

Dipartimento di Scienze Politiche Cattedra Storia Contemporanea

**LA QUESTIONE FEMMINILE E IL MOVIMENTO DELLE
DONNE IN INDIA**

Relatore

Prof.ssa Vera Capperucci

Candidato

Francesca Flora

Matricola 077392

Anno Accademico 2016/2017

INDICE

Introduzione	4
Capitolo Primo : CARATTERI E FATTORI STORICO-SOCIALI DELL'INDIA CONTEMPORANEA	
1.1 Stato, società civile e conflitti nell'India contemporanea	9
1.2 <i>Communalism</i> : identità in conflitto e rischi per la convivenza civile	11
1.3 Le caste e il sistema della disuguaglianza	15
Capitolo Secondo : RUOLO E CONDIZIONE DELLA DONNA NELL'INDIA CONTEMPORANEA	
2.1 Genere e povertà	19
2.2 Il nodo insoluto del diritto di famiglia	21
2.3 Cambiamento e continuità nella società indiana	25
2.4 Il matrimonio hindu e le morti per dote	28
Capitolo Terzo : IL MOVIMENTO DELLE DONNE DALLA SOCIETA' COLONIALE ALL'INDIA INDIPENDENTE	
3.1 La prima fase	32
3.2 La critica degli studi postcoloniali	36
3.3 Le donne nella fase del movimento nazionale di massa	40
3.4 L'Indipendenza e lo stato di latenza del movimento delle donne	49
Capitolo Quarto: IL MOVIMENTO DELLE DONNE NELL'INDIA CONTEMPORANEA	
4.1 Gli inizi della "terza fase"	53
4.2 <i>Towards Equality</i>	57
4.3 La grande stagione del movimento femminista indiano	60
4.4 La critica femminista: teoria e pratica	66

Conclusioni	73
Abstract	78
Bibliografia	86

INTRODUZIONE

I problemi relativi alle disuguaglianze di genere e le strategie per affrontarli sono stati ampiamente dibattuti dalla seconda metà degli anni '70 del Novecento. Le Nazioni Unite e altri organismi internazionali hanno rivolto particolare attenzione alle condizioni dei paesi in via di sviluppo, dove le donne sono mediamente sottopagate, o non pagate, hanno minore accesso all'istruzione e ai servizi rispetto agli uomini, sono soggette a discriminazioni e a violenze, sono le vittime principali in situazioni di guerra e conflitti.

In India il quadro è complesso: i casi di morte per dote, gli episodi di stupro, l'infanticidio e gli aborti selettivi di nascituri di sesso femminile, con il conseguente abbassamento della percentuale di popolazione femminile rispetto a quella maschile, sono degli indicatori della difficile condizione delle donne. Al tempo stesso non si possono negare gli sforzi della politica istituzionale e il ruolo della società civile nel cercare di migliorare il quadro generale. In termini di legislazione molto è stato fatto, ma le leggi da sole non bastano e i problemi irrisolti sono tanti. L'idea prevalente all'indomani dell'Indipendenza, che una generale crescita dell'economia avrebbe prodotto automaticamente delle forme di emancipazione femminile, si è rivelata poco realistica per varie ragioni. Una di esse è legata alla vastità del paese e alla differente distribuzione del lavoro e del reddito nei diversi Stati

che compongono la Repubblica Indiana. Anche all'interno di uno stesso Stato ci sono differenze tra città e campagna, tra distretto e distretto, tra villaggio e villaggio. Certamente le possibilità di partecipazione alla vita pubblica e al lavoro crescono con un livello maggiore di sviluppo, ma lo status economico, l'accesso all'istruzione, le pari opportunità dipendono ancora fortemente dalla struttura parentale e dai legami familiari.

La tesi tratta la questione femminile e il movimento delle donne in India, due temi fortemente connessi; la questione femminile, tuttavia, nasce ben prima dell'esistenza di movimenti e associazioni femminili. Da un punto di vista cronologico il punto di partenza sono gli anni '20 del diciannovesimo secolo, quando nelle grandi nuove metropoli coloniali, Calcutta e Bombay, nate e cresciute come centri costieri per il commercio della Compagnia delle Indie Orientali e poi trasformatesi nelle "Presidenze" del potere coloniale britannico, gruppi di intellettuali indiani riformatori presero in esame la condizione delle donne e si rivolsero al governo coloniale perché promulgasse leggi di tutela. E' una fase destinata a durare poco, i suoi attori presto si tireranno indietro: gli inglesi per il timore d'interferire eccessivamente con consuetudini e tradizioni delle varie comunità, gli intellettuali indiani, divenuti in maggioranza nazionalisti verso la fine del secolo, per la scelta di non negoziare la condizione femminile con lo Stato coloniale.

Le donne entrarono in massa nella scena pubblica solo in una fase avanzata del nazionalismo indiano, sotto la guida politica e morale di M.K. Gandhi. Il loro essere protagoniste, tuttavia, non significava esprimere un'autonomia al femminile: l'ingresso delle donne nella politica nazionalista fu reso possibile dalla peculiare leadership di Gandhi. Egli teorizzava una grande riforma dall'interno dell'induismo e della società indiana, che abolisse la piaga degli *intoccabili* e riconoscesse piena dignità alla donna. Gandhi aveva della donna una visione tradizionale, pur sollecitandone l'impegno per la causa nazionale. Il primato da lui accordato alla religione sulla politica e il suo rispetto per la tradizione fecero sì che i "guardiani" maschi delle donne accettassero la loro partecipazione alle sue campagne.

In India il movimento contemporaneo delle donne data alla fine degli anni '70 del Novecento, una storia di circa quarant'anni. Le femministe indiane hanno definito tale contemporaneità una "terza fase", che farebbe seguito agli esordi dell'associazionismo femminile "riformista" e alla "seconda fase" del movimento nazionalista di massa. Senza

dubbio i primi gruppi femministi indiani, fortemente impegnati nella difesa dei diritti delle donne contadine e tribali, hanno teorizzato un'idea di liberazione che ha attinto al patrimonio della lotta anti-colonialista. Per un periodo non breve è stata forte anche l'influenza della Rivoluzione Culturale cinese e il modello idealizzato della parità di genere in Cina. Ciò forse spiega perché due femministe "storiche" quali Vina Mazumdar e Lotika Sarkar rifiutarono sempre l'etichetta "femminista". E' forte in India, come in altri paesi dell'Asia e dell'Africa, il bisogno di smarcarsi da modelli occidentali: troppo diversa la società, troppo diversi i bisogni. Al tempo stesso, l'opposizione delle femministe indiane ai fondamentalismi religiosi ha sempre mantenuto alta la tensione sulla questione dell'identità di genere e sull'uguaglianza reale, questioni che investono anche il femminismo in Occidente.

Malgrado la pluralità di voci e la grande capacità di mobilitazione sui temi dei diritti o contro la violenza, il movimento delle donne in India è stato e resta una forza minoritaria. I suoi contenuti, tuttavia, hanno germogliato in seno alla società e hanno modificato la mentalità politica del paese. Il movimento delle donne oggi si può considerare, per certi aspetti, una forza trasversale, certamente in grado di contribuire alla trasformazione e alla crescita culturale della società indiana.

Il presente lavoro si basa su una pluralità di fonti: testi di storia dell'India moderna e contemporanea, sia di carattere generale che specifico; *reference works*, come *A Dictionary of Hinduism* di Margaret e James Stutley, per l'interpretazione dei termini concettuali e rituali della tradizione religiosa; monografie pubblicate negli ultimi tre decenni, alcune dalle case editrici femministe, quali Kali for Women, Zubaan Books, Women Unlimited; articoli e interventi della vasta letteratura sulle donne in India, molti rintracciabili attraverso internet. Sono stati utilizzati i siti web del Governo Indiano per i testi di legge e quelli di organismi internazionali. Tutta la documentazione è contenuta nelle note e nella bibliografia.

Se posso permettermi una nota personale, io in India sono nata "per caso", perché i miei genitori all'epoca lavoravano e studiavano a New Delhi. Ho lasciato l'India quando avevo tre anni e quindi non ho ricordi, solo immagini confuse probabilmente ricostruite attraverso le narrazioni dei miei. Tra esse le immagini di donne e ragazze sorridenti che mi hanno

preso in braccio e fatto giocare; immagini di una grande dolcezza. A quelle donne indiane vorrei dedicare questo piccolo lavoro.

CARATTERI E FATTORI STORICO- SOCIALI DELL' INDIA CONTEMPORANEA

1.1 Stato, società civile e conflitti nell'India contemporanea

Condizione e ruolo della donna nella società indiana di oggi costituiscono un tema complesso, legato per molti aspetti a dinamiche veloci di cambiamento e tuttavia fitto di contraddizioni che hanno come sfondo un paese attraversato da tensioni e conflitti. La Repubblica dell'India è uno Stato tra i più grandi e popolosi del mondo¹, dove il retaggio di antiche civiltà e diverse culture si risolve spesso drammaticamente in forme di dissidio tra le differenti identità religiose, sociali e etniche. L'India è nota come “la più grande democrazia del mondo”, perché dall'atto della sua fondazione, la Dichiarazione d'Indipendenza del 15 agosto 1947, si è dotata di una costituzione molto articolata (entrata in vigore il 26 gennaio 1950), di un sistema parlamentare bicamerale (*Lok Sabha*, Assemblea del Popolo, e *Rajya Sabha*, Assemblea degli Stati²), di regolari elezioni per il parlamento centrale e per quello degli Stati e di un organo di garanzia con ampi poteri, la Corte Suprema. La posizione del cittadino davanti alla legge è tutelata da un sistema giudiziario che offre al singolo gli strumenti di garanzia presenti in uno stato di diritto. Il sistema parlamentare non ha subito traumi nel processo di alternanza dei vari governi, con l'eccezione del periodo di sospensione dell'attività democratica dei partiti, denominato *Emergency* (1975-1977)³.

¹ La denominazione “Republic of India” sostituisce il termine Indian Union, con il quale l'India è ancora designata quando si fa riferimento all'assetto federale. L'estensione del paese è di 3.287.263 Km², la popolazione censita al 1° marzo 2011 (ultimo censimento nazionale) era di 1.210.854.977 abitanti; popolazione maschile: 623.724.248, popolazione femminile: 586.469.174. Fonti: Government of India, *Census of India 2011*. (www.censusindia.gov.in).

² Gli stati federati della Repubblica Indiana sono 29, ai quali si aggiungono 6 territori dell'Unione, più il singolo territorio della capitale, New Delhi.

³ Kuldip Nayar, *The Judgment: Inside Story of the Emergency in India*, Delhi, Vikas Publ. 1977; Aaron S. Klieman. *Indira's India: Democracy and Crisis Government*, «Political Science Quarterly» (1981), vol. 96, n.2,

Nonostante tale assetto istituzionale, il funzionamento della democrazia e le garanzie per il cittadino sono costantemente a rischio. Esistono aree del paese (Jammu-Kashmir, Chhattisgarh, Arunachal Pradesh) dove la presenza di conflitti armati ha prodotto leggi speciali e la revoca di quelle garanzie con conseguenti violazioni dei diritti umani. Esistono Stati come il Bihar, ma non solo il Bihar, dove la corruzione e gli abusi delle forze di polizia hanno prodotto casi gravi di violazione dei diritti del cittadino. I rapporti di *Amnesty International* denunciano, si può dire ogni anno, un certo numero di casi in quasi tutti gli Stati⁴.

Si può tentare una spiegazione dello *status* imperfetto della democrazia indiana alla luce delle condizioni di arretratezza economica, sanitaria e culturale in cui versa almeno metà della popolazione, cioè più di seicento milioni di esseri umani⁵. Su tali condizioni si sono innestate delle situazioni di conflitto tuttora in parte irrisolte⁶. Sono situazioni peculiari alle caratteristiche dello Stato e della società indiana, non sempre raffrontabili alle dinamiche di conflitto delle società occidentali. Tali sono, ad esempio, i conflitti istituzionali che riguardano il federalismo, cioè il rapporto tra il governo centrale e la politica degli Stati, condizionato, da un lato, dal timore delle interferenze del potere centrale, dall'altro dallo spettro della "balcanizzazione" del paese⁷. La costituzione indiana, all'art. 356, assegna al Presidente della Repubblica il potere di dismettere il governo di uno Stato e nominare un governatore pro-tempore con specifiche attribuzioni, quando le funzioni dello Stato non siano garantite per il venir meno della maggioranza nell'assemblea legislativa statale (*Vidan Sabha*), o per turbative della sicurezza⁸. Si tratta di una sorta di commissariamento. L'utilizzo ricorrente di quell'articolo (centoventotto casi dall'entrata in vigore della Costituzione al 2016)⁹ ha generato tensioni e solleva molte critiche. Nel 2014 è stata istituita una commissione parlamentare, guidata dal giudice R.S. Sarkaria, con il fine di esaminare e rivedere il sistema di relazioni esistenti tra l'Unione e gli Stati per quanto attiene poteri, funzioni e responsabilità¹⁰.

Una delle ragioni principali del cosiddetto Governo del Presidente (*President's Rule*) previsto dall'art. 356 della Costituzione è legata al tema della sicurezza nazionale. Già

pp. 241–259; Emma Tarlo, *Unsettling Memories: Narratives of the Emergency in Delhi*, Berkeley and San Francisco, University of California Press, 2001; Ashok Mitra, *The Hoodlum Years*, Foreword by Prabhat Patnaik, New Delhi, Orient Black Swan, 2016.

⁴ Sulle violazioni e le violenze negli ultimi due anni: Amnesty International, *Annual Report: India 2015/16*: <https://www.amnesty.org/en/countries/asia-and-the-pacific/india/report-india/>.

⁵ Raghendra Jha, *Economic Reforms and Human Development Indicators in India*, «Asian Economic Policy Review» (2008), Vol. 3, n.2, pp. 290-310. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1748-3131.2008.00115.x/abstract>. Sadananda Prusty, *Analysis of Poverty, Openness and Literacy in India*, «Paradigm» (2009), Vol. 13, n. 2. <http://www.freepatentsonline.com/article/Paradigm/238426586.html>.

⁶ Bipan Chandra, Aditya Mukherjee, Mridula Mukherjee, *India since Independence*, 2nd rev. ed., Delhi, Penguin Books India, 2008.

⁷ Subrata K. Mitra, *Politics in India: Structure, Process and Policy*, London, Routledge, 2010, pp. 87-107.

⁸ Il testo della costituzione indiana e dei suoi emendamenti in inglese e in hindi si può consultare sul sito governativo:

indiacode.nic.in/coiweb/welcome.html .

⁹ Fonte: «Wikipedia», voce: *President's Rule*.

¹⁰ <http://interstatecouncil.nic.in/iscs/sarkaria-commission/> .Il capitolo VI del rapporto della commissione tratta il tema dell'art. 356 della costituzione.

all'indomani della *Partition* del 1947, la divisione dell'India Britannica in due Stati: India e Pakistan, scoppiò una guerra tra i due paesi per la spinosa questione del Kashmir. Il Kashmir, ex-stato principesco e dunque prima del 1947 formalmente indipendente da Londra, fu annesso all'India sebbene la popolazione fosse in maggioranza musulmana. Dal 1947 a oggi ci sono stati quattro conflitti armati tra India e Pakistan (nel 1947, 1965, 1971, 1999) più vari incidenti di frontiera. Quasi tutte quelle guerre sono state causate dalla situazione del Kashmir, dove sono presenti tre attori: forze armate indiane (militari e paramilitari), forze armate pakistane e guerriglieri dell'*Azad Kashmir* (Kashmir Libero). Unica eccezione la guerra del 1971 combattuta sulla frontiera orientale, che portò all'estinzione del Pakistan Orientale (corrispondente alla vasta area orientale del Bengala a maggioranza musulmana) e alla nascita dello Stato del Bangladesh. In Kashmir l'articolo 356 è stato applicato sette volte, una volta con la durata eccezionale di sei anni e duecentosessantaquattro giorni (dal 19 gennaio 1990 al 9 ottobre 1996)¹¹. La tensione politica è sempre presente, sia pure in forma latente. Sebbene nelle guerre tra India e Pakistan non ci siano mai stati interventi militari di altri paesi, l'evoluzione dei conflitti tra i due Stati è seguita con una certa preoccupazione dagli osservatori internazionali. In termini geopolitici India e Pakistan si possono definire delle potenze regionali, entrambe, però, sono dotate di armamenti e arsenali atomici e non hanno mai sottoscritto il trattato di non proliferazione nucleare.

Per le sue dimensioni geografiche l'India occupa quasi tutta l'area del sub-continente asiatico meridionale e include realtà culturali e sociali diverse tra loro. Oltre ai conflitti armati esterni, si è avuto anche un numero di conflitti armati interni, in particolare nelle aree sub-himalayane orientali (Nagaland, Manipur e Tripura, Arunachal Pradesh). E' ancora viva, anche se più limitata, l'attività dei guerriglieri Naxaliti¹², un movimento contadino d'ispirazione maoista nato nel 1967 e cresciuto in concomitanza con la guerra civile per il Bangladesh nel 1971. Nelle sue file militarono anche intellettuali e studenti universitari marxisti bengalesi, in buona parte annientati dalle forze para-militari indiane¹³. Attualmente i Naxaliti sono ancora attivi tra le jungle e le campagne dell'India centrale, in Chhattisgarh¹⁴ e più a sud nell'Andra Pradesh.

¹¹ Fonte: «Wikipedia», voce: *President's Rule*.

¹² Prendono il nome dal villaggio rurale di Naxalbari, in West Bengal, culla del movimento.

¹³ Sumanta Banerjee, *India's Simmering Revolution: The Naxalite Uprising*, London, Zed Books, 1984; Prakash Singh, *The Naxalite Movement in India*, New Delhi, Rupa & Co., 1999; Arun Mukherjee, *Maoist "Spring Thunder": The Naxalite Movement, 1967-1972*, Calcutta, Bagchi & Co., 2007; A. Giglioli, *Premiata macelleria delle Indie*, Milano, Rizzoli, 2007; P. Pagliani, *Naxalbari-India. L'insurrezione nella futura terza potenza mondiale*, Milano, Mimesis, 2007.

¹⁴ India's Naxalites: a spectre haunting India, «The Economist», Aug. 17th, 2006: <http://www.economist.com/node/7799247>.

1.2 *Communalism*: identità in conflitto e rischi per la convivenza civile

I conflitti interni della società indiana sono fortemente alimentati dall'uso politico della religione. In India la religione costituisce un elemento fondante le comunità e l'identità comunitaria. Sebbene il pensiero laico abbia avuto importanti interpreti tra gli intellettuali e gli uomini politici indiani del XX secolo¹⁵ e malgrado l'esistenza di correnti razionaliste anche nel pensiero filosofico antico¹⁶, l'idea di laicità nella vita pubblica ha assunto delle forme peculiari. La laicità (*Secularism*), come è stata interpretata nei primi venti anni dell'India indipendente¹⁷, si è basata non sulla separazione dello Stato dalla religione, ma sull'attivo riconoscimento di tutte le religioni da parte dello Stato. Scuole e uffici pubblici sono chiusi in molti giorni dell'anno per celebrare le festività delle varie religioni presenti nel paese. Secondo il censimento del 2011, su una popolazione totale di 1.210.854.977 abitanti il 79,80% è hindu (966.257.353); il 14,23% musulmano (172.245.158); il 2,30% cristiano (27.819.588); l'1,72% sikh (20.833.116); lo 0,72% buddhista (8.442.972); lo 0,37% jaina (4.451.753); lo 0,66% appartiene ad altre religioni (7.937.734) e lo 0,24% non è dichiarato (2.867.303)¹⁸. Lo slogan *Vividhatā meṅ Ektā*, che in hindi significa "Unità nella Diversità", frase tradotta in tutte le quindici lingue principali del paese e sempre presente nelle feste nazionali¹⁹, vuole rappresentare l'impegno delle istituzioni per la tutela della convivenza civile e del "multiculturalismo", termine che rende in forma più attuale la concezione indiana di *Secularism*²⁰.

