indian-English Literature» cit., p. 251.

<sup>683</sup> Nel corso dell’analisi dell’opera di Desai, ci è sembrato evidente che la postcolonialità non sembrava contenere tutta la complessità espressa dalla scrittrice indoinglese. Abbiamo allora valutato la possibilità di utilizzare la teorizzazione di letteratura mondiale di David Damrosch, anche incoraggiati dalla traduttrice italiana di Anita Desai, che scrive: “Desai si sottrae a una lettura in chiave strettamente postcoloniale”. Nadotti, «Very softly, very musically, but definitely calling...» cit., p. 20. A sua volta, tuttavia, la definizione di Damrosch non ci è sembrata sufficientemente adeguata, in quanto a maglie troppo larghe per isolare l’elemento innovativo dei romanzi di Desai, se bene intendiamo le sue affermazioni: “I take world literature to encompass all literary works that circulate beyond their culture of origin, either in translation or in their original language”. David Damrosch, *What is World Literature?* Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003, p. 4. Alla fine, ci è sembrato che il concetto di *cosmopolitical fiction* coniato da Ghosh interpreti al meglio a tutt’oggi le intenzioni di Desai in relazione al tempo complesso che stiamo vivendo.

“graveyard of history”<sup>684</sup> di ogni appartenenza storico-culturale e nazionale. Si potrebbe forse obiettare che la posizione di Desai possa apparire eccessivamente idealistica sullo sfondo di quanto accade oggi nel mondo. Tuttavia, questa sembra proprio essere la peculiarità che contraddistingue la letteratura indoinglese, secondo quanto osservato da Mukherjee nel suo pionieristico studio sulla letteratura indiana: “The Indo-Anglian novelist has repeatedly attempted to show that genuine human feelings are beyond artificial barriers of religion and in this his idealism is often evident”.<sup>685</sup>

E d'altra parte, fare tesoro dell'esperienza di chi ha patito a causa dei processi alterizzanti della Storia e condividerne le sofferenze è sicuramente utile per potere riemergere dagli oscuri e insidiosi *tunnels* della marginalizzazione. Sognare di approdare finalmente a una cultura globale e cosmopolita di umanità condivise, altrettanto lecito e comprensibile.

---

<sup>684</sup> Desai, *The ZigZag Way* cit., p. 67.

<sup>685</sup> Meenakshi Mukherjee, *The Twice Born Fiction*, New Delhi, Pencraft International, 2005, p. 63.





## RINGRAZIAMENTI

I miei più sentiti ringraziamenti per l'elaborazione e la stesura di questa ricerca vanno, innanzi tutto, al mio relatore, Professor Roberto Bertinetti, e alla co-relatrice Professoressa Cristina Bragaglia, che hanno pazientemente discusso, letto e interagito con me a ogni stadio della compilazione di questo progetto di ricerca, consentendomi di maturare la visione in essa espressa. La mia gratitudine va, inoltre, al Direttore degli Studi Postcoloniali della University of Kent di Canterbury, Doctor Alex Padamsee, per il suo ripetuto e inestimabile contributo (anche in qualità di *insider/outsider* della cultura indoinglese) in materia di critica postcoloniale e letteratura indiana in lingua inglese. Desidero altresì ringraziare la Professoressa Rita Monticelli e la Dottoressa Federica Zullo, con le quali ho scambiato in modo costruttivo opinioni e idee, e soprattutto, il Professor Gino Scatasta, il quale, oltre ai suoi preziosi consigli, ha svolto un ruolo di sostegno morale e psicologico importante nei momenti di sconforto. *Last but not least*, vorrei estendere la mia stima ad Anna Nadotti, la quale, approvando pienamente l'impostazione storico-culturale del mio progetto, mi ha incoraggiato a perseverare in ciò che mi appariva come un'impresa impossibile. Un sincero riconoscimento è, infine, dovuto alla mia famiglia: ai miei genitori, che mi hanno aiutato a gestire i figli; ai miei figli Irene e Matteo, che nel frattempo hanno sviluppato un'avversione ai miei libri e alle mie riflessioni; soprattutto, vorrei ringraziare mio marito, che ha contribuito al mio lavoro, fornendomi il materiale e il supporto tecnologico di ultima generazione.



## **NOTA ALLA BIBLIOGRAFIA**

Questa bibliografia è redatta indicando principalmente i testi effettivamente utilizzati e citati nell'elaborazione della presente opera. Per quanto riguarda i saggi consultati nelle numerose raccolte collettanee, essi sono elencati in maniera dettagliata, facendo riferimento al volume generale che li contiene, come pure gli articoli e le interviste appartenenti a riviste specializzate. Con più titoli di uno stesso autore si segue l'ordine della data di pubblicazione fino al più recente. Ove possibile, si è proceduto all'indicazione della data originale di pubblicazione. Si fa altresì notare che la suddivisione proposta nella bibliografia non intende in nessun modo essere categorica e definitiva, in quanto uno stesso volume potrebbe essere incluso in più di una sezione.



## BIBLIOGRAFIA

### TESTI PRIMARI

#### **Opere di Anita Desai (1937 - )**

##### **Narrativa**

DESAI, Anita, *The Artist of Disappearance*, London, Vintage Books, 2012, (2011).

— *The Zigzag Way*, London, Vintage, 2005, (2004).

— *Diamond Dust*, London, Vintage Books, 2001, (2000).

— *Fasting, Feasting*, London, Vintage, 2000, (1999).

— *Journey to Ithaca*, London, Vintage, 2001, (1995).

— *Baumgartner's Bombay*, London, Vintage, 1998, (1988).

— *In Custody*, London, Vintage, 1999, (1984).

— *The Village by the Sea*, New Delhi, Foundation Books/Heinemann New Windmills, 2008, (1982).

— *Clear Light of Day*, Boston and New York, Mariner Books/Houghton Mifflin Company, 2000, (1980).

— *Games at Twilight*, London, Vintage Books, 1998, (1978).

— *Fire on the Mountain*, London, Vintage Books, 1999, (1977).