La minaccia più grande all'idea di un'India multiculturale e alla pacifica convivenza tra religioni diverse viene da un fenomeno che nel lessico politico indiano è chiamato *Communalism*. Gli incidenti tra hindu e musulmani, che assunsero un certo rilievo già alla fine dell'Ottocento²¹, nel decennio 1920-1930²² per poi evolvere drammaticamente nel 1946

¹⁵ Tra gli uomini politici in *primis* Jawaharlal Nehru (1889-1964), leader del Congresso Nazionale Indiano e primo capo del governo dell'India indipendente, ma anche la totalità dei leader dei due partiti comunisti indiani (CPI e CPIM): E.M.S. Namboodiripad (1909-1998), Jyoti Basu (1914-2010), Ashok Mitra (1928-). Si possono menzionare intellettuali radicali come M.N. Roy (1887-1954), o conservatori come B.K. Sarkar (1887-1949). Una lista completa sarebbe troppo lunga.

¹⁶ Amartya Sen, *L'Altra India. La tradizione razionalistica e scettica alle radici della cultura indiana*, Milano, Mondadori, 2005.

¹⁷ Durante il governo del Partito del Congresso guidato da Jawaharlal Nehru e poi, dopo la sua morte, da Lal Bahadur Shastri (1904-1966).

¹⁸ Fonti: Government of India, *Census of India 2011*: <http://www.census2011.co.in/religion.php>.

¹⁹ 26 gennaio: festa della repubblica. 15 agosto: giorno dell'indipendenza. 2 ottobre: *Gandhi Jayanti* (data di nascita di M. K. Gandhi).

²⁰ Amartya Sen, *Laicismo indiano*, Milano, Feltrinelli, 1998; *Secularism and Pluralistic Democracy in India*, Ed. By V. Ragupathy and Vasundara Mohan, New Delhi, Concept, Publ., 2013; *Confronting Secularism in Europe and India: Legitimacy and Disenchantment in Contemporary Times*, Ed. By Brian Black, Gavin Hyman and Graham M. Smith, London-New York, Bloomsbury, 2014. Sull'idea di laicità in Europa: Chadwick, O. (1985), *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press - First Publ. : 1975.

²¹ Particolarmente in Panjab, N.G. Barrier, *The Punjab Government and Communal Politics, 1870-1908*, «Journal of Asian Studies», XXVII (1968), 3..

²² P. K. Dutta, "War over Music: The Riots of 1926 in Bengal", *Social Scientist*, XVIII (1990), 6-7, pp. 38-48.

e durante la *Partition* del 1947²³, furono definiti dalle autorità coloniali inglesi *communal riots* (sommosse “comunaliste”), o *communal clashes* (scontri “comunalisti”)²⁴. Da qui la denominazione. E’ interessante notare che il termine inglese *Communalism* ha una valenza positiva nel lessico anglo-americano, riferendosi ai valori e all’idea di comunità²⁵, mentre In India assume una connotazione negativa, riferendosi all’affermazione aggressiva di un’identità comunitaria.

Sull’esistenza e le dinamiche del fenomeno esistono differenti interpretazioni. Per molti anni la storiografia nazionalista e quella marxista indiane hanno assimilato il concetto di “comunalismo” a quello del “separatismo” politico dei musulmani, puntando l’indice sulla politica britannica del *divide et impera*²⁶ e sul fatto che la società coloniale avesse creato nuove aree di competizione tra le due comunità²⁷. In anni più recenti la storiografia ha analizzato il fenomeno *Communalism* enfatizzando il suo carattere “strumentale”²⁸, o, secondo un’interpretazione differente e opposta, il suo carattere “primordiale”²⁹.

Durante gli ultimi anni della lotta per l’indipendenza, il Congresso Nazionale Indiano³⁰ accusò ripetutamente la Lega Musulmana³¹, l’altra forza independentista pan-indiana, di

²³ Paul R. Brass, *Forms of Collective Violence: Riots, Pogroms, and Genocide in Modern India*, New Delhi, Three Essays Collective, 2006. Si veda anche: ["India from 1900 to 1947 | Sciences Po Encyclopédie des violences de masse"](http://www.sciencespo.fr). www.sciencespo.fr. 2016-01-20.

²⁴ Per gli incidenti e i massacri tra le comunità negli anni 1946 e 1947 vengono anche usati i termini *Partition Riots* e *Partition Massacres*.

²⁵ L’idea di “comunità”, contrapposta a quella di “società” (politica), è stata formulata nella sociologia di Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Geselleschaft* [Comunità e Società], 8 ed., Darmstadt, Hans Buske, 1935 (1 ed.: Leipzig, 1887). In Italia l’opera di Tönnies ha ispirato la concezione di “comunità” di Adriano Olivetti: Michele Mornese, *L’eresia politica di Adriano Olivetti*, Milano, Lampi di Stampa, 2005, p. 59.

²⁶ A. Mehta – A. Parwardhan, *The Communal Triangle in India*, Allahabad, 1942.

²⁷ A.R. Desai, *Social Background of Indian Nationalism*, Bombay, 1948, p. 354.

²⁸ Paul R. Brass, *Language, Religion and Politics in North-India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974; Paul R. Brass, «Elite Groups: Symbol Manipulation and Ethnic Identity Among the Muslims of South Asia», in: *Political Identity in South Asia*, London, 1979, pp.35-77.

²⁹ F. Robinson, *Nation Formation: The Brass Thesis and Muslim Separatism*, «Journal of Comparative and Commonwealth Politics», XV (1977), 3, pp. 215-234. La tesi “primordialista” si basa sull’interpretazione delle culture dell’antropologo americano Clifford J. Geertz (1926-2006), in particolare: C.J. Geertz, «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States», in: *Old Societies and New states: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Ed. By C.J. Geertz, Glencoe, Free Press, 1963.

³⁰ Il Congresso Nazionale Indiano nacque nel 1885 come un’assemblea annuale di esponenti della borghesia nazionale indiana, provenienti da varie parti dell’India. Già alla fine della prima guerra mondiale si trasformò in un movimento di massa sotto la guida di Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), che al Congresso di Lucknow del 1916 sottoscrisse un importante, sia pure non durevole, patto di alleanza tra hindu e musulmani per un programma di “autogoverno” (*swaraj*) del paese. Brown, Judith M. Brown, *Gandhi's Rise to Power. Indian Politics, 1915-1922*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972. Nel Congresso si formò una nuova generazione di leader politici, tra i quali spicca il nome di Jawaharlal Nehru (1889-1964), che all’indomani del 1947 lo trasformarono da movimento a partito politico e forza di governo. S. Kochanek, *The Congress Party of India*, Princeton, Princeton University Press, 1968; B.N. Pande, N.R. Ray, Ravinder Kumar, M.N. Das, *Concise History of the Indian National Congress, 1885-1947*, Delhi, Vikas, 1985; Deep Chand Bandhu, *History of Indian National Congress, 1885-2002*, Delhi, Kalpaz Publ., 2003.

³¹ La Lega Musulmana fu fondata a Dhaka nel dicembre 1906. La sua costituzione fu preceduta da una serie di associazioni musulmane nell’India del nord. Secondo lo storico F. Robinson, il separatismo dei musulmani indiani si formò prevalentemente nelle comunità urbane dell’India del nord, in particolare presso il ceto borghese delle grandi città delle ex-Province Unite, corrispondenti all’attuale Stato indiano dell’Uttar Pradesh. Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces’ Muslims, 1860-1923*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

“comunalismo” per la sua risoluzione a costituire uno Stato indipendente separato per i musulmani³².

Negli anni della seconda guerra mondiale la Lega Musulmana, guidata da Mohammad Ali Jinnah (1876-1948)³³, considerato il padre fondatore del Pakistan, chiese la costituzione di due Stati sul territorio dell'ex-India inglese in base al riconoscimento dell'impossibilità di una convivenza tra le due comunità³⁴. Nel 1947 anche il Congresso Nazionale Indiano si convinse dell'ineluttabilità di quella soluzione, malgrado la netta opposizione personale di Gandhi.

La partizione ebbe effetti traumatici e drammatici e coinvolse milioni di persone, che attraversarono con ogni mezzo le nuove frontiere per raggiungere le aree controllate dalla comunità religiosa alla quale appartenevano³⁵. Durante quella tragica migrazione si verificarono sanguinosi scontri tra hindu, musulmani e sikh: verosimilmente perirono oltre un milione di persone, una tragedia che si consumò soprattutto nell'area nord-occidentale del sub-continente, nella regione del Panjab divisa dal nuovo assetto dei confini³⁶. Le donne in quei massacri furono doppiamente vittime, sia delle uccisioni, che dei rapimenti e degli stupri³⁷.

³² La risoluzione per il Pakistan fu approvata dalla Lega Musulmana alla Conferenza di Lahore nel 1940, ma già nel dicembre 1930 uno dei suoi maggiori leader, il poeta e filosofo Muhammad Iqbal (1877-1938), aveva teorizzato l'idea di un grande Stato islamico nell'India Nord-Occidentale, un'idea sospesa tra federalismo e separatismo, che non ebbe all'epoca il consenso dei dirigenti della Lega Musulmana.

³³ Jinnah, avvocato musulmano di Bombay, già leader del Congresso Nazionale Indiano, assunse la presidenza della Lega Musulmana nel 1934. Sulla personalità politica di Jinnah: Ayesha Jalal, *The Sole Spokesman: Jinnah, The Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Jaswant Singh, *Jinnah: India – Partition- Independence*, London-Oxford, Oxford University Press, 2009.

³⁴ Il negoziato che portò alla definitiva costituzione dei due stati fu lungo e complesso. I principali protagonisti furono i dirigenti del Congresso Nazionale Indiano, guidati da Nehru, quelli della Lega Musulmana, guidati da Jinnah e Lord Mountbatten (1900-1979), ultimo Viceré, incaricato dal governo inglese al trasferimento dei poteri. La documentazione del negoziato, raccolta negli archivi del Ministero inglese dell'India (India Office) è stata pubblicata in 12 volumi: Mansergh, Nicholas, and Penderel Moon, (eds.) *The Transfer of Power 1942–47*, 12 vol., London, Her Majesty Stationary Office, 1970–1983. Sono attualmente consultabili in rete nel sito della British Library: *Transfer of Power Sources*: [http://explore.bl.uk/primo_library/libweb/action/search.do?dscnt=0&frbg=&scp.scps=scope%3A%28BLWEBSITE%29&tab=website_tab&dstmp=1484754298797&srt=rank&ct=search&mode=Basic&vl\(488279563UI0\)=any&dum=true&tb=t&indx=1&vl\(freeText0\)=communalism%20in%20India&vid=BLVU1&fn=search](http://explore.bl.uk/primo_library/libweb/action/search.do?dscnt=0&frbg=&scp.scps=scope%3A%28BLWEBSITE%29&tab=website_tab&dstmp=1484754298797&srt=rank&ct=search&mode=Basic&vl(488279563UI0)=any&dum=true&tb=t&indx=1&vl(freeText0)=communalism%20in%20India&vid=BLVU1&fn=search).

³⁵ I due stati si costituirono sulla base della prevalente composizione delle comunità religiose. Per tale ragione, oltre all'area occidentale, si costituì un Pakistan anche nel Bengala Orientale, governato dalla capitale pakistana di Rawalpindi, distante migliaia di chilometri. Tale assetto singolare, come si è accennato, venne meno con la guerra civile del 1971, con il coinvolgimento armato dell'India, che portò all'estinzione del Pakistan Orientale e alla nascita dell'attuale stato del Bangladesh.

³⁶ Il numero di persone uccise varia a seconda delle fonti, con cifre inferiori (200.000) e altre che parlano di quasi due milioni di morti. Paul R. Brass, *The partition of India and retributive genocide in the Punjab, 1946-47: means, methods and purposes*, «Journal of genocide Research», 5 (2003), 1, pp. 71-101.

³⁷ Tale dato è emerso in tutta la sua gravità solo in anni recenti, grazie anche al libro di Urvashi Bhutalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Durham (NC), Duke University Press, 2000. Il libro raccoglie le testimonianze di donne di entrambe le comunità sopravvissute ai rapimenti e ai massacri. Si vedano anche: Kavita Daiya, *Violent Belongings: Partition, Gender, and National Culture in Postcolonial India*, Philadelphia, Temple University Press, 2008; Bina D'Costa, *Nationbuilding, Gender and War Crimes in South Asia*, London, Routledge, 2011.

Negli anni che seguirono fu opinione diffusa nel mondo politico indiano che il binomio separatismo/comunalismo fosse una caratteristica intrinseca della politica delle minoranze. Tuttavia, già nel 1958 Jawaharlal Nehru fece un'acuta osservazione sulla questione, dicendo che:

“... il comunalismo della comunità maggiore si può facilmente spacciare per ‘nazionale’, mentre quello delle minoranze è subito marcato come separatista”³⁸.

Era difficile immaginare allora che una minaccia alla convivenza civile nella vita del giovane Stato potesse venire dal “comunalismo” della maggioranza hindu; eppure è ciò che è accaduto dagli anni '80, con l'ascesa di partiti e movimenti extra-parlamentari di destra che si rifanno a una sorta di fondamentalismo hindu. Tra i partiti di destra quello prominente è il *Bharatiya Janata Party* (BJP), il Partito Popolare Indiano attualmente al governo dopo le elezioni politiche generali del novembre 2014. Tra i movimenti extra-parlamentari spiccano per ruolo e dimensioni la *Rashtriya Svayamsevak Sangh* (RSS), la “Comunità Nazionale dei Volontari”, fondata nel 1926 con caratteri para-militari, il *Visva Hindu Parishad*, il “Consiglio Mondiale Hindu” fondato nel 1966 da bramini fondamentalisti e lo *Shiva Sena*, “l'Esercito di Shiva”³⁹, fondato a Bombay nel 1966. Il concetto cardine della loro ideologia politica è quello di *Hindutva*, parola che può essere tradotta come “Induità”. Il termine è stato coniato nel '900 ed è il titolo di un saggio del 1923 scritto da Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), un nazionalista hindu considerato uno dei maggiori ideologi della destra indiana⁴⁰. Per l'*Encyclopaedia Britannica*, l'*Hindutva* è un'ideologia che cerca di definire la cultura indiana attraverso i valori esclusivi dell'induismo⁴¹. Nella prassi e nella teoria politica della destra indiana, sia pure con diverse sfumature, l'idea di *Hindutva* corrisponde a quella di un'India hindu, dove l'elemento “straniero”, cioè islamico, sia sradicato dalla vita del paese e le comunità marginali vengano assorbite nella *Sangh Parivar*, la comunità ideale delle varie associazioni nazionaliste hindu.

Gli scontri tra hindu e musulmani si sono riaccesi negli anni '80 intorno alla questione della moschea di Ayodhya nell'Uttar Pradesh. La moschea fu edificata da Babur (1483-1530), il primo sovrano della dinastia Mughal in India. Secondo l'opinione dei fondamentalisti hindu, l'edificio fu costruito sul “luogo di nascita del dio Rama” (*Ramjanmabhumi*), una delle *Avatar* di Visnu⁴², considerato da loro un personaggio storico. I partiti e i movimenti di destra indiani capitalizzarono, soprattutto in termini di consenso

³⁸ Discorso di Nehru alla All India Congress Committee, 11 maggio 1958. Citato in: T. Basu, P. Datta, S. Sarkar, T. Sarkar, S. Sen, *Kahki Shorts and Saffron Flags: A Critique of the Hindu Right*, Delhi, Orient Longman, 1993, p. 4.

³⁹ Si riferisce non alla divinità, ma al condottiero Maratha Shivaji (1627-1680), che combatté con successo le armate di Aurangzeb (1618-1708), l'imperatore Mughal. Un chiaro simbolo dell'atteggiamento fortemente anti-musulmano. E' notizia recentissima che a Bombay sarà eretta una statua di Shivaji, che diventerà la statua più alta del mondo. Fonti: Al Jazeera: <http://www.aljazeera.com/news/2016/12/india-build-giant-statue-medieval-king-shivaji-161225143133892.html>.

⁴⁰ V.D. Savarkar, *Hindutva*, Delhi, Central Hindu Yuvak Sabha, 1938.

⁴¹ *Encyclopaedia Britannica*, alla voce *Bharatiya Janata Party* : <https://www.britannica.com/topic/Bharatiya-Janata-Party#ref789897>.

⁴² La parola sanscrita *Avatara* si riferisce alla “discesa” e alla manifestazione di un dio sulla terra per estirpare il male dal mondo.

elettorale, i sentimenti dei fondamentalisti hindu che chiedevano la demolizione della moschea e la costruzione di un tempio per il dio Rama⁴³. La situazione divenne particolarmente critica nel settembre del 1989, quando il VHP organizzò una campagna per portare da tutta l'India ad Ayodhya i "mattoni sacri" per la costruzione del tempio, la *Ramashilayatra* (la processione dei mattoni sacri di Rama). Negli scontri che seguirono tra la fine di settembre e il novembre morirono circa trecento persone nell'India del nord⁴⁴. I tentativi di compromesso dei governi di Rajiv Gandhi (1984-1989) e Vishwanath Pratap Singh (1989-1990) fallirono uno dopo l'altro. Il 6 dicembre 1992 una folla organizzata di manifestanti forzò i cordoni della polizia, salì sulla cupola della moschea e iniziò a demolire l'edificio⁴⁵. Seguirono gli arresti di alcuni dirigenti del BJP e della RSS, ma soprattutto seguirono incidenti tra le due comunità in tutta l'India fino al gennaio 1993. A Bombay i morti furono 660, a Surat circa 200 a Bhopal, nell'India centrale, 139⁴⁶.

Il conflitto tra hindu e musulmani nell'India contemporanea mostra un'alternanza di fasi critiche e periodi di latenza; negli ultimi anni è stato alimentato prevalentemente dal comunalismo della destra hindu. Un caso tragico, che ha aperto molte ferite nel paese, fu il pogrom nello stato del Gujarat nel 2002, dove perirono circa 2.000 musulmani per mano di bande armate di hindu, fiancheggiate, secondo fonti autorevoli, dalla polizia dello Stato⁴⁷.

1.3 Le caste e il sistema della disuguaglianza

I conflitti comunitari non si limitano al confronto tra hindu e musulmani, hanno investito anche le relazioni tra i villaggi hindu e le popolazioni tribali in particolare nell'area himalayana, sub-himalayana e nell'India centrale. E' uno scontro originato dallo sfruttamento delle risorse naturali e dalla difesa dell'habitat da parte di quelle popolazioni. Ha avuto una risonanza internazionale la lotta non violenta dei tribali, in particolare i Gond del Distretto di Chhindwara, contro la costruzione di un sistema di dighe sul fiume Narmada nell'India centrale con il sostegno di gruppi ambientalisti e di intellettuali, tra i quali la

⁴³ *Anatomy of a Confrontation: the Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, Ed. By S. Gopal, New Delhi, South Asia Books, 1991.