— *Where Shall We Go This Summer?*, Delhi/Mumbai/Hyderabad, Orient Paperbacks. New Edition 2005, (1975).

— *Bye-Bye, Blackbird*, Delhi/Mumbai/Hyderabad, Orient Paperbacks, 2006, (1971).

— *Voices in the City*, Delhi/Mumbai/Hyderabad, Orient Paperbacks, 2007, (1965).

— *Cry, The Peacock*, Delhi/Mumbai/Hyderabad, Orient Paperbacks, 1980, (1963).

##### **Articoli e Interviste**

— «In Conversation: Kiran Desai meets Anita Desai», in

<http://www.guardian.co.uk/books/2011/nov/11/kiran-desai-anita-desai-in-conversation>

- «The Artist of Disappearance, by Anita Desai», in <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/the-artist-of-disappearance-by-anita-desai-2348788.html>
- «The Timid Movement of a Wing», in Devindra Kohli, Melanie Maria Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives*, New Delhi, Pencraft International, 2008, pp. 19-21.
- «Bicultural, Adrift, and Wandering», in *ibid.*, pp. 22-26.
- DEMAS, Corinne, «Against the Current: A Conversation with Anita Desai», in *ibid.*, pp pp. 27-43.
- «Another Country. Anita Desai's New Novel Contains Many Fine Descriptions of Nature, but the Characters are of a Ghostly Thinness, Writes Claire Messud», in <http://www.newstatesman.com/node/148797>
- «Indian Writing in a Foreign Language», in *The Literary Criterion*, XXXVI, 3, 2001, pp. 46-50.
- Iaia Caputo, Laura Lepri, *Conversazioni di fine secolo*, Milano, La Tartaruga Edizioni, 1995, pp. 133-147.
- «A Secret Connivance», in *Times Literary Supplement*, September 14-20, 1990, pp. 972-973.

### **Altra Narrativa Indoinglese**

- ANAND, Mulk Raj, *Coolie*, New Delhi, Penguin Books India, (1936).
- *Untouchable*, New Delhi, Penguin Books India, (1935).
- CHATTERJEE, Bankim Chandra, *Rajmohan's Wife*, New Delhi, Rupa & Co., 2008, (1864).
- GHOSH, Amitav, *Sea of Poppies*, London, John Murray, 2008.
- *The Hungry Tide*, Harper Collins Publishers, London, 2005, (2004).
  - *The Glass Palace*, London, Harper Collins Publishers, 2000.
  - *The Calcutta Chromosome*, New York, Perennial, 2001, (1995).

NARAYAN, R.K., *The Vendor of Sweets*, London, Penguin Books, 1983, (1967).

— *The English Teacher*, London, Vintage Books, 2001, (1945).

RAO, Raja *Kanthapura*, Delhi-Mumbai-Hyderabad, Orient Paperbacks, 2008, (1938).

ROY, Arundhati, *The God of Small Things*, London, Flamingo 1998, (1997).

RUSHDIE, Salman, *The Satanic Verses*, London, Viking, 1988.

— *Shame*, New York, Random House Trade, 2008, (1983).

— *Midnight's Children*, London, Vintage Books, 2006, (1981).

SATTHIANADAN, Krupabai, *Saguna*, New Delhi, Oxford India Paperbacks, 1999, (1895)

### **Altra Narrativa**

ACHEBE, Chinua, *Things Fall Apart*, Oxford, Heinemann, 1994, (1958).

CONRAD, Joseph, *Heart of Darkness*, London, Penguin Books, 1985.

COTZEE, J.M., *Foe*, New York, Penguin Books, 1987, (1986).

— *Waiting for the Barbarians*, London, Vintage, 2000, (1980).

FORSTER, E.M., *A Passage to India*, Harmondsworth, Penguin Books, 1979.

KIPLING, Rudyard, *Kim*, London, Penguin Books, 1989.

— «The White Man's Burden», in  
<http://archive.org/details/ReadingOfRudyardKiplingTheWhiteMansBurden>

— «Recessional», in  
<http://archive.org/details/kiplingsworksvol037636mbp>

— «The Mark of the Beast», in  
<http://www.gutenberg.org/files/18815/18815-h/18815-h.htm>

— «The Man who would be King», in  
<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/kipling/man-king.pdf>

ORWELL, George, *Burmese Days*, London, Penguin Books, 1989, (1934).

### **Testi Critici su Anita Desai**

AFZA-KHAN, Fawzia, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel. Genre and Ideology in R.K. Narayan, Anita Desai, Kamala Markandaya, and Salman Rushdie*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1993.

AHMAD, Hena, «Anita Desai», in Emmanuel S. Nelson (ed.) *Writers of the Indian Diaspora. A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook*, Westport CT-London, Greenwood Press, 1993, pp. 85-94.

ALBERTAZZI, Silvia, «Un pezzetto di avorio indiano», in Anna Nadotti (a cura di), *Dedica a Anita Desai*, Pordenone, Thesis, 2006, pp. 31-36.

CHAKRAVARTY, Radha, «Figuring the Maternal: “Freedom” and “Responsibility” in Anita Desai’s Novels», in Devindra Kohli, Melanie Maria Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., pp. 83-99. (Già pubblicato in *Ariel* 29.2, April 1998, pp. 75-92).

CHATTERJEE, Chandra, «“The Unfettered Vacuum”: A Postcolonial Reading of Anita Desai’s *Journey to Ithaca* and *Fasting, Feasting*», in *ibid.*, pp. 208-220.

CHEYETTE, Bryan, «Venetian Spaces: Old-New Literatures and the Ambivalent Uses of Jewish History», in *The English Association 2000*, Cambridge, D. S. Brewer, 2000, pp. 53-72.

CONCILIO, Carmen, «Anita Desai’s *Fire on the Mountain* and the Iconography of the Crone», in Manmohan K. Bhatnagar, Mittapalli Rajeshwar, *The Novels of Anita Desai: A Critical Study*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2008, (2000), pp. 70-87.

CRONIN, Richard, *Imagining India*, Basingstoke, The Macmillan Press LTD, 1989, cap. 4, «The Quiet and the Loud: Anita Desai’s India», pp. 45-58.

CURTI, Lidia, «Under Eastern Eyes», in Nadotti (a cura di), *Dedica a Anita Desai* cit., pp. 39-51.

DASH, Sandhyarani *Form and Vision in the Novels of Anita Desai*, New Delhi, Prestige Books, 1996.



DE VOOGD, Peter, «Anita Desai's *Baumgartner*», in *Shades of Empire in Colonial and Post-Colonial Literatures*, C.C. Barfoot, Theo D'haen (eds.), Amsterdam-Atlanta, GA, Rodopi B.V., 1993, pp. 83-89.

FABRIS GRUBE, Alberta, «Anita Desai's Novels of the 80's: A New Departure?», in G. Capone, C. Gorlier, B. Hickey (eds.), *Commonwealth Literary Cultures: New Voices, New Approaches*, Napoli, Edizioni del Grifo, 1990, pp. 325-335.

GOPAL, N.R. *A Critical Study of the Novels of Anita Desai*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 1999.

GUPTA, Ramesh Kumar, *The Novels of Anita Desai: A Feminist Perspective*. New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2002.

— «The Concept of 'New Woman' in Anita Desai's *Clear Light of Day*», in Manmohan K. Bhatnagar, Mittapalli Rajeshwar, *The Novels of Anita Desai: A Critical Study* cit., pp. 274-280.

HASHMI, Alamgir, «*Clear Light of Day*: Between India and Pakistan», in Viney Kirpal (ed.), *The New Indian Novel in English: A Study of the 1980s*, New Delhi, Allied Publishers Limited, 1990, pp. 65-71.

HO, Elaine Yee Lin, *Anita Desai*, Tavistock, Northcote House Publishers Ltd, 2006.

INAMDAR, F.A., «Fetters of Illusion: *In Custody*», in Shubha Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2004, pp. 327-338. (Già pubblicato in R.K. Dhawan (ed.), *Indian Women Novelists*, Set I: Vol. IV, New Delhi, Prestige Books, 1991, pp. 56-71).

INNES, Catherine Lynette (ed.), *The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English*, Cambridge, CUP, 2007, cap. 8, «Rewriting her Story: Nation and Gender», pp. 137-160.

JANA, Suman, «*Journey to Ithaca: A Quest-Novel*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., pp. 353-374.

JOHAE, Antony, «Postcolonial Re-presentations in Anita Desai's *Fire on the Mountain*», in *ibid.*, pp. 264-273. (Già pubblicato in Rajeshwar Mittapalli, Alessandro Monti (eds.), *Post-Independence Indian English Fiction*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2001, pp. 34-43).

KHAN, M.Q., «A Critique of *Fasting, Feasting*», in *ibid.*, pp. 375-382.

KIRPAL, Viney, «An Image of India: A Study of Anita Desai's *In Custody*», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives cit.*, pp. 170-180. (Già pubblicato in *Ariel*, 17.4, October 1986, pp. 127-138).

— «The Perfect Bubble: A Study of Anita Desai's *In Custody*», in Sudhakar Pandey, R. Raj Rao (eds.), *Image of India in the Indian Novel in English*, Bombay, Orient Longman Limited, 1993, pp. 123-134.

KOLHI, Devindra, «The Embrace of Recognition: Landscape, Memory and Identity in Anita Desai», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives cit.*, pp. 44-63.

KUMAR, Gajendra, «*Voices in the City: A tour de horizon of Existentialist Philosophy*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai cit.*, pp. 299-305.

KUMAR, Narendra, «Novel as Image: *Fire on the Mountain* as a Tragic Farce», in *The Literary Criterion*, XXIV, 2, 1994, pp. 25-30.

KUNDU, Rama, *Anita Desai's Fire on the Mountain*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2005.

— «The Ideology of Space in *Fire on the Mountain*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai cit.*, pp. 147-167.

— «'Journey to the East' Once Again: Anita Desai's *Journey to Ithaca*», in *ibid.*, pp. 274-285. (Già pubblicato in Rajeshwar Mittapalli, Alessandro Monti (eds.), *Post-Independence Indian English Fiction cit.*, pp. 44-54).

MOHAN, Rajeswari, «The Forked Tongue of Lyric in Anita Desai's *Clear Light of Day*», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives cit.*, pp. 142-164. (Già pubblicato in *The Journal of Commonwealth Literature*, vol. XXXII, 1, 1997, pp. 47-66).

MONTI, Alessandro, «*Failed Householders: Renouncement and Distributive Strategies in Fasting, Feasting*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai cit.*, pp. 306-319. (Già pubblicato in Rajeshwar Mittapalli, Alessandro Monti (eds.), *Post-Independence Indian English Fiction cit.*, pp. 55-68).