⁴⁴ Neeladri Bhattacharya, «Myth, History and the Politics of Ramjanmabhumi», in: *Anatomy of a Confrontation ... pp.130-131*.

⁴⁵ *A Report on Demolition of Structure at Ayodhya of Ram Janambhoomi Babri Masjid on 6th December 1992: Commission of Inquiry Report of the Liberhan Ayodhya Commission of Inquiry, 2009*, Delhi, Akalank Publications, 2010.

⁴⁶ C. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s. Strategies and Identity-Building, Implantation and Mobilisation (with special reference to Central India)*, Rev. Indian ed., New Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 459-461.

⁴⁷ Autorevoli fonti di stampa indiana, primo tra tutti *The Hindu* di Madras, uno dei più antichi giornali in lingua inglese che, nonostante il nome della sua testata, è un quotidiano laico, indicarono nell'allora governatore dello Stato del Gujrat, Narendranath Modi, uno dei leader del Bhartiya Janata Party (BJP), il responsabile morale degli eccidi. Un cittadino americano originario del Gujarat denunciò Modi presso un tribunale statunitense per la morte dei suoi parenti. Ne sortì una sentenza che dichiarò N.N. Modi *persona non grata* negli Stati Uniti. Quando Modi ha vinto le elezioni nel novembre 2014 diventando primo ministro del governo attualmente in carica, la sentenza nei fatti è decaduta. Modi è stato ricevuto alla Casa Bianca con tutti gli onori riservati a un importante partner strategico e commerciale.

scrittrice Arundathi Roy (1961-)⁴⁸. Il progetto nasce da un finanziamento della Banca Mondiale per il potenziamento delle rete elettrica. L'opposizione della popolazione locale è nata dal timore di un impatto devastante delle dighe sull'ambiente⁴⁹. Dopo anni di tensione e scontri con la polizia una sentenza della Corte Suprema ha approvato una nuova versione del progetto, assegnando alle parti sociali una funzione di controllo sulla conformità della sua esecuzione.

I conflitti tra hindu e popolazioni tribali più che le dinamiche dei conflitti comunitari seguono quelle dei conflitti tra le caste. Il sistema delle caste, la discriminazione castale e l'intoccabilità sono dichiarate illegali dagli articoli 15-17 della Costituzione. Ciò non di meno, non solo le caste hanno continuato a sopravvivere nella società indiana, ma hanno assunto, come nel caso della religione, un maggior rilievo negli ultimi trent'anni attraverso il connubio con la politica.

Secondo Max Weber (1864-1920), uno dei padri della sociologia, l'essenza dell'induismo è la casta⁵⁰. Un'interpretazione forse riduttiva che ha comunque il pregio d'individuare immediatamente il nesso tra la grande visione religiosa e rituale del brahmanesimo e i suoi aspetti storico-positivi. La casta ha determinato gli elementi di continuità delle formazioni socio-politiche indiane nel corso dei secoli. Nell'induismo alla casta si legano concettualmente le categorie rituali di "puro" e "impuro", che governano ogni aspetto, anche il più minuto, della vita sociale. Vi sono caste pure e quindi "persone pure" e caste impure, i cui membri teoricamente, ma anche nella pratica delle società antiche e rurali, non possono nemmeno avvicinare individui di casta superiore per non contaminarli⁵¹.

Il concetto di "casta" ha una complessa articolazione e si può situare su due livelli. Il primo livello è in sostanza rappresentato da un modello teorico che promana dalla tradizione religiosa e quindi dalle scritture antiche: dai *Veda* dei secoli precedenti la nostra era ai *Purana* dell'età medioevale⁵². Il sacrificio dell'Uomo Cosmico porta alla nascita di quattro categorie umane che fissano l'ordine gerarchico della società ideale: i sacerdoti (Brahmani); i sovrani e guerrieri (Kshatriya); i mercanti e gli uomini liberi (Vayshya); i contadini e servitori (Shudra). Quelle quattro categorie costituiscono le quattro caste fondamentali, dette *varna*, parola che in sanscrito ha più di un significato, tra cui quello di 'colore'. Tuttavia quel modello di società è puramente teorico e nella realtà antropologica le caste e le sotto-caste sono migliaia. Il termine appropriato per casta è *Jati*, il gruppo di appartenenza all'interno del quale esistono i legami di parentela, l'interazione sociale, la professione

⁴⁸ Autrice del romanzo *The God of Small Things* (1997), vincitrice in quell'anno del Man Booker Prize, impegnata nei movimenti di difesa dei diritti umani. I suoi libri in italiano sono pubblicati dalla casa editrice Guanda.

⁴⁹ La protesta nacque come movimento spontaneo, successivamente organizzato nel *Narmada Bachao Andolan* ('andolan' significa movimento).

⁵⁰ Max Weber, *The Religions of India: The sociology of Hinduism and Buddhism*, Transl. and Ed. by H.H. Gerth and D. Martindale, Glencoe (Ill.), The Free Press, 1958.

⁵¹ Sulle nozioni di "puro" e "impuro". Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi, 1991 (ed. originale: Paris, 1966).

⁵² Il riferimento più antico all'idea di una divisione della società umana in quattro categorie distinte si trova nel *Purusa-sukta* (*Rig-Veda*, X, 90). Tuttavia gli studiosi non sono concordi nel ritenere la sezione un vero e proprio riferimento al sistema delle caste. Cfr. Margaret and James Stutley, *A Dictionary of Hinduism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, alla voce *varna*, p.323.

tradizionale, i contratti di matrimonio e, soprattutto nei villaggi, anche consigli e tribunali che decidono le norme alle quali debbano attenersi i membri della casta e sanzionano i comportamenti ritenuti illegittimi⁵³.

Nel modello ideale non esiste il tipo umano del “fuori-casta”, esistono, tuttavia, gli stranieri, popolazioni nemiche che nei *Veda* furono demonizzate insieme alle loro divinità. Le formazioni sociali dell’India antica svilupparono forme di schiavismo attraverso la conquista di popolazioni autoctone ed emarginarono le comunità aborigene. I gruppi sociali esclusi dal rituale bramino formeranno nei secoli vaste comunità di fuori-casta, i cosiddetti *pariah*, chiamati nel linguaggio corrente, e per effetto del movimento di lotta prima e dopo l’indipendenza, *dalit*, ossia “gli oppressi”⁵⁴. Nell’India di oggi i *dalit* sono milioni; pur in assenza di dati certi, secondo il censimento del 2011 la metà dei *dalit* vivrebbe in quattro Stati tra i più popolosi dell’Unione: Uttar Pradesh (dove sono il 21% della popolazione), West Bengal (11%), Bihar (8%), Tamil Nadu (7%)⁵⁵.

Contro le ingiustizie del sistema delle caste, che ha sempre colpito la fantasia dei viaggiatori europei, si sono levate numerose voci a partire da quella antica del Buddha, che può essere anche definito un riformatore radicale dell’induismo del VI secolo avanti Cristo, fino alla voce moderna di M.K. Gandhi. Gandhi, in realtà, non era contrario al modello teorico delle caste, denunciava, tuttavia, le aberrazioni del modello reale e le discriminazioni nei confronti dei fuori-casta⁵⁶. La Costituzione indiana, come si è accennato, grazie all’influenza del leader *dalit* B.R. Ambedkar (1891-1956) che ne fu uno degli architetti, ha abolito il sistema delle caste definendolo illegale. Ciò non di meno, la distanza della struttura legale dello stato indiano dalla società reale in questo caso risulta evidente. Il peso delle caste e i conflitti socio-politici da esse generati sono emersi drammaticamente soprattutto agli inizi degli anni ’90. Paradossalmente i correttivi che la Costituzione e il Parlamento hanno ravvisato per cercare di colmare il *gap* esistente tra le diverse sezioni della società indiana e i provvedimenti specificamente messi a punto per i *dalit* e le caste più basse, hanno avuto l’effetto di alimentare la stratificazione sociale e di far emergere nuove arene di conflitto. Ci fu il caso clamoroso dell’annunciata e mai compiuta adozione delle risoluzioni proposte dalla *Mandal Commission* nel 1990, che suscitò proteste, scontri ed episodi di suicidio per protesta⁵⁷.

⁵³ Si veda più avanti a proposito dei “consigli di casta” (*Khap Panchayat*).

⁵⁴ Eleanor Zelliot, *From Untouchable to Dalit: essays on the Ambedkar Movement*, Delhi, Manohar, 2005; Gail Omvedt, *Dalit Visions: The Anti-Caste Movement and the Construction of an Indian Identity*, Delhi, Orient Longman, 2006.

⁵⁵ «The Times of India», May 2, 2013 : <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Half-of-Indias-dalit-population-lives-in-4-states/articleshow/19827757.cms>

⁵⁶ Gandhi tentò di mettersi alla testa del movimento moderno dei fuori-casta, guidato dal dott. B.R. Ambedkar, il primo *dalit* laureato della storia. Gandhi chiamava i fuori-casta *Harijan*, cioè “Figli di Dio”. Il suo atteggiamento fu accusato di paternalismo e la sua politica fu spesso criticata da Ambedkar, tuttavia, attraverso l’arma dello sciopero della fame, Gandhi riuscì a trattenere i *dalit* nell’ambito del movimento nazionale. M. Torri, *Storia dell’India*, Bari, Laterza, 2000, pp. 558-559.

⁵⁷ Il rapporto della Commissione guidata da B.P. Mandal fu redatto nel 1980: Government of India, *Report of the Backward Classes Commission*, 2 parts in 7 volumes, New Delhi, 1980. Fu il governo del Janata Dal (Partito Popolare) di V.P. Singh ad annunciare la volontà di accoglierne le raccomandazioni dieci anni dopo.

A innescare lo scontro politico e fisico fu soprattutto il tema della riserva di posti per le cosiddette “classi svantaggiate” nell’ambito della scuola, dell’università e del pubblico impiego, al quale si aggiunse la richiesta da parte di altri settori sociali, auto-denominati OBCs (Other Backward Castes), di accedere agli stessi benefici. La riserva avrebbe toccato il 27% dei posti, secondo linee programmatiche già indicate dalla Costituzione, agli articoli 15, comma 4 e 16, comma 4. La Costituzione, però, non entrava nel merito; all’art. 340 stabiliva la necessità per il governo di nominare una commissione, al fine di vagliare un percorso attuativo. I disordini che scoppiarono, soprattutto a Delhi e nelle grandi città, portò alla fine del governo di V.P. Singh. Tra gli effetti collaterali, ci furono tensioni e scontri tra studenti di alta casta e *dalit*⁵⁸.

Dopo le riforme economiche del 1991, che hanno aperto l’India agli investimenti esteri, e soprattutto con la tendenza alla globalizzazione degli ultimi anni la centralità dello Stato indiano nei processi socio-economici si è ridimensionata. Tuttavia è pur sempre allo Stato e alle sue leggi che i gruppi socialmente svantaggiati guardano per bilanciare quei fattori d’ineguaglianza che sembrano essere strutturali nella società indiana.

⁵⁸ A. Beteille, *Is Job Reservation a Good Policy?*, «Seminar» (New Delhi), 375 (Nov. 1990), pp. 41-42.

CAPITOLO SECONDO

**RUOLO E CONDIZIONE DELLA DONNA NELL'INDIA
CONTEMPORANEA**

2.1 Genere e povertà

Il quadro della società indiana sommariamente tratteggiato ha messo in luce conflitti e contraddizioni che nascono principalmente da condizioni d'ineguaglianza e svantaggio. Tale dato emerge con chiarezza anche in tutte le analisi sulla condizione femminile. Quando si parla della situazione delle donne in India, si devono tenere presente una serie di distinzioni di carattere economico, sociale e culturale. In India la condizione femminile è influenzata da diversi fattori: la comunità, la classe, la casta di appartenenza, il grado di cultura, l'occupazione, la collocazione geografica. Ci sono differenze sensibili tra i diversi Stati dell'Unione, soprattutto per quanto attiene lo sviluppo economico e la distribuzione del reddito, e anche all'interno dei singoli Stati ci sono notevoli differenze tra le città e le aree rurali, tra distretto e distretto. Ciò non di meno, è un fatto riconosciuto che le donne indiane nel loro complesso (parliamo, come si è detto, di 586.469.174 di individui di sesso femminile secondo il censimento del 2011) vivano una condizione di svantaggio sociale e in molti casi di grave discriminazione. Ciò fondamentalmente per due ragioni: un accesso più ridotto alle risorse e un forte condizionamento dei fattori socio-culturali.

Nel giugno 1991 un rapporto riservato della World Bank, non immediatamente destinato alla libera circolazione⁵⁹, fotografava così la condizione delle donne in India:

Women are vital and productive workers in India's economy. They make up one-third of the labor force — though a “statistical purdah” imposed by existing methods of measuring labor renders much of their work invisible. When women who collect fuel and fodder or work in dairy, poultry or kitchen-gardening are added to those in the conventionally defined

⁵⁹ Una versione successiva del rapporto è stata pubblicata nell'agosto del 1991.

labor force, women's participation rate total 51% — only 13 percentage points below the rate for men. [...]

India invests far less in its women workers than in its working men. Women also receive a smaller share of what society produces. They are less endowed than men with health care, education and productive assets that could increase their return to labor. Women's nutritional levels are lower than men's; more women than men die before the age of 35. Three fourths of Indian women are illiterate. Ninety per cent of rural and 70% of urban women workers are unskilled. Unlike men, women lack the bureaucratic know-how to make the system work for them. And in general, they do not own land.

Evidence is overwhelming that in Indian life, access — who gets what — is closely tied to gender. Access is connected to the very meaning of male and female : part of the culture's definition of the female is her association with the “inside” — the home. By contrast, men belong to the “outside”, where livelihoods are earned and political and economic power is exercised⁶⁰.

A molti anni di distanza da quel rapporto i progressi della condizione femminile non sono stati all'altezza delle aspettative, malgrado l'attivismo delle associazioni di donne, dei gruppi femministi, delle O.N.G. e l'esistenza di politiche pubbliche mirate all'accesso e all'istruzione. Secondo un'agenzia delle Nazioni Unite, negli ultimi anni la percentuale della forza lavoro femminile in India è scesa. Nel 2004/2005 era assestata sul 37%, nel 2009/2010 si è ridotta al 29%⁶¹. Dal 1972/73 al 2011/12 c'è stato un calo in percentuale della forza lavoro femminile nelle campagne: dal 31,8% al 24,8%, nello stesso periodo si è avuta una modesta crescita in percentuale nei settori urbani: dal 13,4% al 14,7%⁶² Ciò significa che si può ipotizzare, seguendo l'analisi fatta a suo tempo dalla World Bank, che un'ulteriore quota (tra il 15% e il 18%) del lavoro femminile resti invisibile e sia quindi svolto in condizioni più precarie nel settore informale, o sommerso, dell'economia. Ciò non può che accentuare le condizioni d'ineguaglianza nella società e anche tra quel “dentro” e “fuori”, al quale fa riferimento il rapporto della World Bank, che caratterizza i ruoli femminili e maschili nella società indiana. Parlando sempre di forza lavoro nell'età compresa tra i 15 e i 59 anni, nel 2011/12 solo il 13,4% delle lavoratrici indiane ha ricevuto un salario regolare, contro il 21,2% degli uomini⁶³.

Secondo la studiosa Sangeeta Bharadwaj-Badal, la significatività dei dati sulla forza lavoro femminile, soprattutto nelle aree rurali, è legata a diverse variabili di natura non esclusivamente quantitativa. Le differenze regionali costituiscono una delle variabili più

⁶⁰ World Bank, *Gender and Poverty in India: Issues and Opportunities Concerning women in the Indian Economy* (Report No. 8072-IN), June 14, 1991, p. I.

⁶¹ International Labour Organization, *Global Employment Trends 2013: Recovering from a Second Jobs Dip*, Geneva, International Labour Office, 2013, p. 79.

⁶² Fonti: Indiatat.com *Workforce participation rate by Sex and Sector in India*, citato in: *Quick Take; Women in the Labour Force: India*, «Catalyst», (New York), Nov. 17, 2015 : <http://www.catalyst.org/knowledge/women-workforce-india>.

⁶³ *Ibid.*

importanti. Sono importanti anche le variabili individuali, tra le quali la principale è l'impatto delle strutture di parentela sul tasso di partecipazione della forza lavoro femminile all'attività agraria⁶⁴.

Come nel caso dei *dalit*, anche le donne indiane, tramite organizzazioni, movimenti e voci singole, fanno appello all'intervento dello Stato e delle leggi. Non c'è stato capo di governo indiano negli ultimi trent'anni, da Rajiv Gandhi (1944-1991) a Narendra Modi, che non abbia sottolineato la situazione discriminatoria vissuta da milioni di donne nel paese e la necessità di cambiare lo stato delle cose. Dalla pubblicazione del rapporto ufficiale *Towards Equality* (1974)⁶⁵ alla proposta di legge del 1996 dell'istituzione di "quote rosa" per l'assegnazione del 33% dei seggi parlamentari alle donne⁶⁶, le politiche pubbliche sono state incentrate sull'idea della rappresentatività, mentre, sul piano dell'intervento sociale i principali obiettivi sono stati individuati nella sfera dell'istruzione, del welfare e della salute. E' stato anche osservato che i rapporti ufficiali hanno finora investigato meglio il quadro delle campagne di quello urbano, dove circa 170 milioni d'individui vivono in baraccopoli sotto la linea della povertà e le donne in particolare soffrono di numerose forme di privazione ed esclusione⁶⁷. In generale nelle politiche pubbliche è prevalso un orientamento "ottimistico", cioè l'idea che una crescita generale dell'economia produca automaticamente delle forme di emancipazione femminile.

2.2 Il nodo insoluto del diritto di famiglia

La condizione subalterna delle donne in India ha una sua dimensione economica, caratterizzata, nel complesso, da un accesso alle risorse più limitato rispetto agli uomini. La subalternità, al tempo stesso, è fortemente condizionata da fattori sociali e culturali pertinenti a un'ideologia che, semplificando, si potrebbe definire "patriarcale", espressione, cioè, delle complesse forme di dominanza maschile nella società indiana. Alcuni cardini ideologici sono ancorati alla tradizione giuridica delle due comunità religiose principali, hindu e musulmani, che assegnano all'uomo (padre, marito, figlio) il compito di "governare" la donna nella famiglia. Il diritto di famiglia, sia per quanto attiene il rapporto tra i coniugi (parità, dignità, separazione), che per altri aspetti civilistici (proprietà, adozione, tutela dei beni dei minori, diritti di successione e altro) ha un ruolo fondamentale

⁶⁴ Sangeeta Bharadwaj-Badal, *Gender, social Structure and Empowerment: Status Report of Women in India*, Jaipur-New Delhi, Rawat Publications, 2009, p. 53 et seq.

⁶⁵ Government of India, Department of Social Welfare, *Towards Equality: Report of the Committee on Status of Women in India*, December 1974. <http://feministlawarchives.pldindia.org/category/towards-equality/towards-equality-towards-equality/>

⁶⁶ Women's Reservation Bill.

⁶⁷ La commissione del governo centrale per la pianificazione economica ha indicato per il 2004/05 come linea della povertà il reddito mensile di Rupie 356,30 per le aree rurali e Rupie 538,60 per quelle urbane. Preet Rustagi, *Women and Poverty: Rural-Urban Dimensions*, New Delhi, Institute for Human Development, 2006, p.3. [http://www.ihdindia.org/Working%20Papers/2010-2005/pdf%20files/35-%20Preet%20Rustagi%20\(WP\).pdf](http://www.ihdindia.org/Working%20Papers/2010-2005/pdf%20files/35-%20Preet%20Rustagi%20(WP).pdf) Alla fine del 2004 un dollaro americano era scambiato a circa 44 rupie.

per la condizione della donna. L'ordinamento giuridico indiano riconosce una pluralità di tradizioni giuridiche, il cosiddetto *Personal Code*, in parte codificato, in parte consuetudinario, che nella sostanza prevede ambiti legali diversi nella vita privata dei cittadini: un codice di famiglia per gli hindu, un altro per i musulmani e altre norme per i soggetti di altre religioni. L'India non è il solo paese dell'Asia ad avere un tale assetto civilistico, si può ricordare il caso d'Israele, tuttavia l'esistenza di un articolo della Costituzione indiana, che stabilisce l'opportunità di attuare un codice civile uniforme per tutti i cittadini, rende tale assetto contraddittorio e problematico.

La Costituzione indiana all'art. 44 recita:

«The State shall endeavour to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India»⁶⁸.

Già nella formulazione dell'articolo si può ravvisare una natura di compromesso: «lo Stato deve *sforzarsi*». Nella stessa Parte IV, sui principi direttivi dello Stato, il precedente art. 37 recita:

«The provisions contained in this Part shall not be enforceable by any court, but the principles therein laid down are nevertheless fundamental in the governance of the country and it shall be the duty of the State to apply these principles in making laws»⁶⁹.

Ciò significa che non è possibile per un cittadino rivolgersi a un tribunale e chiedere l'annullamento di una disposizione di legge o di una sentenza per incostituzionalità perché contraria all'art. 44.

L'esistenza di un diritto di famiglia diverso per le comunità del paese è un'eredità del periodo coloniale. Quando il governo della Compagnia inglese delle Indie si consolidò nelle aree chiamate allora Presidenze⁷⁰, il Governatore Generale, Warren Hastings (1732-1818), attuò nel 1772 una riforma giuridica che mirava a unificare la legge e la procedura penale, lasciando, però, la soluzione delle dispute riguardanti eredità, matrimonio, regole di casta, usi e costumi alle leggi e agli istituti indigeni. Il passaggio dal governo della Compagnia a quello del Parlamento inglese, avvenuto nel 1858 dopo una grande rivolta (Mutiny) nell'India del Nord, non cambiò in sostanza la situazione. Nel 1862 fu adottato un codice penale unificato (*Indian Penal Code*), ma le norme relative alla famiglia rimasero di spettanza delle regole delle comunità per la scelta politica di non interferire sulle questioni religiose⁷¹. Ci furono degli interventi legislativi mirati a migliorare la condizione delle donne, grazie anche alla spinta di associazioni e di intellettuali indiani modernisti. Tali ad esempio: il *Sati Act* (1829), che mise fuorilegge la pratica della *Sati*, la morte per fuoco, in teoria volontaria, della vedova hindu sulla pira funebre del marito; *'Hindu Widows'*

⁶⁸ Government of India, *Constitution of India* (English Text), Part IV – (Directive Principles of State Policy), art. 44, p. 23. <http://indiacode.nic.in/coiweb/welcome.html>.

⁶⁹ *Ibid.* p. 21.

⁷⁰ Le Presidenze erano delle grandi unità amministrative ed erano tre: Bombay Presidency (India Occidentale), Bengal Presidency (Bengala, Bihar, Orissa, con Calcutta capitale dello Stato coloniale fino al 1912), Madras Presidency (India meridionale).

⁷¹ I due insiemi di norme sono noti come: *Anglo-Hindu Law* e *Anglo-Muhammadan Law*. J. Duncan M. Derrett, *Hindu Law: Past and Present*, Calcutta, A. Mukherjee, 1957.

Remarriage Act (1856), che consentiva alla vedova di risposarsi. In generale, però gli inglesi si attennero a una linea cauta di non interferenza. L'ultimo atto dell'azione di riforma nel campo della legge civile da parte dello Stato coloniale fu l'*Hindu Women's Right to Property Act* (1937), che fu approvato con una nota che raccomandava l'adozione di un codice civile uniforme per i soggetti hindu. Nello stesso anno il parlamento anglo-indiano approvava un completamento del diritto di famiglia musulmano: *Muslim Personal Law Application Act* (1937).

Durante i lavori della costituente Jawaharlal Nehru cercò di abolire il *Personal Code* con il concorso di forze laiche, ma senza successo⁷². A opporsi non furono solo gli elementi conservatori, ma anche i politici preoccupati di tutelare il pluralismo religioso e soprattutto timorosi delle reazioni della comunità musulmana. I musulmani che avevano scelto di rimanere in India avrebbero potuto sentirsi minacciati dalla cancellazione del *Personal Code* basato sulla legge islamica (*Shari'a*). Quello fu il punto di partenza della via indiana al laicismo, come si è detto, non la separazione dello Stato dalla religione, ma il riconoscimento da parte dello Stato dell'autonomia giuridica e politica della religione. Ciò spiega il carattere compromissorio dell'articolo 44 della Costituzione indiana, che però non poteva restare lettera morta⁷³.

Un passaggio successivo fu l'*Hindu Code Bill* del 1954, che in sostanza prevedeva d'inglobare in un codice civile indiano tutte le comunità non musulmane (hindu, sikh, buddhisti, jaina, cristiani). In virtù di una serie di emendamenti del 1956 all'*Hindu Code Bill*, il diritto di famiglia hindu ha continuato a funzionare con una sua autonomia nell'ordinamento.

Le sentenze dei tribunali hanno sollevato una serie di conflitti centrati su casi di donne. La Costituzione nella parte III relativa ai diritti fondamentali stabilisce all'art. 15 (1):

«The State shall not discriminate against any citizen on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them.»

La donna per lo Stato è una cittadina titolare di diritti e non può essere oggetto di discriminazione, ma tale principio non è pienamente riconosciuto all'interno del *Personal Code* della comunità, dove la donna ha quasi gli stessi diritti di un soggetto minore. I conflitti normativi si sono moltiplicati nel tempo, soprattutto intorno al tema del divorzio, non ammesso dai fondamentalisti hindu, e ancora di più intorno al tema del matrimonio civile, specialmente tra soggetti di casta diversa, introdotto dallo *Special Marriage Act* del 1954.

Il dibattito politico sull'implementazione dell'articolo 44 e l'adozione di un codice civile uniforme riaffiora periodicamente con diverse interpretazioni e schieramenti di fronte

⁷² J.H. Mansfield, «The Personal Laws or a Uniform Civil Code?» in: *Religion and Law in Independent India*, Ed. By Robert D. Baird, New Delhi, Manohar Publications, 2005, pp. 207-245.

⁷³ Tanja Herklotz, *Dead Letters? The Uniform Civil Code through the Eyes of the Indian Women's Movement and the Indian Supreme Court*, «Südasiens-Chronik - South Asia Chronicle», (2016),6, pp. 61-92.

eterogenei. Un caso particolare accese molte polemiche nel 1985, durante il governo di Rajiv Gandhi, quello di una donna di nome Shah Bano. Bano aveva allora 73 anni, dopo 40 anni di matrimonio, suo marito aveva divorziato da lei con la formula islamica del triplo ripudio (*Talaaq*). Dal momento che il diritto di famiglia islamico in India riconosce quella forma di divorzio unilaterale, a lei non sarebbero spettati i cosiddetti alimenti. Una corte locale nel 1980 aveva sancito il suo diritto, ma il marito aveva fatto ricorso alla Corte Suprema sulla base del riconoscimento del codice civile islamico. La Corte gli diede torto in base alla legge penale indiana, suscitando la protesta dei musulmani ortodossi. La vicenda divenne un caso politico nazionale, che ebbe conseguenze anche sulla sconfitta alle elezioni locali del partito di Rajiv Gandhi nel dicembre 1985. Il passaggio successivo fu una legge del 1986, *The Muslim Women's Protection of the Rights on Divorce*, concepita come compromesso per non creare la subordinazione del diritto civile islamico alla legge penale indiana. Alle donne musulmane veniva data l'opzione di scegliere sotto quale regime normativo dibattere le cause di divorzio. La legge, però, non ha avuto particolare successo⁷⁴.

La vicenda ebbe come conseguenza quella di mettere in luce le contraddizioni dello stato laico in India, nonché di polarizzare l'opinione delle due comunità. La destra hindu, che accusava i musulmani d'inciviltà e oscurantismo, improvvisamente si scopriva paladina dell'adozione di un codice civile unificato⁷⁵.

La questione se e come un Codice Civile Unificato debba rimpiazzare il sistema vigente è ancora aperta e presenta aspetti non facilmente districabili. Essa implica una serie di discorsi sull'integrazione nazionale, lo stato laico, la modernità e negli anni più recenti quello sull'uguaglianza di genere. Dal punto di vista dell'uguaglianza gli attuali codici di famiglia sono a dir poco problematici, perché mettono su un piano diverso uomini e donne sbilanciando ogni questione relativa ai diritti. Al tempo stesso il tema ha aperto il dilemma dei movimenti femministi che, dal caso di Shah Bano in poi, hanno sentito l'esigenza di smarcarsi dalle richieste della destra hindu. Al di là degli aspetti politici, esiste un orientamento generale nel mondo dei movimenti, e anche nell'ambito degli studi accademici, di mettere in discussione l'ortodossia statalista dei regimi unici di legge nella sfera familiare e religiosa. Ciò in particolare per le realtà multiculturali dell'Asia e dell'Africa, dove la presenza di sistemi legali non statali o consuetudinari rappresenta una garanzia di tutela per le culture e la sopravvivenza delle minoranze⁷⁶. La richiesta di adottare un Codice Civile Unificato ha costituito per molti anni un punto di programma per il femminismo indiano, ma adesso non sembra essere considerata una priorità.

⁷⁴ Ranabir Sammadar, *The Politics of Autonomy: Indian experiences*, Delhi, Sage Publications, 2005; N. Chavan - K. J. Kidwan, *Personal Law reforms and Gender Empowerment: A Debate on Uniform Civil Code*, Gurgaon, Hope India Publications, 2006.

⁷⁵ Siobhan Mullally, *Feminism and multicultural dilemmas in India: revisiting the Shah Bano case*, «Oxford Journal of Legal Studies», 24 (2004), 4, pp. 671-92.

⁷⁶ Y. Sezgin, *How to integrate universal human rights into customary and religious legal systems?*, «The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 42 (2010), pp. 5-40.

2.3 Cambiamento e continuità nella società indiana

L'esistenza di un diritto di famiglia differente per le diverse comunità è un'eredità dello Stato coloniale⁷⁷. Come si è accennato, il Governatore Generale inglese, Warren Hastings, ritenne opportuno accettare gli istituti giuridici tradizionali esistenti per la risoluzione di cause e problemi privati in seno alle comunità locali:

«That in all Suits regarding Inheritance, Marriage, Caste and other religious Usages or Institutions, the Laws of the Koran with respect to *Mahometans* and those of the Shaster with respect to the *Gentoos* shall be invariably adhered to»⁷⁸.

Tale scelta creò fin dall'inizio una serie di problemi per i magistrati inglesi⁷⁹. Tra le molte difficoltà c'era anche il fatto che la tradizione giuridica bramini si fonda su una pluralità di testi, i *Dharma-Shastra*, trattati sui doveri della religione. Hastings incaricò una commissione di *Pandit* (“eruditi”, titolo esclusivo per gli studiosi di casta bramini) di approntare una sorta di codice di diritto privato. Data l'allora scarsa conoscenza del sanscrito, il testo fu tradotto in persiano e poi dal persiano in inglese da Nathaniel Brassey Halhed (1751-1830). Fu pubblicato nel 1776 con il titolo *A Code of Gentoow Laws*⁸⁰. Più che di un codice, si trattava di un florilegio di norme incasellate in narrazioni mitologiche. Dopo il 1794 fu sostituito da una fonte più antica e autorevole, la *Manusmriti*, detta anche il *Manava Dharma-Shastra*, il “Codice di Manu”⁸¹. Sia pure con vari accomodamenti, quel trattato costituì la base dell'Anglo-Hindu Law ed è tuttora un testo di riferimento per la visione giuridica tradizionale hindu.

Manu è la figura di un mitico legislatore che avrebbe redatto un corpo di leggi, anch'esso inserito in un quadro di narrazione mitologica, all'inizio dei tempi. In realtà il testo a noi pervenuto è stato scritto a più mani e in epoche diverse, ma era quasi completo nella sua forma già tra il secondo e il terzo secolo della nostra era. Si può definire un'opera enciclopedica in 2.685 versi che trattano argomenti vari, interrelati alla visione bramini del mondo⁸². Manu è molto esplicito nell'enunciare il ruolo subordinato della donna in

⁷⁷ Diverse leggi dello stato coloniale, soprattutto in ambito penale, sono tuttora in vigore. Ad esempio, l'*Indian Evidence Act* del 1872.

⁷⁸ *Selections from the State Papers of the Governor-General of India*, Vol. II, *Warren Hastings Documents*, Ed. by G.W. Forrest, Oxford, 1910, pp. 295-296. Citato in: Ludo Rocher, *Indian Response to Anglo-Hindu Law*, «Journal of the American Oriental Society», 92 (1972), 3, pp. 419-424, cfr. p. 419. http://www.jstor.org/stable/600567?origin=crossref&seq=1#page_scan_tab_contents. La parola “Gentoo” sta per hindu.

⁷⁹ Ludo Rocher, op.cit.

⁸⁰ *A Code of Gentoow Laws, or, Ordinations of the Pundits ...* London, Printed in the Year 1776. Si trattava di un volume fuori commercio, distribuito dalla Compagnia delle Indie Orientali. La versione in PDF del testo è disponibile sul sito <https://archive.org/details/codeofgentoolaws00halh>.

⁸¹ La prima traduzione in inglese apparve a Calcutta nel 1794, opera di Sir William Jones (1746-1794), uno dei pionieri dello studio del sanscrito, fondatore e primo presidente della Royal Asiatic Society of Bengal di Calcutta nel 1784.

⁸² Wendy Doniger – Brian K. Smith, Introduction» to *The Laws of Manu*, Translated with notes by W. Doniger and B.K. Smith, New Delhi, Penguin Books India, 1991, pp. XV-LXXVIII.

famiglia e nella società. La donna onesta non ha e non può avere un profilo pubblico. L'uomo ha il dovere di accudire la donna e la donna ha il dovere di obbedirgli. L'uomo ha il diritto di punirla, anche fisicamente, e, sia pure in modi non del tutto arbitrari, ha su di lei potere di vita e di morte. Alcuni versi parlano dell'impurità della donna, classificando i suoi periodi "impuri". Sono elencati i modi nei quali l'uomo può approcciare la donna, intesa come madre, sorella, moglie, figlia, o anche la sposa del suo maestro spirituale (*guru*). Si rimane colpiti soprattutto dal giudizio negativo che le leggi di Manu formulano sulla natura profonda della donna, definita superficiale, lussuriosa, incapace di affetto e maliziosa. L'uomo deve fare il massimo sforzo per guardarsi da lei [*Manu*, 9.14-17]. E ancora:

«It is the very nature of women to corrupt men here on earth; for that reason, circumspect men do not get careless and wanton among wanton women.

It is not just an ignorant man, but even a learned man of the world too that a wanton woman can lead astray when he is in the control of lust and anger [*Manu*, 2.213-214].»⁸³

Tali contenuti e i precetti da essi derivanti hanno sempre avuto diffusione all'interno del complesso *varna-jati*, di caste e sotto-caste, dove le regole familiari sono imposte in forma rigida e sono fatte rispettare in taluni casi con sanzioni severe. Interpreti di quella tradizione legale e della sua ideologia patriarcale sono stati storicamente i *Panchayat*. La parola significa "assemblea dei cinque (*panch*)", così denominata per il numero originario dei suoi componenti.

E' doveroso fare una distinzione. Il *Panchayat* è l'istituzione più antica di governo locale in India ed è stato inserito nell'ordinamento giuridico dell'India indipendente come elemento di democrazia di base. Il sistema di governo dei *Panchayat* (*panchayat raj*) fu introdotto a partire dai lavori di una commissione parlamentare conclusasi nel 1958. Dal 1959 fu adottato da diversi Stati dell'Unione. Infine nel 1992, sulla base del 73° emendamento della Costituzione indiana (*Amendment act of 1992*), fu esteso a tutti gli Stati con più di due milioni di abitanti, in pratica a quasi la totalità dell'Unione. Per i Consigli sono previsti tre livelli: villaggio (*Gram Panchayat*), consorzio di villaggi (*Block*, o *Tehsil Panchayat*) e distretto (*Zilla Panchayat*). I loro consigli sono eletti ogni cinque anni ed è prevista una riserva di seggi per le donne, le *Scheduled Tribes* e le *Scheduled Castes*. Sono organi di decentramento amministrativo e le loro competenze sono quelle tipiche degli enti locali. Tuttavia nell'India antica i *Panchayat* di villaggio svolgevano anche le funzioni di tribunale e di amministrazione della giustizia⁸⁴. Quella funzione nell'India contemporanea è arbitrariamente svolta dal *Khap Panchayat* (Panchayat di Casta). Si tratta di organismi extra-istituzionali, che hanno, tuttavia, una tradizione; al presente esistono principalmente

⁸³ *The Laws of Manu ...* pp. 38-39.

⁸⁴ La denominazione dei consigli di villaggio nell'India antica è varia. Il termine *Janapada* si riferisce alle assemblee autonome, più forti in epoca di debolezza dei regni. Ma anche nei periodi nei quali le formazioni statali sono più organizzate, come durante l'impero Gupta (ca. 320-550 d.C.), ai consigli di villaggio venivano delegate importanti funzioni, inclusa l'amministrazione della giustizia. R. C. Majumdar (et al.), *An Advanced History of India*, London, MacMillan, 1948, p. 194.

nell'India del nord⁸⁵. Sono in sostanza organi “giudiziari” dell'ordine castale e le loro ingiunzioni e sentenze sono valide solo per i membri della *jati* (casta) alla quale i consigli appartengono. Non sono propriamente organismi elettivi, spesso sono governati dagli anziani e dai membri più facoltosi; hanno inoltre un peso elettorale non indifferente. Le cronache internazionali si sono interessate dei *Khap Panchayat* per il loro ruolo di tutori dell'endogamia della *Jati* e dell'esogamia del *gotra* (altra parola per clan)⁸⁶, ma soprattutto per le azioni criminali con le quali hanno perseguitato i cosiddetti “matrimoni d'amore”, in maggioranza matrimoni inter-castali⁸⁷. Sono documentati raccapriccianti episodi di sentenze di torture e condanne a morte, prevalentemente in Haryana, in Uttar Pradesh e altri stati del nord, nei confronti di ragazzi e ragazze che hanno infranto le regole di casta unendosi tra loro. Si tratta certamente di sentenze illegali, ma non sempre quei crimini sono stati adeguatamente puniti dalla magistratura indiana⁸⁸.