- «Mad ‘Aunties’ and ‘Madi’ Women: Patterns of Resistance and Intimations of Marginality in the Representation of Hindu Widows», in Alessandro Monti, R.K. Dhawan (eds.), *Discussing Indian Women Writers: Some Feminist Issues*, New Delhi, Prestige Books, 2002, pp. 21-38.
- NABAR, Vrinda, «The Four-Dimensional Reality: Anita Desai’s *Clear Light of Day*», in Sudhakar Pandey, R. Raj Rao (eds.), *Image of India in the Indian Novel in English* cit., pp. 102-112.
- NADOTTI, Anna (a cura di), *Dedica a Anita Desai* cit., pp. 11-27.
- NANDAN, Jyoti, «The Complicity of Colonised Women in Anita Desai’s *Fire on the Mountain*», in B. Bennet, S. Cowan, J. Lo, S. Nandan, J. Webb (eds.) *Resistance and Reconciliation. Writing in the Commonwealth*, Canberra, The Association for Commonwealth Literature and Language Studies (ACLALS), 2003, pp. 201-213.
- «A Challenge to “Third World” Women’s Status as Other in Anita Desai’s *Fasting, Feasting*», in Alessandro Monti, R.K. Dhawan (eds.), *Discussing Indian Women Writers: Some Feminist Issues* cit., pp. 167-181.
- NEWMAN, Judie, «Babytalk», in *The Ballistic Bard: Postcolonial Fictions*, London, Arnold Hodder Headline Group, 1995, cap. 4.
- «History and Letters: Anita Desai’s *Baumgartner’s Bombay*», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., pp. 195-207. (Già pubblicato in Michael Parker, Roger Starkey (eds.), *Postcolonial Literatures. Achebe, Ngugi, Desai, Walcott*, Hampshire and London, Macmillan Press Ltd., 1995, pp. 195-208).
- PANIGRAHI, Bipin B. & Viney KIRPAL, «The Dangling Man: Deven in Anita Desai’s *In Custody*», in Viney Kirpal (ed.), *The New Indian Novel in English: A Study of the 1980s* cit., pp. 271-278.
- POON, Angelia, «In a Transnational World: Exploring Gendered Subjectivity, Mobility, and Consumption in Anita Desai’s *Fasting, Feasting*», in *Ariel* 37.2-3, April-July 2006, pp. 33-48.
- PRASAD, Hariom, «Anita Desai’s *Where Shall We Go This Summer? A Critique on Existentialism*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., pp. 195-203.

PREMILA Paul, R. PADMANABHAN Nair, «Varieties of Loneliness in *Fire on the Mountain*», in R.K. Dhawan, *Indian Women Novelists*, Set I: Vol. III, New Delhi, Prestige Books, 1991, pp. 216-235.

RAJ URS, S.N. Vikram, «Discovery of the Self: An Interior Journey in Margaret Atwood's *Surfacing* and Anita Desai's *Where Shall We Go This Summer?*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., pp. 82-86.

RANI, Usha, «Crossing the Border: A Study of *Baumgartner's Bombay* (1988) and *Journey to Ithaca* (1995)», in *ibid.*, pp. 338-352.

RATNA, K., Shiela MANI, «Character and Setting in Anita Desai's *In Custody*», in Manmohan K. Bhatnagar, Mittapalli Rajeshwar, *The Novels of Anita Desai: A Critical Study* cit., pp. 63-69.

RAY, Sangeeta, *En-Gendering India: Woman and Nation in Colonial and Postcolonial Narratives*, Durham and London, Duke University Press, 2000.

RIEMENSCHNEIDER, Dieter «History and the Individual in Anita Desai's *Clear Light of Day* and Salman Rushdie's *Midnight's Children*», in Viney Kirpal (ed.), *The New Indian Novel in English: A Study of the 1980s* cit., pp.187-199.

SEN, Sharmila, «Urdu in Custody», in Kohli, Just (eds.), *Anita Desai: Critical Perspectives* cit., pp. 181-194.

SHAHANE, Vasant A., «Fictional Montage in Anita Desai's *Fire on the Mountain*», in *ibid.*, pp. 120-128. (Già pubblicato in Sudhakar Pandey, R. Raj Rao (eds.), *Image of India in the Indian Novel in English* cit., pp. 92-101).

SHARMA, Kajali, *Symbolism in Anita Desai's Novels*, New Delhi, Abhinav Publications, 1991.

SINGH, Anita, «History, Narrative and Partition: A Reading of Mukul Kesavan's *Looking Through Glass*», in Rajeshwar Mittapalli, Alessandro Monti (eds.), *Post-Independence Indian English Fiction* cit., pp. 164-170.

SWAIN, S.P., «Tradition and Deviation – a Study of Anita Desai's Novels», in Manmohan K. Bhatnagar, M. Rajeshwar (eds.), *The Novels of Anita Desai. A Critical Study* cit., pp. 102-130.

— «Hugo, the Nowhere Man: A Study of Anita Desai's *Baumgartner's Bombay*», in Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., pp. 286-298.

TANDON, Neeru, *Anita Desai and her Fictional World*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2008.

TIWARI, Shubha, «Dimensions of Anita Desai's Fiction», in Shubha Tiwari (ed.), *Critical Responses to Anita Desai* cit., pp. 1-12.

TRIPATHI, J.P., «Fasting, Feasting: An Attempt at Fusion of Continuity and Experiment», in *ibid.*, pp. 114-130.

UMA, Alladi, «“I Have Had my Vision”: Virginia Woolf's *To the Light House* and Anita Desai's *Where Shall we go this Summer?*», in *The Literary Criterion*, XXII, 3, 1987, pp. 73-77.

VERMA, K.D., *The Indian Imagination: Critical Essays on Indian Writing in English*, New York, St. Martin's Press, 2000, cap. 9, «Humanity Defrauded: Notes Towards a Reading of Anita Desai's *Baumgartner's Bombay*», pp. 163-188.

VERMA, C.D., *The Exile-Hero and the Reintegrating Vision in Indian English Fiction*, New Delhi, Sterling Publishers Private Limited, 1991.

WILSON, J., «Multiple Meanings of Marginality in Anita Desai's *Baumgartner's Bombay*», in Manmohan K. Bhatnagar, Mittapalli Rajeshwar, *The Novels of Anita Desai: A Critical Study* cit., pp. 237-246.

## TESTI SECONDARI

### Testi Critici sulla Letteratura e sulla Cultura Indoinglese

ALBERTAZZI, Silvia *La Letteratura Indoinglese* in Agostino Lombardo (ed.) *Verso gli Antipodi. Le Nuove Letterature di Lingua Inglese: India, Australia, Nuova Zelanda*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 15-57.

— «Migration in Anglophone Fiction of the Eighties», in G. Capone, C. Gorlier, B. Hickey (eds.), *Commonwealth Literary Cultures: New Voices, New Approaches*, Napoli, Edizioni del Grifo, 1990, pp. 409-417.

— *Il Tempio e il Villaggio. La Narrativa Indo-Inglese Contemporanea e la Tradizione Britannica*, Bologna, Patron, 1978.