Quel mondo dove un'ideologia arcaica governa le vite degli individui, per quanto ancora vitale in vaste aree del paese, sembrerebbe destinato a scomparire con l'avanzata di quei processi di cambiamento genericamente denominati “modernizzazione”. Nell'ambito della modernizzazione, tuttavia, i processi sono tutt'altro che lineari: “cambiamento” e “continuità” convivono come poli della società indiana contemporanea. Nelle grandi città moderne, ad esempio, le donne possono essere vittime di stupri e violenze che con gli istituti del passato hanno poco a che fare, perché le dinamiche patologiche della dominanza maschile emergono anche nello scenario di sogni e frustrazioni del nuovo consumismo. La cultura, intesa come grado d'istruzione, e la tecnologia sono armi ambivalenti. In India, si è detto, ci sono più uomini che donne: nel 1991 per mille bambini tra gli 0 e i sei anni c'erano 945 bambine; sono diventate 927 nel 2001 e 914 nel 2011⁸⁹. Ciò in virtù dell'aborto selettivo, che viene praticato con un giro d'affari di milioni di dollari grazie alla moderna diagnostica dell'amniocentesi. Ci si avvale di tecniche nuove per sfuggire a una piaga antica, quella della dote della quale parleremo più avanti, e lo si fa eliminando i nascituri di sesso femminile.

L'ideologia patriarcale si perpetua attraverso un mondo di simboli derivanti dalla complessa tradizione hindu. Dal momento che i simboli necessitano di un'interpretazione, essi si prestano a un continuo adattamento al mondo che cambia. La manipolazione dei

⁸⁵ La parola “*Khap*” vuol dire all'incirca *clan* in uno dei dialetti *Jat*. I *Jat* sono un gruppo sociale dell'India del Nord, numeroso in Uttar Pradesh e Rajasthan.

⁸⁶ Il *gotra* presuppone un antenato comune. Persone che non vivono nello stesso luogo, non hanno legami di parentela riconoscibili, se appartengono al medesimo *gotra* non possono sposarsi tra loro. Fece scalpore il film in hindi *Khap* (2011), dove si narra delle morti in un villaggio di giovani coppie che avevano contravvenuto a questa regola.

⁸⁷ Tarun Kattumana, «Lack of consensus: caste Panchayats, state law and potential agonism: democratic deficit and ineffectiveness of state intervention», Paper presented at the conference *Non-State legal practices in India*, Manipal Centre for Philosophy and Humanities, Dec. 5-6, 2015.

⁸⁸ Si veda, : *Criminal Justice India Series. Volume X, Haryana 2002*, Ahmedabad, Allied Publishers, 2003, p.25. A Delhi nel 1997 ci sono stati casi atroci di stupro, tortura e uccisione di giovani donne a Delhi, “colpevoli” di volersi sposare con uomini di altre caste. Crimini perpetrati dai membri del Panchayat di casta. Cfr. Pervez Mody, *The Intimate State: Love-Marriage and the Law in Delhi*, Delhi-London, Routledge, 2008, p. 252, note 38 e 39.

⁸⁹ Fonti: «The Lancet», May 26, 2011 and June 4, 2011.

simboli e il loro utilizzo in una prospettiva contemporanea sono aspetti da considerare centrali nelle analisi sul genere.

2.4 Il matrimonio hindu e le morti per dote

La tradizione religiosa induista è complessa, l'insieme dei miti e delle scritture filosofiche rivela una miriade di contenuti, a volte perfino contraddittori. Il femminile partecipa alla natura del divino, spesso in forma subordinata, laddove le divinità femminili sono presentate come le "consorti" degli dei maggiori. La dea, tuttavia, ancor più della sua controparte maschile è carica di contenuti ambivalenti. La dea Lakshmi, consorte di Visnu, è manifestazione di prosperità e benevolenza divina. Durga o Kali, la consorte di Shiva, rappresenta l'energia creatrice della divinità, la sua "potenza" (*Shakti*); il suo aspetto è terribile, la sua rappresentazione con la lingua insanguinata, la collana di teschi, mentre danza sul cadavere del divino consorte, è una delle più potenti figurazioni del mistero. Kali, però, è anche la Madre e dunque capace di amare e consolare. Nella vita dei villaggi è radicata la devozione alle divinità minori⁹⁰, tra le quali la divinità femminile ha un ruolo prevalente, contraddistinto da una forte ambivalenza. La dea Sitala Devi, ad esempio, guarisce il vaiolo, ma è anche colei che lo diffonde. Manasa Devi è la signora dei serpenti ed è invocata contro il morso dei serpenti⁹¹. Quei caratteri binari, "malattia/cura", "compassione/ira", sembrano quasi riflettere i tratti attribuiti alla figura femminile nell'immaginario collettivo maschile. La donna incute timore con la sua magia, con la sua diversità, e va controllata attraverso delle forme di dominio.

Nella costruzione patriarcale hindu la vita di una donna ruota intorno all'asse della famiglia e del matrimonio, alle figure del marito e dei parenti, senza necessari elementi di reciprocità. Ciò crea una situazione di subordinazione permanente, le donne appaiono una sorta di umanità minore. Le prime generazioni di donne indiane istruite nel sistema scolastico moderno hanno riflettuto in modo doloroso su tale condizione. Ciò emerge dalle autobiografie di donne dei primi del Novecento⁹², come anche dalla letteratura moderna. Le cose da allora sono cambiate, ma il sistema di subordinazione emerge sempre sotto nuove forme. Ancora oggi il matrimonio nelle grandi città si celebra per lo più su una base contrattuale tra famiglie della stessa casta con il fine di prolungare la discendenza maschile. Nelle parole di un'antropologa:

«For Hindu society, marriage is central to the social order. Marriage conducted according to caste and kinship rules helps to prolong male lineality and augment caste membership. A

⁹⁰ *Gramadevata*, "divinità del villaggio".

⁹¹ D. Kinsley, *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985.

⁹² Srabashi Ghosh, *'Birds in a Cage': Changes in Bengali Social Life as recorded in Autobiographies by Women*, «Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies», 21 (October 1986), pp. WS88-WS96. Malavika Karlekar, *Voices from Within: Early Personal Narratives of Bengali Women*, Delhi, Oxford University Press, 1991.

woman' status as wife is necessary for male lineality not to die, yet a woman's position in reckoning of descent is peripheral»⁹³.

La leggenda di Rama e Sita, celebrata in una delle grandi epiche dell'India classica, il *Ramayana*, che ha avuto e continua ad avere diverse versioni orali e popolari, nonché adattamenti favolistici per i bambini, sceneggiature fumettistiche e televisive, è molto centrale, come osserva la Fruzzetti, nel definire ideologicamente i ruoli dell'uomo e della donna nel matrimonio hindu. La donna rappresenta la terra, gli uomini i semi. Le donne sono i campi; gli uomini coltivano i campi e portano la cultura alla terra. Sita è nata dalla terra e alla terra ritorna. Il suo carattere è gentile, passivo, sottomesso, sempre disponibile al sacrificio di sé. Rama ingaggerà una battaglia per liberarla dal demone Ravana, il signore di Ceylon, che l'ha rapita, ma poi dubiterà della sua virtù. Lei accetterà passivamente le accuse sconsiderate di Rama, soffrendo in silenzio le sue ingiuste recriminazioni e il suo rifiuto.

C'è nel continuo attualizzarsi di quella storia un simbolismo del matrimonio che propone una costruzione della persona e dei ruoli congrui con il passato. Tale in fondo è il vero significato del rito religioso che accompagna le fasi di passaggio della vita. Vi sono riti religiosi che accompagnano il passaggio della bambina dall'infanzia alla pubertà, con la comparsa del ciclo mestruale. Dopo la pubertà, la sessualità di una donna, il suo potere riproduttivo, diventa "una minaccia" per la linea discendente maschile del padre, ma attraverso quel potere lei prolungherà la linea di discendenza del marito⁹⁴. Le donne hindu, in particolare quelle di casta media e alta, sono quindi condizionate a pensare alla vita come divisa in due mondi: la casa del padre come dimora temporanea e quella del marito, che è anche quella dei genitori, dei fratelli e delle sorelle del marito, come dimora permanente. L'adempimento dei loro doveri di casta e religione si realizza solo nel cambiamento di status da figlie di una discendenza maschile a mogli in un'altra discendenza maschile.

Quella che in occidente, ammesso che si celebri, è al massimo un'occasione mondana, la festa "ufficiale" di fidanzamento alla presenza di futuri suoceri, parenti e amici, nel contesto induista è un rito familiare e religioso della massima importanza: il *Sampradan*. Il "dono di una vergine".

«The greatest gift a man can bestow is the gift of his daughter in marriage. *Sampradan*, the gift of a virgin made through a series of rites and incantations, is a father's offer to the groom at marriage. A man acquires most merit through *Sampradan*, a rite mediated by the Brahman priest and witnessed by deities, ancestors, caste and kin groups, as well as by members of the local community. The rules of marriage, or the act of giving a daughter and receiving a wife, reflects the Indian construction and meaning of person, the way person are created and conceived of as individuals and members of groups. Marriage is an integral part of the kinship domain. It establishes past, present, and future relationships between two distinct familial lines»⁹⁵.

⁹³ Lina, M. Fruzzetti, *The Gift of a Virgin: Women, Marriage and Ritual in a Bengali Society*, 2nd new ed., Delhi, Oxford University Press, 1994, p. XIX.

⁹⁴ Ivi, p. XX.

⁹⁵ Ivi, p. XVI.

Tali contenuti sono accettati dalle donne, non solo, in virtù di una tradizione, ma per la capacità che possiede l'interazione tra il piano simbolico e quello reale di modellare i ruoli e trasformarli in destino. Se non si considera quell'interazione, non è facile comprendere il consenso, l'accettazione dell'ideologia matrimoniale hindu da parte della donna. Non entrano in campo solo i ruoli all'interno della società e della famiglia, ma anche lo status stesso di persona. Al tempo stesso, i cambiamenti in atto nella società sono tali da snaturare quell'edificio e rivelare, anche con brutalità, gli elementi di dominio e di oppressione inerenti all'ideologia matrimoniale.

Niente rappresenta in forma più cruda tale trasformazione della tragedia delle morti per dote. Le cronache di tutto il mondo si sono occupate di quella tragedia dagli anni '80, quando emerse un dato agghiacciante. Nella sola città di Delhi tra il primo gennaio e il primo novembre 1983 morirono bruciate 690 donne. Tutte giovani spose che avrebbero preso "accidentalmente" fuoco in cucina. Alcuni uomini politici indiani affermarono che la causa principale erano i moderni tessuti sintetici altamente infiammabili, con i quali sono confezionati i *sari* più economici. A quel numero impressionante di decessi si aggiungeva quello delle morti "accidentali" di donne precipitate da qualche piano alto e dei suicidi. Erano quasi tutte giovani spose le cui famiglie non avevano pagato per intero l'ammontare pattuito come dote, in beni o denaro, ma anche spose le cui famiglie avevano pagato e che erano state soppresse dal marito, spesso con l'aiuto della sua famiglia, per potersi risposare e guadagnare altri soldi e altri beni⁹⁶.

Il "dono di una vergine" è ritualmente accompagnato da altri tipi di doni (*dan*). La "dote" tradizionalmente era tripartita: un dono per la famiglia dello sposo, un dono per lo sposo e uno per la coppia. Tale consuetudine aveva una sua valenza simbolica, giacché il dono di una vergine è qualcosa d'incommensurabile, che non può essere ricambiato. Il dono di altra natura consente la reciprocità, lo scambio simbolico (*Jajmani*) che è molto importante nella cultura indiana⁹⁷.

L'avidità, la mercificazione, la considerazione della donna come una merce di scambio hanno fatto sì che da decenni la dote sia divenuta una piaga sociale. Già nel 1961 il Governo Indiano approvò una legge che vietava la pratica della dote, *The Dowry Prohibition Act* (1961) e successive integrazioni del 1986⁹⁸, ma non proibiva la pratica rituale dei doni. Ciò consente di mascherare la dote in altri modi.

I dati degli ultimi anni sono i seguenti: tra il 2012 e il 2015 sono state calcolate 24.771 morti per dote, delle quali 7.048 in Uttar Pradesh, seguito dal Bihar con 3.830 donne uccise e il Madhya Pradesh con 2.252 morti⁹⁹. Un bollettino di guerra, con una media di più di ottomila donne morte ogni anno negli ultimi sei anni, molte, forse la maggioranza, spinte al

⁹⁶ M. N. Srinivas, *Some Reflections on Dowry*, New Delhi, Oxford University Press, 1984.

⁹⁷ L. Fruzzetti, *The Gift of a Virgin...* pp. 29-31.

⁹⁸ The Dowry Prohibition (Amendment) Act, 1986 - No. 43 of 1986. <http://bombayhighcourt.nic.in/libweb/actc/yearwise/1986/1986.43.pdf>

⁹⁹ «The Indian Express», July 31, 2015. <http://indianexpress.com/article/india/india-others/24771-dowry-deaths-reported-in-last-3-years-govt/>.

suicidio dalle pressanti richieste e dalle torture psicologiche e fisiche inflitte nella casa del marito¹⁰⁰.

E' un fatto che il fenomeno sia dilagato in una fase di cambiamenti convulsi della società indiana, dove il divario tra ricchezza e povertà che sembrava lentamente ridursi negli anni successivi all'Indipendenza, quelli dello Stato "Nehruviano", com'è stato definito per le sue linee di politica economica il lungo governo di Jawaharlal Nehru (1947-1964), ha ripreso a crescere¹⁰¹. Che il fenomeno abbia anche una matrice "culturale" è innegabile, com'è innegabile che sia trasversale rispetto alle comunità: muoiono per la dote donne hindu e musulmane. E' un fenomeno perfino transnazionale: ci sono morti per dote in Pakistan e in Bangladesh. La consapevolezza della gravità di quella situazione è stato un propellente per i movimenti femministi e le associazioni delle donne in India. Gli anni '80 hanno segnato un punto di svolta importante, una nuova fase delle organizzazioni e della coscienza femminile nel paese.

¹⁰⁰ I dati, forse anche sottostimati, sono impressionanti. Nel 2005 ci sono stati .6.787 casi. Nel 2010: 8.391; nel 2011: 8.610; nel 2012: 8.233; nel 2013: 8.083; nel 2014: 8.455; nel 2015: 7.634. Fonti : Government of India. Ministry of Home Affairs, *National Crime Bureau Statistics ...* i volumi sono pubblicati annualmente e sono consultabili in rete.

¹⁰¹ La politica economica del governo Nehru fu orientata verso un "capitalismo di Stato", caratterizzato da un vasto settore pubblico e da una politica di pianificazione flessibile, programmata in piani quinquennali. Charles Bettelheim, *Storia dell'India indipendente*, 2 ed., Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 229-262.

CAPITOLO TERZO

**IL MOVIMENTO DELLE DONNE DALLA SOCIETA'
COLONIALE ALL'INDIA INDIPENDENTE**

3.1 La prima fase

Il movimento delle donne in India non è un blocco omogeneo e non esprime una posizione univoca. E' piuttosto un insieme eterogeneo, composto da una varietà di formazioni, gruppi, diramazioni che si sono sviluppati sulle questioni di genere e, in anni più recenti, anche su quelle relative all'identità. Non si può, quindi, parlare di "donne" come di una categoria e anche l'aspetto della rappresentatività (chi rappresenta chi e che cosa) risulta problematico¹⁰². Al tempo stesso esistono temi vasti condivisi da tutti i gruppi, centrati in primo luogo sulla tutela e l'avanzamento dei diritti, e un orientamento comune nella volontà di trasformare l'eguaglianza formale in eguaglianza sostanziale. E' quindi legittimo parlare di un movimento delle donne in India con una sua storia e con degli elementi di continuità che legano tra loro fasi diverse, tenendone sempre presente il carattere eterogeneo.

La prima fase della questione femminile si sviluppò dagli anni '20 del diciannovesimo secolo nelle due metropoli coloniali, Calcutta e Bombay. Ne furono protagonisti i movimenti di riforma in seno alla società indiana, principalmente la *Brahma Samaj* (Società dell'Assoluto), un'associazione di orientamento teistico fondata nel 1828 a Calcutta dall'intellettuale modernista bengalese Rammohan Roy (1772-1833)¹⁰³. Sono movimenti nei

¹⁰² Mahitreyi Krishnaraj, *Women and the Public domain: Critical Issues for Women Studies*, «Economic and Political Weekly», 33 (1998), 8, pp. 391-395.

¹⁰³ Raja Rammohan Roy, filosofo bramino non conformista, è stato uno dei più grandi intellettuali indiani dell'800. Nella sua vasta opera figurano scritti in persiano, sanscrito, inglese e bengali. I principi religiosi monoteisti e unitaristi

quali le donne restano nell'ombra, hanno il ruolo marginale di mogli, figlie o sorelle, per loro, tuttavia, si aprono degli accessi fino a quegli anni impensabili. La questione femminile fu molto dibattuta nella società coloniale nel corso dell'Ottocento, in parte grazie anche al confronto con la cultura e le istituzioni dei colonizzatori inglesi. Come si vedrà più avanti, quello del "confronto" è un aspetto molto contestato, ma non c'è dubbio che in quella fase ci furono importanti cambiamenti. I risultati più concreti in ambito sociale e normativo furono l'istituzione di scuole e istituti femminili, la messa fuorilegge del rito della *Sati* (1828), al quale si è accennato, e la legge che consentiva alle vedove hindu di risposarsi (1856)¹⁰⁴. Alle prime scuole inglesi femminili, come la prestigiosa Bethune School di Calcutta, o l'Alexandra Native Girls' Institution di Bombay, accedevano solo ragazze di famiglie facoltose e di orientamento modernista, come le figlie di Debendranath Tagore (1817-1905), Saudamini (1847-1920) e Swarnakumari Devi (1855-1932), che divennero entrambe scrittrici e attiviste sociali. A famiglie della stessa estrazione socio-culturale appartenevano le prime laureate dell'università di Calcutta (fondata nel 1857), Chandramukhi Bose (1860-1944) e Kadambini Ganguli (1861-1923)¹⁰⁵.

La storiografia femminista indiana riconosce l'esistenza di due fasi del movimento delle donne nella società coloniale: una prima fase "riformista" e successivamente, all'incirca dal 1905 al 1947, una fase nazionalista. È stato osservato che il femminismo all'epoca della società coloniale è documentato quasi esclusivamente da biografie e memorie personali, ciò per effetto del suo carattere più elitario, quanto meno nella prima fase, ma anche per il fatto che la successiva partecipazione massiva delle donne nella mobilitazione nazionalista non è stata rappresentata o percepita in termini di autonomia del movimento. Solo dopo l'indipendenza la storiografia contemporanea ha focalizzato l'interesse sui movimenti delle donne e non sulle singole personalità¹⁰⁶.

I riformatori dell'Ottocento davano per scontata la diversità dei sessi e giudicavano "naturale" la differenza di ruoli, tuttavia ritenevano che la diversità delle donne non giustificasse la loro discriminazione e subordinazione. La società attribuiva alla donna il ruolo naturale di madre; per i riformatori proprio in ragione di ciò alle donne andavano riconosciuti i loro diritti, compreso quello all'istruzione. Nella fase estremista del

dell'associazione furono accentuati dal suo successore, Debendranath Tagore (1817-1905), altra figura di rilievo della cultura del tempo e padre di Rabindranath Tagore (1861-1941), poeta, filosofo e Premio Nobel per la letteratura nel 1913. Sull'associazione e il suo importante ruolo: David Kopf, *The Brahma Samaj and the Shaping of Modern Indian Mind*, Princeton, Princeton University Press, 1979. Rammohan roy s'impegnò fortemente nelle campagne per l'abolizione della *sati*. Per la successiva legge che consentiva alle vedove hindu di risposarsi fu sostanziale l'impegno di un altro riformatore bengalese, lo studioso Iswar Chandra Bandyopadhyay (1820-1891), ricordato oggi in India come *Vidyasagar* (Oceano di Scienza).

¹⁰⁴ Si vedano i saggi contenuti nel volume *Women and Social Reform in Modern India: a Reader*, Ed. by Tanika Sarkar and Sumit Sarkar, Bloomington, Indiana University Press, 2008. In particolare: Anand A. Yang, «Whose Sati? Widow Burning in Early-Nineteenth-Century India», pp. 15-37; Lata Mani, «Production of an Official Discourse on Sati in Early-Nineteenth-Century Bengal», pp. 38-57; Geraldine Forbes, «Education for Women», pp. 58-77; Lucy Carroll, «Law, Custom, and Statutory Social Reform: the Hindu Widows' Remarriage Act of 1856», pp.78-99.

¹⁰⁵ Entrambe si laurearono nel 1883. Kadambini si specializzò al Medical College di Calcutta e divenne la prima donna medico indiana.

¹⁰⁶ Radha Kumar, *The History of Doing. An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India*, 2nd ed., New Delhi, Zubaan, 1997, p. 1.

movimento nazionalista anti-coloniale (1903-1908), che dilagherà nel Maharashtra e ancora di più nel Bengala¹⁰⁷, la figura della madre diventerà un'icona politica: la *Bharat Mata* (Madre India), una Kali assetata del sangue degli inglesi, una “divinità moderna” che presenta la stessa ambivalenza ira/compassione e il medesimo sotteso erotico della dea hindu¹⁰⁸. Sarà Gandhi, il *Mahatma*, a “disinnescare”, per così dire, il potenziale “ingovernabile” del femminile.

«Where in the early twentieth century the feminist assertion of maternal power by such women as Madame Cama and Sarojini Naidu contained a darkling threat (‘Remember that the hand that rocks the cradle rules the world’), Gandhi’s emphasis on the ennobling qualities of motherhood sought explicitly to curb or subdue the most fearsome aspects of femininity, which lie in erotic or tactile domains»¹⁰⁹.

Nella seconda metà del XIX secolo, durante la fase riformista, l’associazionismo femminile indiano fu concentrato soprattutto in attività di volontariato, alcune di vasta portata, come le campagne per ridurre gli effetti devastanti delle carestie (*famine relief campaigns*), o il supporto dato dalle volontarie alle organizzazioni sanitarie per combattere le epidemie di peste, conseguenza dell’impressionante numero di morti per le carestie¹¹⁰. Si

¹⁰⁷ Il Congresso Nazionale Indiano e la mobilitazione nazionalista agli inizi del ‘900 avevano come centri principali le metropoli di Bombay (oggi Mumbai) e Calcutta (oggi Kolkata). A Calcutta la mobilitazione acquisì un carattere violento e di massa dopo la proposta di legge del viceré, Lord Curzon (1859-1925), di dividere la regione del Bengala in due province separate (dicembre 1904). Le agitazioni che seguirono ebbero come strumento principale il boicottaggio delle merci inglesi, anche con gesti violenti di distruzione di magazzini e empori, e la nascita di un movimento di orientamento economico autarchico, il movimento *Swadeshi*. Ci fu anche un’attività terroristica, diffusa soprattutto nei distretti rurali del Bengala orientale. Le azioni terroristiche dei nazionalisti acquisirono notorietà internazionale con il fallito attentato al viceré Lord Hardinge (1858-1944) il 23 dicembre 1912.

¹⁰⁸ La poesia *Vande Mataram* (Lode a te Madre) composta nel 1882 dallo scrittore bengalese Bankim Chandra Chatterjee (1838-1894) divenne l’inno dei nazionalisti in Bengala. La madre è la dea Durga, o Kali, identificata come personificazione dell’India. La *Bharat Mata* (Madre India), divenne un'icona nazionalista grazie anche al pittore moderno Abanindranath Tagore (1871-1951), cugino del poeta premio Nobel Rabindranath Tagore. Nel 1904/05 Abanindra dipinse la *Bharat Mata*, che fu esposta a Calcutta nei mesi delle manifestazioni politiche più accese.

¹⁰⁹ Radha Kumar, *The History of Doing ...* p. 2. Madame Cama, al secolo Bhikaiji Rustom Cama (1861-1936), nata a Bombay in una ricca famiglia Parsi, studiò nella scuola femminile inglese. Si dedicò al volontariato durante l’epidemia di peste in India occidentale nel 1896. Fu mandata a Londra nel 1901 per ragioni di salute. A Londra si associò a un gruppo clandestino di nazionalisti indiani, guidati dall’avvocato Shyamaji Krishna Varma (1857-1930), che nel 1905 fondò la rivista *The Indian Sociologist*. Nel 1907 dovettero trasferirsi a Parigi per evitare l’arresto. Continuarono l’attività tra la Francia, la Svizzera. Bhikaiji fu attiva anche nel movimento delle suffragette in Europa, a sostegno dell’emancipazione delle donne nei paesi coloniali. Sarojini Naidu, nata Chattopadhyay, (1879-1949), poetessa, intellettuale e attivista politica, nacque in una famiglia bengalese anticonformista. Il fratello, Virendranath Chattopadhyay (1880-1937 data presunta), fu uno dei fondatori del partito comunista indiano. Lei fu attiva nelle campagne non-violente di Gandhi. Divenne la prima donna indiana (la seconda donna in assoluto) a presiedere il Congresso Nazionale Indiano nella sessione di Kanpur del 1925.

¹¹⁰ Nella fase del dominio coloniale inglese, tra il 1769 e il 1905 ci furono 14 carestie maggiori in varie parti dell’India, che causarono direttamente, o per l’insorgere di epidemie di peste e colera, più di 49 milioni di morti. Successivamente, nel 1943, la grande carestia in Bengala provocò un milione e mezzo di morti, che divennero tre milioni e mezzo con l’insorgenza delle epidemie: Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press, 1981; *The Cambridge Economic History of India*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; B. M. Bhatia, *Famines in India: a Study in Some Aspects of the Economic History of India with Special Reference to Food Problem, 1860-1990*, Delhi, Konark, 1991. La tesi di A. Sen è che le carestie, in generale, non

trattava comunque di attività dirette e coordinate da uomini. Non è un fatto casuale che a cavallo dei secoli XIX e XX le due figure femminili che s'impongono sulla scena pubblica nativa, cioè nell'ambito dell'induismo moderno e del crescente nazionalismo, non siano indiane, ma irlandesi. La prima, Sister Nivedita, al secolo Margaret Elizabeth Noble (1867-1911), approdò a Calcutta nel gennaio 1898, dopo avere conosciuto a Londra lo Swami Vivekananda (1863-1902), il primo maestro indiano a portare in Occidente gli insegnamenti spirituali dell'induismo¹¹¹. Nivedita aprì una scuola per ragazze a Calcutta, intervenne sulla stampa a sostegno delle richieste politiche dei nazionalisti ed ebbe anche un ruolo nello sviluppo dell'idea pan-asiatica¹¹². Negli stessi anni approdò in India Annie (Wood) Besant (1847-1933). Dopo un breve e sfortunato matrimonio, la Besant, divenuta una laica intransigente, fu molto attiva nel movimento socialista inglese e fu in contatto con diverse personalità che ebbero un ruolo nella sua formazione, in particolare William Morris (1834-1896), Edward Aveling (1849-1898) e Eleanor Marx (1855-1898), la figlia più giovane di Karl Marx, autrice con Aveling di *The Woman Question*¹¹³. Nel 1890 La Besant lesse e recensì *The Secret Doctrine* della baronessa russa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), occultista e fondatrice della Società Teosofica. L'incontro personale con la Blavatsky cambiò la sua vita: divenne teosofa e s'immerse nello studio della filosofia religiosa induista. Il suo impegno nella Società Teosofica non l'allontanò dalla politica. In India aderì al Congresso Nazionale Indiano, dove sostenne le linee più radicali. L'idea della Besant era quella di importare in India la prassi politica dell'*Irish Home Rule Movement*. India e Irlanda avevano due cose in comune: gli stessi ostacoli all'indipendenza, rappresentati dal dominio inglese, e una povertà endemica caratterizzata da carestie periodiche. Nel 1916 la Besant insieme al leader estremista marathi Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), l'uomo politico indiano più popolare prima dell'avvento della leadership di Gandhi, fondò la *All-India Home Rule League*. Nel giugno 1917 fu arrestata per attività anti-britanniche e poi rilasciata in seguito alle proteste che si scatenarono nelle principali città. Nel dicembre di quell'anno fu eletta alla carica di presidente annuale del Congresso Nazionale Indiano, prima donna nella sua storia. Nel 1925 alla stessa carica sarà eletta Sarojini Naidu, prima presidentessa indiana.

siano causate dalla mancanza in assoluto di cibo, ma dai meccanismi d'ineguaglianza inerenti ai processi di distribuzione del cibo.

¹¹¹ Vivekananda, al secolo Narendranath Datta, apparteneva a una famiglia della "borghesia" di Calcutta. Durante gli anni dello studio universitario divenne, insieme ad altri suoi colleghi di corso, discepolo del santo moderno Sri Ramakrishna (1836-1886), una figura religiosamente eclettica, dotata di straordinario carisma. Divenuto un monaco hindu, Vivekananda decise di aprire l'induismo all'Occidente. La sua comparsa al Parlamento Internazionale delle Religioni, che si riunì a Chicago nel settembre 1893, ebbe vasta risonanza. Successivamente tenne un ciclo di conferenze in Europa e in Asia. L'organizzazione da lui fondata, la Ramakrishna Mission, è ancora attiva in India e in diverse parti del mondo.

¹¹² Nel 1901-1902 l'intellettuale e storico dell'arte giapponese Okakura Kakuzo (1862-1913), noto anche come Okakura Tenshin, soggiornò in India, dove era giunto originariamente per incontrare Vivekananda e sottoporgli la sua visione dell'unità delle culture asiatiche. Durante il suo soggiorno scrisse in inglese *The Ideals of the East. With Special Reference to the Art of Japan*, London, Murray, 1903, con un'importante prefazione di Sister Nivedita.

¹¹³ Eleanor Marx – Edward Aveling, *The Woman Question*, London, Swan Sonnenschein & Co., 1886.

3.2 La critica degli studi postcoloniali

Molti degli attuali studi di genere sono critici nei confronti della storiografia sulla società coloniale, soprattutto per quanto attiene il rapporto tra colonizzatori e questione femminile. L'idea che gli inglesi abbiano in qualche modo cercato di tutelare la condizione delle donne indiane attraverso i processi di modernizzazione, un'idea per molto tempo accettata senza particolari riserve dalla storiografia sull'India moderna¹¹⁴, è fortemente messa in discussione¹¹⁵. La studiosa, scrittrice e regista Lata Mani, analizzando il dibattito sulla *sati* e la sua abolizione prima nel Bengala e poi nel resto dell'India britannica, ha vagliato le motivazioni che spinsero il Governatore Generale Lord William Bentinck (1774-1839) e la sua amministrazione a promulgare la legge del 1829, che bandì la *satīdāha* (immolazione delle vedove), la pratica di bruciare vive le vedove durante il funerale del marito. Secondo l'autrice, il fatto che le donne venissero bruciate era un aspetto marginale del dibattito, centrato piuttosto su una definizione univoca della tradizione e del rituale hindu nel confronto con le dinamiche coloniali. Agli inglesi interessava la funzione politica di controllo dello stato coloniale ed essa poteva realizzarsi meglio attraverso l'ideologia della "missione civilizzatrice", intesa sia laicamente che come evangelizzazione¹¹⁶. La tradizione non era il terreno sul quale la condizione delle donne veniva contestata, era, se mai, vero il contrario: al centro della discussione non erano le donne, ma la tradizione¹¹⁷. Un aspetto, quest'ultimo, ribadito da altri studiosi, che hanno evidenziato come il potere coloniale abbia cercato di sostenere la propria legittimazione attraverso la critica della società e delle leggi indigene. In tal modo il corpo e la vita delle donne divennero un campo di battaglia per l'egemonia coloniale e furono strumentali anche nel costruire l'immagine degli occidentali come dei salvatori umanitari, contrapposti alla barbarie degli uomini

¹¹⁴ Nella storiografia italiana: Giorgio Borsa, *La nascita del mondo moderno in Asia Orientale*, Milano, Rizzoli, 1978.

¹¹⁵ Uno degli ultimi rappresentanti di quell'interpretazione storiografica è stato Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernization, 1849-1905*, Rajshahi, Rajshahi University Press, 1983. Il suo libro suscitò molte critiche. In particolare: Malavika Karlekar, *Kadambini and the Bhadrakalok: Early Debates over Women's Education in Bengal*, «Economic and Political Weekly: Review of Women Studies», 21 (April) 1986, pp. WS25-31; Lata Mani, *The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-Century Bengal*, Ivi, pp. WS32-40. (poi pubblicato in: *Women and Social Reform in Modern India...* cit.)

¹¹⁶ La posizione dei missionari evangelici ebbe come riferimento un saggio del 1792, scritto dal presidente della East India Company, membro del parlamento e della setta evangelica Clapham, Charles Grant (1746-1823), *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain. Particularly with respect to Morals and on the means of improving it*, originariamente una relazione presentata al Parlamento britannico: *Parliamentary Papers*, 1812-13, X, Paper 282; e *Parliamentary Papers*, 1831-32, VIII, Paper 734. Nel saggio c'è molta attenzione alla condizione della donna indiana: infanticidio femminile, spose bambine, poligamia, *pardah*, *sati*, analfabetismo, questi i mali evidenziati, per i quali si reclama un intervento illuminato del governo inglese e dei missionari. Tuttavia prevale nella filosofia dello stato coloniale un'impostazione laica ispirata dai principi dell'utilitarismo. Rappresentante per l'India di quella corrente fu James Mill (1773-1836), allievo di Jeremy Bentham (1748-1832), e padre del filosofo liberale John Stuart Mill (1806-1873). James Mill fu autore della *History of British India*, 3 vol., London, Baldwin, Cradock and Joy, 1817, considerata una bibbia del colonialismo inglese in India, essa divenne il testo di riferimento per la preparazione ai concorsi dell'ambito Indian Civil Service: Eric Stokes, *English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

¹¹⁷ Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998.

hindu¹¹⁸. Il maschio hindu viene discreditato, è dipinto come un soggetto lascivo, decadente, mentre per contro le donne, viste già nella cultura europea dell'epoca come deboli e indifese, sono descritte come le vittime di un sistema illogico e bisognose dell'intervento civilizzatore inglese¹¹⁹.

Tali interpretazioni correnti si situano nell'ambito degli studi postcoloniali, che individuano nella costruzione "orientalista", secondo la definizione datane da Edward Said (1935-2003)¹²⁰, l'asse portante dell'ideologia coloniale e dell'oggettivazione e subordinazione dei soggetti colonizzati. Sulla stessa linea ermeneutica figurano i contributi di Ratna Kapur, che ha messo in evidenza gli "effetti collaterali" dell'impatto del colonialismo sulla posizione sociale e legale delle donne indiane. Le accuse alla società "patriarcale" hindu da parte degli esponenti della società "patriarcale" inglese, che avevano come fine principale quello di legittimare il potere imperialista straniero, avrebbero provocato una reazione pericolosa nell'ambito del nazionalismo indiano. Nel tentativo di salvaguardare la cultura e le usanze dei nativi dalla critica e dall'indebita interferenza europea, i "nazionalisti hindu" avrebbero elaborato l'idea della "casa" come lo spazio puro della loro cultura non contaminata dall'incontro con l'Occidente. La "casa" deve essere protetta dalla corruzione morale dell'Occidente e quel compito viene affidato alle donne attraverso le loro virtù: la castità, l'auto-sacrificio, la sottomissione, la devozione¹²¹. L'elaborazione di quel discorso nascerebbe dal rifiuto da parte dei nazionalisti di negoziare la questione femminile con il potere coloniale¹²². Come conseguenza, le posizioni assunte dai movimenti nazionalisti avrebbero contribuito ad accrescere la divisione teorica e sociale tra spazi pubblici e privati¹²³. Quella divisione alimenterebbe ancora la politica istituzionale, come si è visto in merito alla questione del *Personal Code*.

L'abbattimento della separazione tra pubblico e privato ha rappresentato per molto tempo anche in India uno dei temi delle campagne dei movimenti femministi, riassumibile nello slogan universale: "Il personale è politico"¹²⁴. La dottrina degli spazi separati è stata usata e continua a essere usata per confinare nella sfera della famiglia problematiche che hanno al

¹¹⁸ Indrani Sen, "Devoted wife/sensuous *bibi*: colonial constructions of the Indian woman, 1860-1900", *Indian Journal of Gender Studies*, 8 (2001), 1, pp. 1-22. Rachel Sturman, "Marriage and family in colonial Hindu Law", in: *Hinduism and Law: An Introduction*, Ed. by T. Lubin, D.R. Davis and J.K. Krishnan, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 89-104.

¹¹⁹ Craig Jeffrey & John Harris, *Keywords for Modern India*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2014, pp. 117-118.

¹²⁰ Edward Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978. Tr. It. : *Orientalismo*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1991. Prima dell'opera di Said per "orientalismo" s'intendevano gli studi orientali, oppure una particolare corrente artistica nell'ambito della cultura romantica più o meno coincidente con l'esotismo. Dopo Said il termine ha assunto il significato di un'ideologia di dominio, sviluppatasi a sostegno delle imprese coloniali e dell'imperialismo "culturale", che configura l'Oriente in una perenne alterità negativa.

¹²¹ Ratna Kapur, *Erotic Justice: Law and the New Politics of Postcolonialism*, London, Glasshouse Press, 2005, p. 53.

¹²² Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragment: Colonial and Postcolonial Histories*, Delhi, Oxford University Press, 1997, (First Publ. Princeton: 1993) pp. 116-157. I due capitoli dedicati alla "Nazione" e alle donne inquadrano il processo storicamente.

¹²³ Ratna Kapur, *Erotic Justice...* p. 29.

¹²⁴ Rajeswari Sunder Rajan, *The Scandal of the State: Women, Law and Citizenship in Postcolonial India*, London, Duke University Press, 2003, p. 21.

contrario rilevanza sociale e penale. Sono legittimate, ad esempio, alcune forme di dominio sessuale nella misura in cui vengono esercitate all'interno della famiglia, basti pensare allo stupro maritale che il *Criminal Law Amendment Act* del 2013, se ne parlerà più avanti, ha escluso e collocato in modo assai discutibile come eccezione alla sezione 375 del Codice Penale Indiano del 1860 che disciplina i casi di stupro¹²⁵.

Gli studi postcoloniali rovesciano i giudizi storici sul ruolo riformatore dei colonizzatori inglesi in rapporto alla questione femminile, sostenendo non solo il carattere strumentale del loro intervento, ma anche il loro carattere repressivo. Definendo ogni aspetto normativo, anche quello civile dei *Personal Codes*, in forma rigida, ossia attraverso leggi scritte e applicate allo stesso modo in tutti i tribunali, gli inglesi avrebbero privato le donne indiane del loro potere di negoziazione nell'ambito della sfera familiare e privata¹²⁶. Gli studi postcoloniali tendono ad allontanarsi dalla lettura sociologica occidentale, basata su un'analisi testuale¹²⁷, che individua nella *Weltanschauung* hindu gli elementi durevoli della subordinazione femminile nella società indiana. Essi, al contrario, sottolineano che la violenza e la discriminazione contro le donne in India non sarebbero radicate esclusivamente o principalmente nella tradizione culturale e religiosa, ma nei modelli occidentali di dominio maschile e nelle reazioni a quei modelli da parte della cultura locale maschile. Per tale ragione le posizioni femministe classiche, legate a una lettura sociologica critica della cultura e della tradizione, sono state accusate di "complicità" con il progetto coloniale¹²⁸.