BUTCHER, Maggie (ed.), *The Eye of the Beholder: Indian Writing in English*, London, Commonwealth Institute, 1983.

COBALTI, Antonio, «La vittoria degli “anglicisti”», in *L'istruzione in India*, Università degli Studi di Trento, Quaderno 52, 2010, pp. 30-33.

DHARWADKER, Vinay, «The Historical Formation of Indian-English Literature», in Sheldon Pollock (ed.), *Literary Cultures in History*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2003, cap. 3, pp. 199-267.

GHOSH, Bishnupriya, *When Borne Across. Literary Cosmopolitics in the Contemporary Indian Novel*, New Brunswick, New Jersey, and London, Rutgers University Press, 2004.

GOPAL, Priyamvada, *The Indian English Novel: Nation, History, and Narration*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

KHAIR, Tabish, *Babu Fictions*, New Delhi, Oxford University Press, 2001.

MACAULAY, Thomas, «Minute on Indian Education», in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London and New York, Routledge, 2008, (1995), cap. 85, pp. 374-375.

— Minute by the Hon'ble T. B. Macaulay, in  
[http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt\\_minute\\_education\\_1835.html](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html)

MOREY, Peter *Fictions of India. Narrative and Power*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.

MUKHERJEE, Meenakshi, «The Beginnings of the Indian Novel», in Arvind Krishna Mehrotra (ed.), *A History of Indian Literature in English*, London, C. Hurst & Co., 2003, cap. 6.

— *The Perishable Empire*, New Delhi, Oxford University Press, 2000.

— *The Twice Born Fiction*, New Delhi, Pencraft International, 2005, (1971).

NAIPAUL, V.S., *India: A Wounded Civilization*, New Delhi, Penguin Books, 1979, (1977).

PADAMSEE, Alex, «Postnational Aesthetics and the Work of Mourning in Ahmed Ali's *Twilight in Delhi*», in *The Journal of Commonwealth Literature*, 46, 1, 2011, pp. 27-44.

PANARARI, Massimiliano, «India e globalizzazione la variante cricket», in *La Stampa*, 21 febbraio 2012, p. 43.

PINNEY, Christopher, «Colonial Anthropology in the 'Laboratory of Mankind'», in A. Bayly (ed.) *The Raj: India and the British 1600-1947*, London, The National Portrait Gallery, 1990, pp. 252-263.

RAJAN, Balachandra, *Under Western Eyes: India from Milton to Macaulay*, Durham, Duke University Press, 1999, cap. 9, «Macaulay: The Moment and the Minute», pp. 174-197.

SHEKHAWAT, Prahlad Singh, «Sati in Rajasthan», in Pramila Dandvate, Ranjana Kumari, Jamila Verghese (eds.), *Widows Abandoned and Destitute Women in India*, New Delhi, Radiant Publishers, 1989, pp. 39-48.

SINGH, Indu Prakash, SINGH, Renuka, «Sati: its Patri-Politics», in *ibid.*, pp. 54-62.

SULERI, Sara, *The Rhetoric of English India*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

TRIVEDI, Harish, *Colonial Transactions. English Literature and India*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1995, (1993).

VISWANATHAN, Gauri, «The Beginnings of English Literary Study in British India», in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader cit.*, cap. 86, pp. 376-380.

— *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2004, (1989).

WALSH, William, *Indian Literature in English*, London and New York, Longman, 1990.

### **Opere Critiche su Rappresentazione, Identità e Alterità**

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York, Verso, 1991.

ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1951.

BLUNT, Alison, Gillian ROSE, *Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies*, New York, The Guilford Press, 1994, cap.li 1, 2, 5.

BACHTIN, Michail, *Estetica e romanzo*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1979.

BRENNAN, Timothy, *Salman Rushdie & the Third World: Myths of the Nation*, Basingstoke, Hampshire, and London, The Macmillan Press, 1989.

DAVIDS, Jens-Ulrich, «The Construction of Imperial Englishness: the Case of India», in Hans-Jürgen Diller, Stephan Kohl, Joachim Kornelius, Erwin Otto, Gerd Stratmann (eds.), *Englishness*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1992, pp. 199-231.

FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero Éditeur, 1961 (trad. it. Carlo Cignetti, *I dannati della terra*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1962).

FREUD, Sigmund, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

GIKANDI, Simon, *Maps of Englishness. Writing Identity in the Culture of Colonialism*, New York, Columbia University Press, 1996.

GLISSANT, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990 (trad. it. Enrica Restori, *Poetica della relazione*, Macerata, Quodlibet, 2007).

GREENBERGER, Allen J., *The British Image of India: A Study in the Literature of Imperialism: 1880-1960*, London, Oxford University Press, 1969.

GUALTIERI, Claudia, Itala VIVAN, *Dalla Englishness alla Britishness, 1950-2000*, Roma, Carocci, 2008.

GUPTA, Charu, «The Icon of Mother in Late Colonial North India», in Crispin Bates (ed.), *Beyond Representation. Colonial and Postcolonial Constructions of Indian Identity*, New Delhi, Oxford University Press, 2006, pp. 100-122.

HALL, Stuart, «Cultural Identity and Diaspora», in Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, Harlow, Pearson, 1993, pp. 392-403.



LOW, Gail Ching-Liang, *White Skins/Black Masks: Representation and Colonialism*, London, Routledge, 1996.

MUFTI, Aamir R., «Auerbach in Istanbul. Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture», in Elleke Boehmer and Rosinka Chaudhuri (eds.), *The Indian Postcolonial: a Critical Reader*, Abingdon, Routledge, 2011, cap. 5, pp. 107-137.

— *Enlightenment in the Colony: the Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

NANDY, Ashis, «From Outside the Imperium: Gandhi's Cultural Critique of the West», in *A Very Popular Exile*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 127-162.

PRATT, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London and New York, Routledge, 1992.

SAID, Edward W., *Reflections on Exile and Other Literary Essays*, London, Granta Books, 2001, (2000), cap.li «Introduction», 17, 19.

— *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1993.

— *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, New Delhi, Penguin Books, 2001, (1978).

SETH, Sanjay, «Governmentality, Pedagogy, Identity. The Problem of the 'Backward Muslim' in Colonial India», in Bates (ed.), *Beyond Representation. Colonial and Postcolonial Constructions of Indian Identity* cit., pp. 55-76.

TODOROV, Tzvetan, *La peur des barbares*, Paris, Robert Laffont, 2008 (trad. it. Emanuele Lana, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Milano, Garzanti, 2009).

— *L'homme dépaycé*, Paris, Éditions du Seuil, 1996 (trad. it. Maria Baiocchi, *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza*, Roma, Donzelli Editore, 1997).

— *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989 (trad. it. Attilio Chitarin, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi Paperbacks, 1991).

- *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982 (trad. it. Aldo Serafini, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1992, 1984).
- *Michail Bachtin. Il Principio Dialogico*, Piccola Biblioteca Einaudi, 1981.

WATT, Ian, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Penguin Books, 1957.

ZACCARIA, Paola, «Abitare terre e confini instabili: dalle borderlands al Nèpantla, il luogo delle trasformazioni», in *Scritture Migranti*, 2, 2008, pp. 187-207.

- «Border Studies», in Michele Cometa, *Dizionario degli Studi Coloniali*, Roma, Meltemi, 2004.

### **Storia e Critica Coloniale/Postcoloniale**

ADAM, Ian, Helen TIFFIN (eds.), *Past the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. VII-XV.

AHMAD, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London, Verso, 1992.

ALBERTAZZI, Silvia, *Lo Sguardo dell'Altro. Le Letterature Postcoloniali*, Roma, Carocci, 2000.

- , Roberto VECCHI (eds.), *Abbecedario Postcoloniale*, Macerata, Quodlibet, 2004.

ASHCROFT, Bill, Gareth GRIFFITHS and Helen TIFFIN, *The Post-Colonial Studies Reader* cit.

- *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London, Routledge, 2002, (1989).

BETTS, Raymond F., *Decolonization*, New York and London, Routledge, 1998.

BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, New York, Routledge, 2007, (1994).

- (ed.), *Nation and Narration*, London and New York, Routledge, 1990.

- BOEHMER, Elleke, *Colonial & Postcolonial Literature*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005 (1995).
- BURTON, Antoinette, *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in late Victorian Britain*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998, cap. 1, «The Voyage In».
- DAMROSCH, David, *What is World Literature?* Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003.
- HEADRICK, Daniel R., *The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1981, cap. 13, «The Railroads of India», pp. 180-192.
- GANDHI, Leela, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998.
- GILROY, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1993.
- LANE, Richard J., *The Postcolonial Novel*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- LEVINE, Philippa, *The British Empire: Sunrise to Sunset*, Harlow, Pearson Longman, 2007.
- LEWIS, Bernard, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, New York, Perennial Edition, 2003, (2002).
- LLOYD, David, «Ethnic Cultures, Minority Discourse and the State», in Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen (eds.), *Colonial Discourse, Postcolonial Theory*, Manchester, Manchester University Press, 1996, pp. 221-238.
- LOOMBA, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, London, Routledge, 1998.
- , Ania and Suvir KAUL, *Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality*, in *The Oxford Literary Review*, vol. 16, n° 1-2, 1994, pp. 3-30.
- MCLEOD, John, *Beginning Postcolonialism*, Manchester, Manchester University Press, 2000.
- MILLS, Sara, «Knowledge, Gender and Empire», in Alison Blunt, Gillian Rose, *Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies* cit., cap. 2.

MORRIS, Jan, *Heaven's Command. An Imperial Progress*, London, Faber and Faber, 1998, (1973).

MYERHOFF, Barbara G., *Peyote Hunt: the Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, pp. 15-16.

NERHU, Jawaharlal, «Tryst with Destiny», in [http://www.guidaindia.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1289:nehru-appuntamento-col-destino&catid=72:approfondimenti](http://www.guidaindia.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1289:nehru-appuntamento-col-destino&catid=72:approfondimenti)

REINHARD, Wolfgang, *Kleine Geschichte des Kolonialismus*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1966 (trad. it. Elena Broseghini, *Storia del Colonialismo*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2002).

RUSHDIE, Salman, *Step Across This Line*, London, Vintage, 2003, (2002).

— *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta Books, 1991.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, «Can the Subaltern Speak?», in Cary Nelson, Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke and London, Macmillan Education, 1988, pp. 271-313.

TIFFIN, Helen, «Post-Colonial Literatures and Counter-Discourse», in Ashcroft, Griffiths and Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader* cit., cap. 17, pp. 99-101.

VEENA, R., «The Literature on the Events of 1857: A Post-Colonial Reading», in Surya Nath Pandey (ed.), *Writing in a Post-colonial Space*, New Delhi, Atlantic Publishers & Distributors, 1999, pp. 1-9.

VISRAM, Rozina, *Ayahs, Lascars and Princes: Indians in Britain 1700-1947*, London, Pluto Press Ltd., 1986.

WALDER, Dennis, *Post-colonial Literatures in English*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998.

WELSCH, Wolfgang, «Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today», in Mike Featherstone and Scott Lash (eds.), *Spaces of Culture: City, Nation World*, London, Sage, 1999, pp. 194-213.

WILSON, Edmund, *The Wound and the Bow. Seven Studies in Literature*, Houghton Mifflin Company, Cambridge Mass., The Riverside Press

Cambridge, 1941, cap. 2, «The Kipling that Nobody Read», in <http://archive.org/details/woundandthebow030359mbp>, (trad. Nemi d'Agostino, *La ferita e l'arco*, Milano, Aldo Garzanti Editore, 1956, cap. 2, «Il Kipling che nessuno ha letto»).

WINDER, Robert, *Bloody Foreigners. The Story of Immigration to Britain*, London, Abacus, 2004, cap. 20, «The Empire Comes Home».

YOUNG, J.C. Robert, «What is the Postcolonial?», in *Ariel*, 40.1, January 2009, pp. 13-25.