L'aspetto storicamente rilevante sta nel comprendere come mai la questione femminile, centrale non solo nel progetto coloniale, ma anche nella coscienza degli intellettuali indiani fino alla metà dell'Ottocento e oltre, sembri svanire alla fine di quel secolo, proprio quando il livello teorico e organizzativo del nazionalismo indiano compie un salto di qualità. In altre parole, come mai i nazionalisti si siano rifiutati di negoziare la condizione della donna con le istituzioni dello stato coloniale. Lo storico Partha Chatterjee ha interpretato il problema, evidenziando un aspetto di carattere generale che ha precise conseguenze nella questione specifica. I nazionalisti, come si evince dalla vasta produzione teorica dei suoi autorevoli esponenti, divisero il campo della cultura in due sfere: quella materiale e quella spirituale. Nella prima sfera la supremazia dell'Occidente era incontestabile: la scienza, la tecnologia, le forme razionali di organizzazione economica e politica costituivano gli strumenti attraverso i quali le potenze europee dominavano il mondo. Per rovesciare quel dominio, i popoli colonizzati dovevano imparare ad appropriarsi di quegli strumenti e ciò, sia pure con voci dissonanti o discordi, ha fatto parte del progetto nazionalista in India. Nella sfera

¹²⁵ Exception 2. – Sexual intercourse or sexual acts by a man with his own wife, the wife not being under fifteen years of age, is not rape. *Indian Penal Code 1860*, s. 375, modificata dal *Criminal Law Amendment Act*, 2013.

¹²⁶ Flavia Agnes, *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1999, p. 58. Cit. in Chiara Correndo, "Of Women and Myths: Revising Analytical Approaches to Gender Issues in India", *Südasiens Chronik – South Asia Chronicle*, 6 (2016), pp. 93-117, p. 101.

¹²⁷ Per l'India la scuola di Marcel Mauss (1872-1950), con i contributi specialistici del suo allievo Louis Dumont (1911-1998).

¹²⁸ Stefania De Petris, "Il femminismo postcoloniale – Una bibliografia", *Storicamente-Laboratorio di Storia*, Università di Bologna, 2016. <http://storicamente.org/03depretis/>

spirituale, invece, dove per altro aveva preso forma anche un concetto d'identità nazionale, il rapporto si rovesciava: era affermata la supremazia dell'Oriente sull'Occidente. Nella sfera spirituale i nazionalisti rifiutano l'imitazione dell'Occidente così come ogni altra forma di contaminazione. Ciò comportava una precisa demarcazione nella visione del mondo e negli stili di vita, ma anche una "politicizzazione" dello spazio interiore.

«The discourse of nationalism shows that the material/spiritual distinction was condensed into an analogous, but ideologically far more powerful, dichotomy: that between the outer and the inner. The material domain, argued nationalist writers, lies outside us. [...] The spiritual, which lies within, is our true self; it is that which is genuinely essential. It followed that as long as India took care to retain the spiritual distinctiveness of its culture, it could make all the compromises and adjustments necessary to adapt itself to the requirements of a modern material world without losing its true identity. This was the key that nationalism supplied for resolving the ticklish problems posed by issues of social reform in the nineteenth century.

Applying the inner/outer distinction to the matter of concrete day-to-day living separates the social space into *ghar* and *bāhir*, the home and the world. [...] The home in its essence must remain unaffected by the profane activities of the material world—and woman is its representation. And so one gets an identification of social roles by gender to correspond with the separation of the social space into *ghar* and *bāhir*. [...]

Once we match this new meaning of the home/world dichotomy with the identification of social roles by gender, we get the ideological framework within which nationalism answered the women's question. It would be a grave error to see in this, as liberals are apt to in their despair at the many marks of social conservatism in nationalist practice, a total rejection of the West. Quite the contrary: the nationalist paradigm in fact supplied an ideological principle of *selection*. It was not a dismissal of modernity but an attempt to make modernity consistent with the nationalist project»¹²⁹.

Il principio di selezione di cui parla Chatterjee, nel pensiero degli autori nazionalisti, dà forma all'idea che il progresso della donna indiana debba seguire linee e modelli completamente differenti da quelli che hanno caratterizzato l'evoluzione moderna delle donne in Occidente. Un pensiero corrente in molti settori dell'opinione pubblica in India, ma anche in molti paesi dell'Asia e dell'Africa e che costituisce un tema di confronto tra il femminismo in quei paesi e il femminismo in Occidente. Seguendo l'analisi, dato il carattere prevalentemente urbano, borghese e di casta elevata della leadership nazionalista, il principio di selezione valeva anche nei confronti della cosiddetta "donna comune", fuori casta o di bassa casta, definita incolta, volgare, promiscua, ecc. Ciò che meglio definisce l'idea di donna nell'ambito della visione nazionalista indiana è il concetto di "rispettabilità",

¹²⁹ P. Chatterjee, *The Nation and its Fragments* ... pp. 120-121. Corsivi nel testo.

un concetto nuovo, quello della *bhadramahilā* (donna rispettabile), definito dai nuovi parametri del nazionalismo¹³⁰.

La ragione dell'eclisse della questione femminile nella sfera pubblica e nel dibattito politico durante la fase di ascesa del nazionalismo indiano si spiega, quindi, con l'assorbimento del ruolo e della condizione della donna nella visione della lotta e della palingenesi nazionale. La condizione femminile diventa parte del progetto storico nazionalista. Ciò non vuol dire che la condizione della donna sia rimasta impermeabile ai cambiamenti del mondo esterno. Se da un lato il nazionalismo chiede alla donna di mantenere incontaminato lo spazio "interiore" attraverso l'esecuzione dei suoi compiti "naturali", il lavoro domestico e le forme specifiche di devozione domestica (*vrata*), dall'altro l'ideale femminile nazionalista è quello di una donna coltivata. L'istruzione femminile dunque va avanti, ma va avanti soprattutto nelle scuole indiane e non nelle istituzioni europee, o dirette dagli europei. Del resto, le resistenze principali nella prima fase dell'istruzione femminile non furono quelle legate alla proibizione della conoscenza dei libri, bensì quelle legate al timore dell'influenza degli insegnamenti cristiani. Quando, a partire dal decennio 1850, in Bengala gli indiani stessi cominciarono ad aprire scuole inglesi per ragazze, la loro diffusione fu molto rapida. Nel 1863 c'erano 95 istituti femminili con circa 2.500 allieve; nel 1890 le scuole erano diventate 2.238 con più di 80.000 allieve¹³¹. L'accesso al mondo esterno nel corso del '900, si trattasse di lavoro qualificato o di partecipazione politica, non è precluso alla donna nella visione dei nazionalisti, quello che per loro era giudicato essenziale era il mantenimento di quel carattere di "rispettabilità" che doveva distinguere la "nuova" donna indiana tanto dalla donna occidentalizzata, che dalla donna "comune". Le problematiche pubbliche, l'idea di riforme legislative nell'ambito della famiglia, diritti di proprietà, pari opportunità e pari salari, dovevano essere posposte alla fase successiva all'indipendenza, quando la nazione avrebbe acquisito la sovranità politica.

L'immagine della donna "nuova" che emerge dal progetto e dalle strategie dei nazionalisti consegna la sua figura a una nuova forma di subordinazione, a una nuova forma di "patriarcato", quello nazionalista, diverso sia da quello tradizionale, che da quello coloniale¹³². Ci sarebbe voluto del tempo perché tale aspetto fosse messo a fuoco dai movimenti femministi indiani.

3.3 Le donne nella fase del movimento nazionale di massa

La distinzione tra uno "spazio interiore", la sfera spirituale, e uno "spazio esteriore", il mondo materiale, sarà una costruzione permanente del nazionalismo indiano fino all'indipendenza e oltre. Una divisione tra sfera pubblica e privata di *cittadini* politicamente omogenei, come poteva esistere nella società borghesi europee, era preclusa. La forma

¹³⁰ *Ibid.* p. 128.

¹³¹ Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante* ... p. 43.

¹³² P. Chatterjee, *The Nation and its Fragments* ... p. 127.

razionale e burocratica dello Stato moderno, trapiantata in India dal potere coloniale, era fondata sulla premessa della negazione dello status di cittadino ai soggetti colonizzati. La strategia nazionalista era dunque costretta a fare uso di un'altra distinzione, quella tra spirituale e materiale, e la "casa", come spazio simbolico, divenne il luogo nel quale "fu lanciato il progetto egemonico del nazionalismo indiano"¹³³. Le donne della nuova classe media dalla fine del diciannovesimo secolo divennero agenti attive del progetto nazionalista, partecipi delle strategie egemoniche e, al tempo stesso, a esse resistenti a causa della loro subordinazione a nuove forme di patriarcato¹³⁴.

Nel corso del ventesimo secolo l'evolversi di quelle strategie e l'accelerazione degli eventi innescata dal primo conflitto mondiale, pur mantenendo inalterate le forme ideologiche del "patriarcato nazionalista", costituirono uno stimolo per l'associazionismo femminile. La leadership nazionalista era saldamente in mano a una borghesia nazionale composta di professionisti, avvocati, editori, giornalisti, ma la base sociale del movimento si andava progressivamente ampliando con il concorso di lavoratori e contadini e ciò ebbe importanti conseguenze nello sviluppo delle organizzazioni femminili e nella partecipazione delle donne a forme organizzate di lotta.

E' interessante notare come la nuova immagine della donna nazionalista emerga nettamente anche nell'India del Nord, lontano dalle metropoli costiere di Calcutta e Bombay che fino agli inizi del ventesimo secolo avevano costituito il fulcro dei fermenti intellettuali e politici. Un aspetto interessante è il fiorire di riviste femminili in lingua hindi, destinate ad assumere posizioni femministe e a trattare temi come l'istruzione, l'arretratezza femminile, le spose bambine, la poligamia, la *pardah*¹³⁵. Pioniera di quella stagione editoriale fu *Stree Darpan* (lo "specchio della donna"), il cui primo numero uscì ad Allahabad (nell'attuale Uttar Pradesh) nel 1909. Si tratta di una rivista fondata e diretta da una donna, Rameshwari Nehru (1886-1966), che resterà alla sua direzione fino al 1925¹³⁶. Il successo di *Stree Darpan* fu in buona parte dovuto alla capacità di diffondere contenuti connessi al problema della discriminazione di genere nell'ambito di una pubblicazione che presentava poesie, racconti e articoli su vari argomenti. Sin dal primo numero la rivista si collocò nell'area del

¹³³ *Ivi*, p.147.

¹³⁴ *Ivi*, p.148.

¹³⁵ La parola persiana 'pardah' (in hindi: 'pardā', o 'ghunghta'), spesso translitterata in inglese 'purdah', significa 'tenda', 'cortina', 'schermo', 'velo' e si riferisce al sistema d'isolamento e clausura femminile, inteso sia come ambiente che come abbigliamento schermato. *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, Ed. by Hanna Papanek and Gail Minault, Delhi, Chanakya Publ., 1982. Come si è accennato, l'usanza, diffusa nel mondo islamico, fu adottata da molte caste hindu forse come conseguenza del plurisecolare contatto con i musulmani. E' doveroso aggiungere, però, che in India esiste una diffusa convinzione che gli atteggiamenti più conservatori nei confronti delle donne siano stati mutuati dall'Islām. Gli studi sulla società vedica antica indicherebbero che la posizione della donna nelle comunità indo-arie mutò sensibilmente dalla maggiore libertà delle società nomadi, alle restrizioni imposte quando quelle società divennero sedentarie: Sukumari Bhattacharya, "The Position of Women in Vedic Society", *India International Centre Quarterly*, 19 (1992), 4, pp. 40-52.

¹³⁶ Rameshwari Nehru era moglie di Brijlal, funzionario governativo, nonché nipote di Motilal Nehru (1861-1931) e cugina di Jawaharlal, apparteneva, quindi, a una famiglia di nazionalisti che ebbe sempre un importante ruolo di direzione nel Congresso Nazionale Indiano. Rameshwari fu presidentessa dell'AIWC nel 1941/42. Dopo l'indipendenza si occupò dei programmi governativi di welfare come direttrice della Women's Section- Ministry of Relief and Rehabilitation.

pensiero nazionalista; l'originalità della sua curatrice, che sarà una delle fondatrici della All India Women Conference (AIWC)¹³⁷, si rivela nelle critiche che le collaboratrici del giornale non risparmiano al "patriarcato nazionalista", agli atteggiamenti e alle opinioni anche dei maschi nazionalisti.

«*Sabhyata ki poshak ke ander abhi bahut se sankiran bhaav ke hriday chupe rathe hain, jo ki ante karan se stri jaati ko paon tale rakhna pasand karte hain.* (Even today, a number of men hide their narrow and reactionary views about women behind their civilized appearance. It is their heartiest desire to keep women under their foot)»¹³⁸.

Sulle pagine di *Stree Darpan* scrisse anche Uma Nehru (1884-1963), una delle femministe più radicali dell'epoca, che successivamente si unirà alle battaglie di Gandhi e sconterà un lungo periodo di prigionia(1942-1945) per l'adesione al *Quit-India Movement*. In un articolo dileggia i "riformatori" ipocriti, che idealizzano le donne indiane esortandole all'imitazione di Sita e Savitri, ma si comportano ben diversamente dagli eroi del *Ramayana* e del *Mahabharata*, stando più che altro attenti a ottenere tutti i vantaggi che la società coloniale e la modernità può loro offrire¹³⁹. In un articolo successivo, intitolato "Hamare Hriday" ("Il nostro cuore", *Stree Darpan*, April 1918), Uma denunciò il fatto che, mentre da un lato il maschio indiano mostrava un serio impegno per la causa della libertà dell'India, dall'altro era del tutto apatico nei confronti della schiavitù della donna, sia a livello spirituale che fisico. Molto esplicitamente Uma afferma che in India il modello tradizionale di relazione donna/uomo è la relazione schiava/padrone¹⁴⁰.

Sull'esempio di *Stree Darpan* uscirono diversi periodici femminili in lingua hindi diretti da uomini, ma fortemente orientati sui temi della condizione della donna: *Saraswati*, *Madhuri* (Delizia), *Mahila Sarvasu* (Signora e Signore) e il più radicale *Chand* (La Luna), che iniziò le pubblicazioni ad Allahabad nel 1922¹⁴¹. Quei giornali contribuirono a diffondere tematiche al femminile nel ceto medio delle grandi città dell'India del Nord: Agra, Allahabad, Delhi, Kanpur, Lucknow, Varanasi e anche nei distretti.

¹³⁷ La AIWC fu fondata a Pune (Maharashtra) nel 1927 sulla base di un progetto che aveva preso forma già da più di un anno. Fondamentale fu il concorso di altre due donne irlandesi, A. L. Huidekoper, insegnante al Bethune College di Calcutta e la suffragetta Margaret E. Cousins. Le prime presidentesse furono nobildonne indiane: la Maharani Chimnabai Gaekwad (della casa regnante Maratha di Baroda) nel 1927, la principessa musulmana Jahan Begum di Bhopal nel 1928, Dowager, la Rani di Mandi (di lignaggio Rajput) nel 1929. Ma già nel 1930, quando l'associazione fu registrata formalmente ai sensi del Societies Registration Act del 1860, presidentessa divenne la nazionalista Sarojini Naidu. Attualmente La AIWC è un'organizzazione non governativa basata a Delhi, impegnata in progetti nazionali e internazionali.

¹³⁸ Kailash Rani Baatal, "Striyon ka mahatav tatha purushon ka kartavya" (importanza delle donne e dovere degli uomini), *Stree Darpan*, Dec. 1915. Cit. in: Anup Taneja, *Gandhi, Women, and the National Movement, 1920-47*, new Delhi, Har-Anand, 2005, p. 41.

¹³⁹ Uma Nehru, "Hamare Samaj Sudharak" (I nostri riformatori sociali), *Stree Darpan*, March 1918. Citato in: Anup Taneja, *Gandhi, Women, and the National Movement ...* p. 46.

¹⁴⁰ Citato in: Anup Taneja, *Gandhi, Women, and the National Movement ...* p. 46-47.

¹⁴¹ Vir Bharat Talwar, "Feminist Consciousness in Women's Journals in Hindi, 1910-20", in: Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (Eds.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 204-232.

Il salto di qualità della presenza politica delle donne nell'India coloniale si ebbe con la loro partecipazione diretta al movimento nazionale di lotta. Nei primi anni '20 la partecipazione era limitata a donne del ceto alto/medio colto, successivamente si estese ai ceti popolari e contadini. Artefice principale di quel processo fu Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948).

Qualunque sia il giudizio che si voglia formulare su Gandhi, sull'uomo, sul leader politico, sulle sue contraddizioni, è un fatto incontrovertibile che il suo ritorno in India (1915) dal Sud-Africa, dove aveva sperimentato metodi non violenti di disobbedienza civile, segni un punto di svolta fondamentale per il movimento anti-colonialista indiano¹⁴². Nel 1915, con il conflitto mondiale in corso e le leggi speciali che limitavano l'attività politica degli indiani, già si era consumata la frattura nel Congresso Nazionale Indiano tra i leader "moderati", Surendra Nath Banerjea (1848-1925), Motilal Nehru (1861-1931), Gopal Krishna Gokhale (1866-1915) e i cosiddetti "estremisti", Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), Bipin Chandra Pal (1858-1932), Lala Lajpat Rai (1865-1928). Questi ultimi avevano vinto la battaglia per la direzione in seno al movimento, ma la loro strategia era frammentaria e dopo i parziali successi ottenuti tra il 1905 e il 1909, nel periodo del movimento Swadeshi in Bengala e degli scioperi cittadini a Bombay, era entrata in una fase di *impasse*. Il quadro politico era reso ulteriormente complesso dalla promulgazione dell'*Indian Councils Act* del 1909¹⁴³, che prevedeva per la prima volta l'introduzione di membri eletti nel consiglio legislativo anglo-indiano in rappresentanza della popolazione nativa, ma anche l'introduzione di elettorati separati per gli hindu e i musulmani, alimentando così la divisione tra le due comunità. La presenza di Gandhi sulla scena politica fu un fattore di stabilizzazione e di novità in seno al Congresso Nazionale. Nel febbraio 1915 era prematuramente scomparso G.K. Gokhale, mentore politico di Gandhi che aveva visitato il sud-Africa nel 1912. Nel suo testamento politico aveva raccomandato l'unità tra hindu e musulmani per una riforma dello Stato coloniale. Su quella base il Congresso, presieduto da Tilak, nella sessione del dicembre 1916 siglò il Patto di Lucknow, che sancì l'accordo con la Lega Musulmana guidata da Muhammad Ali Jinnah, il futuro "padre del Pakistan", sulla richiesta al parlamento inglese di nuove riforme legislative in vista dell'obiettivo dell'autogoverno (*svarāj*)¹⁴⁴. Gandhi andò oltre, nel 1920 si mise alla testa del *Khilafat Movement*, il movimento pan-islamico per il Califfato diffusosi in India alla fine del primo conflitto mondiale. Il trattato di pace di Sèvres del 10 agosto 1920 prevedeva, nei fatti, l'estinzione dell'Impero Ottomano, al quale venivano alienati la totalità dei territori arabi. Ciò scatenò la reazione dei musulmani in varie parti del mondo, in maggioranza preoccupati

¹⁴² Judith M. Brown, *Gandhi's Rise to Power: Indian Politics, 1915-1922*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972. Sempre di Judith M. Brown: *Gandhi and Civil Disobedience: The Mahatma in Indian Politics, 1928-1934*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; *Gandhi: Prisoner of Hope*, New Haven, Yale University Press, 1989; *Gandhian Non-Violence*, Oxford, Oxford Project for Peace Studies, 1993.