— «The Cultural Politics of Hybridity», in *The Post-Colonial Studies Reader cit.*, pp. 158-162.

## **Filmografia sul Subcontinente Indiano**

1956 BHOWANI JUNCTION (SANGUE MISTO)

*Regia:* George Cukor; *Soggetto:* dal romanzo omonimo di John Masters; *Sceneggiatura:* Sonya Levien e Ivan Moffat; *Fotografia* (Cinemascope, Eastmancolor): Frederick Young; *Scenografia:* Gene Allen e John Howell; *Musica:* Miklós Rózsa; *Interpreti:* Ava Gardner (Victoria Jones), Stewart Granger (Col. Rodney Savage), Edward Chapman (Thomas Jones), Bill Travers (Patrick Taylor), Abraham Sofaer (Surabhai), Francis Matthews (Ranjit Kasel), Marne Mailand (Govindaswami), Peter Illing (Ghanshyam Davay), Lionel Jeffries (Ten. Graham McDaniel), Alan Tilvern (Ted Omphy), Freda Kackson (The Sandani); *Produzione:* Pandro S. Berman per la M.G.M., *Durata:* 110'.

1963 THE HOUSEHOLDER (IL CAPOFAMIGLIA)

*Regia:* James Ivory; *Soggetto:* dal romanzo omonimo di Ruth Praver Jhabvala; *Sceneggiatura:* Ruth Praver Jhabvala; *Fotografia:* Subrata Mitra; *Musica:* Ustad Ali Akbar Khan; *Interpreti:* Shashi Kapoor (Prem Sagar), Leela Naidu (Indu), Durga Khote (The Mother), Achala Sachdev (Mrs. Saigal), Harindranat Chattopadhyay (Mr. Chadda as Harin Chattopadaya), Pahadi Sanyal (The Swami as Pahari Sanyal), Romesh Thapar (Mr. Khanna), Walter Woolf King (Professor as Walter King), Patsy Dance (Kitty), Indu Lele (Mrs. Khanna), Prayag Raj (Raj as Prayag Raaj), Pinchoo Kapoor (Mr. Saigal), Praveen Paul (2nd Lady), Usha Amin (1st Lady), Shama Beg (Mrs. Raj), Pro Sen (Sohanlal), Jabeen Jalil (Bobo), Ernest Castaldo (Ernest); *Produzione:* Ismail Merchant; *Durata:* 101'.

1965 SHAKESPEARE-WALLAH (SHAKESPEARE WALLAH)

*Regia:* James Ivory; *Soggetto:* James Ivory e Ruth Praver Jhabvala; *Sceneggiatura:* James Ivory e Ruth Praver Jhabvala; *Fotografia:* Subrata Mitra; *Musica:* Satyajit Ray; *Interpreti:* Shashi Kapoor (Sanju), Felicity Kendal (Lizzie Buckingham), Geoffrey Kendal (Mr. Tony Buckingham), Laura Liddell (Mrs. Carla Buckingham), Madhur Jaffrey (Manjula), Utpal Dutt (Maharaja), Praveen Paul (Didi), Prayag Raj (Sharmaji as Prayag Raaj), Pinchoo Kapoor (Guptaji), Jim D. Tytler (Bobby as Jim Tytler), Hamid Sayani (Headmaster's Brother), Marcus Murch (Dandy in 'The Critic'), Partap Sharma (Aslam); *Produzione:* Ismail Merchant; *Durata:* 120'.

1970 BOMBAY TALKIE (IL RACCONTO DI BOMBAY)

*Regia:* James Ivory; *Soggetto:* James Ivory e Ruth Praver Jhabvala; *Sceneggiatura:* James Ivory e Ruth Praver Jhabvala; *Fotografia:* Subrata Mitra; *Musica:* Jaikishan Dayabhai Pankal; *Interpreti:* Shashi Kapoor (Vikram), Jennifer Kendal (Lucia Lane), Zia Mohyeddin (Hari), Aparna Sen (Mala), Utpal Dutt (Bose), Nadira (Anjana Devi), Pinchoo Kapoor (Swamiji), Helen (Heroine in Gold), Usha Iyer (Cabaret Singer), Ruby Mayer (Gopal Ma as Sulochana), Prayag Raj (Director as Prayag Raaj); *Produzione:* Ismail Merchant; *Durata:* 112'.

1975 AUTOBIOGRAPHY OF A PRINCESS (AUTOBIOGRAFIA DI UNA PRINCIPESSA)

*Regia:* James Ivory; *Soggetto:* Ruth Praver Jhabvala; *Sceneggiatura:* Ruth Praver Jhabvala; *Fotografia:* Walter Lassally; *Scenografia:* Jacqueline Charriot-Lodwidge; *Musica:* Vic Flick; *Interpreti:* James Mason (Cyril Sahib), Madhur Jaffrey (The Princess), Keith Varnier (Delivery Man), Diane Fletcher (Blackmailer), Timothy Bateson (Blackmailer), Johnny Stuart (Blackmailer), Nazrul Rahman (Papa); *Produzione:* Ismail Merchant; *Durata:* 60'.

1975 THE MAN WHO WOULD BE KING (L'UOMO CHE VOLLE FARSI RE)

*Regia:* John Huston; *Soggetto:* dal racconto omonimo di Rudyard Kipling; *Sceneggiatura:* Gladys Hill, John Huston; *Fotografia:* Oswald Morris; *Musica:* Maurice Jarre; *Interpreti:* Sean Connery (Daniel Dravot), Michael Caine (Peachy Carnehan), Christopher

Plummer (Rudyard Kipling), Saeed Jaffrey (Billy Fish);  
Produzione: John Foreman: *Durata*: 129'.

1983 HEAT AND DUST (CALORE E POLVERE)

*Regia*: James Ivory; *Soggetto*: dal romanzo omonimo di Ruth Praver Jhabvala; *Sceneggiatura*: Ruth Praver Jhabvala; *Fotografia*: Walter Lassally; *Musica*: Richard Robbins; *Interpreti*: Christopher Cazenove (Douglas Rivers), Greta Scacchi (Olivia his wife), Julian Glover (Crawford, the District Collector), Susan Fleetwood (Mrs. Crawford), Patrick Godfrey (Saunders, the Medical Officer), Jennifer Kendall (Mrs. Saunders), Shashi Kapoor (the Nawab), Madhur Jaffrey (the Nawab's Mother), Julie Christie (Anne), Zakir Hussain (Inder Lal, Anne's Landlord), Ratna Pathak (Ritu, Inder Lal's Wife), Tarla Mehta (Inder Lal's Mother);  
Produzione: Ismail Merchant: *Durata*: 133'.

1983 THE COURTESANS OF BOMBAY (LE CORTIGIANE DI BOMBAY)

*Regia*: Ismail Merchant; *Soggetto*: Ruth Praver Jhabvala; *Sceneggiatura*: Ruth Praver Jhabvala; *Fotografia*: Walter Lassally; *Scenografia*: Jacqueline Charriot-Lodwidge; *Musica*: Vic Flick; *Interpreti*: James Mason (Cyril Sahib), Madhur Jaffrey (The Princess), Keith Varnier (Delivery Man), Diane Fletcher (Blackmailer), Timothy Bateson (Blackmailer), Johnny Stuart (Blackmailer), Nazrul Rahman (Papa);  
Produzione: Ismail Merchant: *Durata*: 60'.

1984 A PASSAGE TO INDIA (PASSAGGIO IN INDIA)

*Regia*: David Lean; *Soggetto*: dal romanzo omonimo di E.M. Forster; *Sceneggiatura*: David Lean; *Fotografia*: Ernest Day; *Scenografia*: Clifford Robinson; *Musica*: Maurice Jarre; *Interpreti*: Judy Davis (Adela), Victor Banerjee (Aziz), Peggy Ashcroft (Mrs. Moore), James Fox (Fielding), Alec Guinness (Godbole), Nigel Havers (Ronny), Richard Wilson (Turton), Antonia Pemberton (Mrs. Turton), Michael Culver (McBryde), Art Malik (Ali), Saeed Jaffrey (Hamidullah), Clive Swift (Major Callendar), Ann Firbank (Mrs. Callendar), Roshan Seth (Amritrao), Sandra Hotz (Stella Fielding);  
Produzione: John Brabourne: *Durata*: 164'.

1987 TAMAS (DARKNESS)

*Regia*: Govind Nihalani; *Soggetto*: dal romanzo omonimo di Bhasham Sahni; *Sceneggiatura*: Bhasham Sahni; *Fotografia*: Govind Nihalani, V.K. Murthy; *Musica*: Vanraj Bhatia; *Interpreti*:

Om Puri (Nathu), Deepa Sahi, Amrish Puri, Bhisham Sahni (Karmo), A.K. Hangal, Manohar Singh, Dina Pathak, Saeed Jaffrey, Riju Bajaj, Veerendra Saxena (Jernail Singh), Uttara Baokar, Surekha Sikri; Produzione: Lalit M. Bijlani, Govind Nihalani, Freni Variava: *Durata*: 297’.

1993 IN CUSTODY (MUHAFIZ)

*Regia*: Ismail Merchant; *Soggetto*: dal romanzo omonimo di Anita Desai; *Sceneggiatura*: Anita Desai, Shahrukh Husain; *Fotografia*: Larry Pizer; *Scenografia*: Clifford Robinson; *Musica*: Zakir Hussain, Ustad Sultan Khan; *Interpreti*: Shashi Kapoor (Nur), Shabana Azmi (Imtiaz Begum), Om Puri (Deven), Sushma Seth (Safiya Begum), Neena Gupta (Sarla), Tinnu Anand (Murad), Prayag Raj (Jain), Ajay Sahni (Siddiqui), Sagar Arya (Chiku), Alakh Nandan (Trivedi), Yusuf Khurram (Young Poet), Riju Bajaj (Young Poet), Maza Bi (Safiya’s Attendant); Produzione: Merchant Ivory Productions: *Durata*: 119’.

2005 WATER (WATER)

*Regia*: Deepa Mehta; *Soggetto*: Anurag Kashyap; *Sceneggiatura*: Anurag Kashyap, Deepa Mehta; *Fotografia*: Giles Nuttgens; *Scenografia*: Sumant Jayakrishnan; *Musica*: Mychael Danna, A.R. Rahman; *Interpreti*: Sarala Kariyawasam (Chuyia), Buddhi Wickrama (Baba), Rinsly Weeraratne (Chuyia’s Husband), Iranganie Serasinghe (Mother in Law), Hermantha Garnage (Barber), Ronica Sajnani (Kunti), Manorama (Madhumati), Rishma Malik (Snehalata), Meera Biswas (Gyanvati), Vidula Javalgekar (Auntie Patiraji), Seema Biswas (Shakuntala), Lisa Ray (Kalyani), Sanoja Bibile (Woman Bather); Produzione: David Hamilton: *Durata*: 117’.

2006 THE NAMESAKE (IL DESTINO NEL NOME)

*Regia*: Mira Nair; *Soggetto*: dal racconto omonimo di Jhumpa Lahiri; *Sceneggiatura*: Sooni Taraporevala; *Fotografia*: Frederick Elmes; *Scenografia*: Lydia Marks; *Musica*: Nitin Sawhney; *Interpreti*: Kal Penn (Gogol/Nikhil), Tabu (Ashima), Irrfan Khan (Ashoke), Jacinda Barrett (Maxine), Zuleikha Robinson (Moushumi Mazumdar), Brooke Smith (Sally), Sahira Nair (Sonia), Jagannath Guha (Ghosh), Rima Guha Thakurta (Ashoke’s Mother), Sandip Deb (Music Teacher), Sukanya (Rini), Tanushree Shankar (Ashima’s Mother), Sabyasachi Chakraborty (Ashima’s Father); Produzione: Lydia Dean Pilcher, Mira Nair: *Durata*: 122’.