¹⁴³ M.N. Das, *India under Morley and Minto. Politics behind Revolution, Repression and Reforms*, London, George Allen & Unwin, 1964.

¹⁴⁴ Anche Jinnah, avvocato come Gandhi, mosse i primi passi in politica sotto la guida di G.K. Gokhale. Successivamente lasciò il Congresso Nazionale Indiano e aderì alla Lega Musulmana, contribuendo alla sua trasformazione da partito di latifondisti (*zamindar*) a movimento politico in lotta per l'autonomia.

della scomparsa dell'autorità preposta alla vigilanza sui luoghi sacri dell'Islàm. In India la protesta, mirata a esercitare una pressione sul governo inglese, assunse un carattere non solo pan-islamico, ma anche anti-imperialista in virtù dell'alleanza con il Congresso Nazionale Indiano e con la Campagna di Non-Cooperazione lanciata da Gandhi (1919-1922)¹⁴⁵. Il movimento per il califfato si esaurì dopo la rivolta militare di Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) e la nascita della moderna Repubblica Turca nel 1923. In India l'unità di azione tra Congresso e Musulmani venne meno quando Gandhi dichiarò chiusa la Campagna in seguito ai tragici incidenti avvenuti a Chauri Chaura (nell'attuale Uttar Pradesh) nel febbraio 1922¹⁴⁶. L'esperienza del *Khilafat Movement*, sebbene poco remunerativa sul piano politico, fu significativa non solo per l'adesione al gandhismo di autorevoli figure del mondo musulmano indiano, quali Abu'l Kalam Azad (1888-1958) e Hakim Ajmal Khan (1868-1927), ma anche perché rivelò la particolare attenzione di Gandhi al tema dell'unità tra hindu e musulmani d'India, attenzione che non ha paralleli in altri leader nazionalisti e che suscitò sempre la critica feroce dei cosiddetti "nazionalisti hindu". L'apertura di Gandhi alle ragioni dei musulmani fu anche la causa della sua morte: Gandhi fu assassinato per mano di un "nazionalista hindu" nel gennaio 1948.

Gandhi divenne il punto di riferimento del Congresso Nazionale Indiano dopo il 1921, malgrado egli avesse manifestato in diverse occasioni la volontà di dedicarsi esclusivamente a riformare la società, lasciando da parte la politica. La novità della sua direzione sta nell'aver presentato l'immagine di un leader non legato a un territorio, o a un determinato gruppo sociale di appartenenza¹⁴⁷. L'esperienza in Sud-Africa gli era servita per capire che una guerra armata di liberazione contro la Gran Bretagna e il suo esercito, che aveva avuto modo di vedere in azione nel conflitto anglo-boero, sarebbe stata disastrosa. Al tempo stesso era convinto che il potere coloniale si reggesse su una specifica forma di consenso, ossia sulla cooperazione degli indiani. Se gli indiani avessero cessato di cooperare, il potere degli inglesi sarebbe crollato. Le campagne di non cooperazione, da lui denominate *satyāgrahi*¹⁴⁸, si fondavano sul concetto di *ahimsā* (non-violenza) estrapolato dalla tradizione jainista. Gandhi fu anche influenzato dal pensiero europeo, in particolare da Thoreau, Mazzini e Tolstoj. L'idea dominante era che per cambiare il mondo servisse prima un cambiamento

¹⁴⁵ Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York, Columbia University Press, 1982. Si può osservare, *en passant*, come i trattati di pace della prima guerra mondiale abbiano creato, non solo alcune premesse per la seconda guerra mondiale in conseguenza del trattamento riservato alla Germania, ma anche talune condizioni per l'instabilità politica planetaria che si è vissuta in anni recenti e si vive al presente. Basti citare per nome territori e Stati sorti dallo smembramento dell'Impero Ottomano: ex-Yugoslavia, Siria, Palestina, Iraq.

¹⁴⁶ Ci fu un massiccio corteo che raggiunse l'area del bazar e tentò di chiudere o danneggiare un negozio di vini e liquori, bersaglio tipico delle manifestazioni anti-inglesi. Dopo pesanti scontri, la polizia aprì il fuoco contro i manifestanti uccidendone tre e ferendone molti altri. Ci fu un assalto alla stazione di polizia, che venne data alle fiamme. Morirono 23 agenti. Seguì un'ondata di arresti e processi con condanne estremamente severe (19 condanne a morte, sei morti in custodia e 110 ergastoli). Già all'indomani della notizia Gandhi, che venne subito arrestato, dichiarò la fine della Campagna per il venir meno dei principi di non violenza che avrebbero dovuto ispirarla.

¹⁴⁷ Gandhi ricoprì il ruolo di presidente del Congresso Nazionale Indiano solo nel 1924, alla sessione di Belgaum, ma fu fino alla morte il maestro e il consigliere (molto spesso non ascoltato) del gruppo dirigente.

¹⁴⁸ Da *satyāgraha*, letteralmente "forza della verità". Il senso è: tu mi puoi battere se la tua forza fisica è superiore alla mia, ma la forza della verità è superiore alla forza fisica dell'uomo.

sociale e poi un cambiamento politico. A tale scopo Gandhi si rivolgeva anche a quei settori che i nazionalisti non avevano saputo o voluto coinvolgere: i contadini, i fuori-casta, le donne.

Tra il 1910 e il 1920 nella maggiori città indiane si erano sviluppate associazioni femminili, spesso impegnate solo in attività umanitarie, che costituivano comunque un forum sulla condizione della donna: la *Banga Mahila Samaj* e la *Aghorekamini Nari Samiti* in Bengala; la *Satara Abbalonati Sabha* in Maharashtra, la *Mahila Seva Samaj* a Bangalore, la *Bharat Mahila Parishad* a Benares (ora Varanasi), la *Prayas Mahila Samiti* ad Allahabad, la *Mahila Parishad* a Madras (ora Chennai)¹⁴⁹. Gandhi si rivolse alle donne di quelle associazioni per ricevere il loro sostegno al movimento di non cooperazione.

Sono numerosi gli interventi di Gandhi sulla condizione della donna, è un tema che lui ha trattato nei suoi discorsi pubblici e in diversi articoli sui giornali da lui diretti, in particolare *Young India* e *Harijan*¹⁵⁰. Più volte si pronunciò sul fatto che i mali sociali dell'India si potessero sintetizzare nelle discriminazioni di genere. Gandhi condannò la preferenza accordata dalle famiglie ai figli maschi, consapevole che tale atteggiamento era il frutto "dell'odioso sistema della dote"¹⁵¹. Gandhi si sorprende che tanti giovani educati nei migliori *colleges* fossero incapaci di ribellarsi a quel sistema di compravendita matrimoniale¹⁵²; arrivò a dire che gli uomini che pretendevano la dote dovevano essere ostracizzati¹⁵³. Gandhi si scagliò contro il fenomeno diffuso delle spose bambine, per combatterlo più che alla legge si rivolgeva all'opinione pubblica, sia quella tradizionalista che quella nazionalista:

«Ordinarily, a girl under 18 years should never be given in marriage. This custom of child marriage is both a moral as well as physical evil. For it undermines our morals and induces physical degeneration. By countenancing such customs we recede from God as well as *Swaraj*» ("autogoverno", "indipendenza")¹⁵⁴.

Gandhi intervenne più volte sul tema delle vedove bambine, invitando le famiglie a farle risposare¹⁵⁵. Intervenne anche contro il sistema di esclusione/reclusione delle donne (*pardah*), definendolo un'usanza che creava danni enormi non solo alle donne, ma all'intera nazione, e che andava abolita.

¹⁴⁹ Radha Kumar, *The History of Doing ...* p. 54.

¹⁵⁰ Il testo degli articoli di Gandhi apparsi su diversi giornali da lui curati è disponibile in rete sul portale *Gandhi Heritage*: <https://www.gandhiheritageportal.org/journals-by-gandhiji>

¹⁵¹ M.K. Gandhi, "The Marriage ideal", *Harijan*, 5 June 1937. Citato in Anup Taneja, *Gandhi, Women and the National Movement ...* p. 61.

¹⁵² *Harijan*, 23 May 1936. Citato in Anup Taneja, *ibid.*

¹⁵³ *Young India*, 21 June 1928. Citato in Anup Taneja, *ibid.*

¹⁵⁴ Citato in: Aloo J. Dastur and Usha H. Mehta, *Gandhi's Contribution to the Emancipation of Women*, Mumbai, Popular Prakashan, 1991, p. 73.

¹⁵⁵ *Young India*, 7 October 1926 e 11 November 1926. Citato in: Anup Taneja, *Gandhi, Women and the National Movement ...* p. 62. Sulle vedove anziane, tuttavia, aveva idee diverse: riteneva la vedovanza caratterizzata dall'auto controllo, il sacrificio e il servizio un bene per la società e la religione, "uno dei doni dell'induismo alla femminilità". *Young India*, 19 august 1926. *Ivi*, pp. 62-63.

«By seeking today to interfere with the free growth of the womanhood of India we are interfering with the growth of free and independent spirited men. [...] Let us then tear down the *purdah* with one mighty effort»¹⁵⁶.

Sul tema del diritto alla proprietà e all'indipendenza economica della donna le posizioni di Gandhi sono elusive o assenti, segno di un certo grado di ambivalenza su tale problematica. In realtà è tutta la costruzione gandhiana della questione femminile ad avere carattere ambivalente. La denuncia di Gandhi è centrata sui “mali sociali”, gli aspetti che lui mette in rilievo non hanno a che vedere specificamente con il tema dei *diritti* delle donne, ma con la sua grande idea di una riforma dell'induismo dall'interno. Gandhi affronta il problema delle discriminazioni di genere in modo analogo al tema delle discriminazioni di casta: non è contrario al sistema delle caste sancito dalle scritture sacre, è contrario all'*intoccabilità*, cioè all'esistenza di milioni di fuori casta “intoccabili”, che rappresentano un'aberrazione dell'induismo e un freno al progresso della nazione. Così, per quanto riguarda le donne, egli sottoscrive in pieno i principi del patriarcato nazionalista al quale abbiamo fatto riferimento. Per Gandhi il primo dovere delle donne, anche delle donne nazionaliste, resta sempre e comunque la famiglia, anche il loro impegno sociale viene considerato un'estensione del loro ruolo familiare. L'ideale femminile resta quello di Sita, Savitri, Damyanti, le eroine della poesia epica sanscrita, capaci di soffrire in silenzio le ingiurie e arrivare all'estremo sacrificio di sé come atto di devozione suprema alla divinità e al maschio.

Ciò spiega verosimilmente come mai i “guardiani” maschi, mariti e padri, consentissero la partecipazione delle “loro” donne ai comizi e ai programmi di Gandhi. Gandhi affermò nei suoi scritti che i doveri familiari, che per una donna equivalevano al prendersi cura del marito, far crescere i figli e occuparsi dei suoceri anziani e infermi, non erano compatibili con l'impegno sociale e la totale devozione alla causa nazionale.

«It became my conviction that procreation and consequent care of children were inconsistent with public service. [...] If I wanted to devote myself to the service of the community [...] I must relinquish the desire for children and wealth and live the life of a *vanaprastha*»¹⁵⁷.

Contraddittoriamente però, le contraddizioni non mancano nella teoria gandhiana, egli si rivolge alle donne per il sostegno alle campagne di disobbedienza civile e il boicottaggio delle merci straniere. Gandhi era fortemente convinto che le donne, in virtù della loro capacità di resistenza e di auto sacrificio, fossero più idonee degli uomini a recepire in modo

¹⁵⁶ *Young India*, 3 February 1927. Citato in: Anup Taneja, *Gandhi, Women and the National Movement ...* pp. 63-64. Nel Dicembre 1928 la All India Women's Social Conference approvò una risoluzione di condanna del *pardah*.

¹⁵⁷ M.K. Gandhi, *The Story of My Experiments with Truth*, Harmondsworth, Penguin Books, 1983, p. 196. Il *vanaprastha* è il terzo stadio di un induista devoto, quando abbandona la casa, la famiglia, e i relativi doveri, alla ricerca di una dimensione puramente spirituale.

pratico e immediato la sua filosofia *satyagraha*. Egli riteneva che la non-violenza e la resistenza passiva fossero caratteristiche femminili intrinseche per effetto della secolare tradizione di sofferenza e sacrificio all'interno dello spazio domestico.

Gandhi, come è stato osservato dalla studiosa Judith M. Brown, fu uno straordinario manipolatore di simboli¹⁵⁸. In una società dove l'analfabetismo aveva numeri impressionanti il simbolo acquisiva un valore essenziale per la comunicazione. L'invito a indossare capi di tessuto *khadi*, il filato a mano di cotone prodotto con l'arcolao tradizionale a ruota (*chakra*)¹⁵⁹ e contrastare i tessuti provenienti dalle industrie del Lancashire, ebbe un richiamo straordinario e impegnò in quell'attività migliaia di donne di ogni estrazione. Nel febbraio 1930, dopo un botta e risposta con il Viceré Lord Irwin sulle riforme costituzionali che sarebbero state discusse alla *Round Table Conference* di Londra (nov. 1930- dic. 1932), Gandhi, che da leader del Congresso aveva fissato il programma della totale indipendenza (*purna swaraj*) in undici punti irrinunciabili, compresa l'abolizione del monopolio sul sale, lanciò una mossa di alto contenuto simbolico annunciando una "Marcia per il Sale". La marcia iniziò il 12 marzo, Gandhi e i suoi seguaci si mossero dalla sua base, l'*ashram* di Sabarmati, vicino ad Ahmedabad, fino a Dandi, un villaggio sulla costa del Gujarat, dove i disobbedienti avrebbero prodotto sale infrangendo le leggi sul monopolio. La marcia si concluse il 6 aprile, originariamente non prevedeva la presenza di donne, ma con l'arresto di Gandhi le proteste dilagarono. La presenza femminile divenne sempre più massiccia e coinvolse anche donne contadine e tribali, specialmente lavoratrici delle saline nel Gujarat, in Maharashtra e anche nel sud a Madras. Esplose anche la protesta contro le tasse, molti impiegati e funzionari rassegnarono le dimissioni dall'impiego pubblico. Oltre all'organizzazione del Congresso, che esercitava una forte influenza sul mondo contadino¹⁶⁰, le donne costituirono gruppi di agitazione che, insieme al picchettaggio di negozi di liquori e punti di vendita di merci straniere, s'impegnarono nell'insegnamento delle tecniche di filatura e nella propaganda: la Desh Sevika Sangh, la Nari Satyagraha Samiti, la Mahila Rashtriya Sangh, la Ladies' Picketing Board, la Stri Swarajiya Sangh e la Swayam Sevika Sangh¹⁶¹. Gandhi, in linea di principio, era contrario alla presenza delle donne in prima linea, dove i colpi di *lathi*, il lungo bastone in uso alla polizia, erano inflitti con maggior violenza, ma le riteneva perfette per le azioni di picchettaggio, boicottaggio e persuasione. Scrisse nell'aprile 1930 che il loro unirsi alla marcia per il sale era meno utile alla causa che la partecipazione agli altri tipi di azione. Leggiamo nella traduzione italiana:

¹⁵⁸ Judith M. Brown, *Gandhi: Prisoner of Hope*, New Haven, Yale University Press, 1989.

¹⁵⁹ La ruota dell'arcolao, simbolo gandhiano della lotta per l'indipendenza, campeggia al centro della bandiera della Repubblica Indiana.

¹⁶⁰ I lavoratori dell'industria, così come gli operai e gli addetti dei servizi urbani, costituivano una minoranza della popolazione attiva. Negli anni '30 in quei settori divenne sempre più diffusa l'influenza del Partito Comunista Indiano, che aveva comunque voce anche presso i braccianti e i contadini tramite le *Kisan Sabha* ("società, o lega, contadina"), tra il 1919 e il 1922, e nella seconda metà degli anni '30 con la *All-India Kisan Sabha*.

¹⁶¹ Radha Kumar, *The History of Doing ...* p. 79.

«L'impazienza di alcune sorelle ad unirsi alla lotta è per me un segno quanto mai positivo. Essa dimostra che per quanto la campagna contro la tassa sul sale possa interessare e mobilitare le donne, per queste limitare il loro impegno a tale lotta sarebbe come scambiare una sterlina con un penny. [...]

In questa guerra non violenta, il contributo delle donne deve essere maggiore di quello degli uomini. Chiamare le donne il sesso debole è una calunnia; è un'ingiustizia dell'uomo contro la donna. Se per forza s'intende la forza bruta, allora è vero che la donna è meno forte dell'uomo. Ma se per forza si intende la forza morale, allora la donna è infinitamente più forte dell'uomo. [...] Se la non-violenza è la legge della nostra esistenza, il futuro è delle donne. [...]

Il picchettaggio dei negozi di liquori e di tessuti stranieri da parte degli uomini [...] fallì perché in esso si insinuò la violenza. [...] Esso non deve mai essere uno strumento di coercizione, ma di conversione, di persuasione morale. E chi meglio delle donne può riuscire a far presa sul cuore della gente?¹⁶²».

Gandhi concorse in modo fondamentale all'entrata in scena delle donne indiane nella lotta politica nazionalista. Se è vero, come ha scritto una storica, che la presenza delle donne nella Campagna di Non-Cooperazione del 1920/22 era stata limitata alle mogli, madri, figlie o sorelle di attivisti incarcerati¹⁶³, ciò sta a indicare che la leadership gandhiana incoraggiò fortemente la partecipazione delle donne, che divenne massiva nel movimento di disobbedienza civile degli anni '30. Quando, poi, il Congresso Nazionale Indiano approvò la *Quit-India Resolution* (8 agosto 1942), le donne, sia di alta casta che di estrazione popolare e contadina, esercitarono un ruolo ancora più attivo in seguito all'ondata di arresti che portò in carcere la totalità dei leader congressisti e buona parte delle loro famiglie¹⁶⁴. Nel *Quit India Movement* esse abbandonarono lo stereotipo del *sari* bianco e arancione per assumere tratti più aggressivi nella protesta davanti a prigioni, stazioni ferroviarie e caserme di polizia. Di conseguenza molte furono vittime della violenza poliziesca; oltre alle

¹⁶² M.K. Gandhi, "Il primato della donna nell'azione non violenta. Le donne come le più adatte alle azioni di picchettaggio", in M.K. Gandhi, *Teoria e Pratica della Non Violenza*, a cura e con un saggio introduttivo di Giuliano Pontara, Traduzione di Fabrizio Grillenzoni e Silvia Calamandrei, Torino, Einaudi, 1973, pp. 206-207. Lo scritto fu pubblicato originariamente in *Young India*, 10 aprile 1930.

¹⁶³ Aparna Basu, "The Role of Women in the Indian Struggle for Freedom", in B.R. Nanda (Ed.), *Indian Women from Purdah to Modernity*, New Delhi, Vikas, 1976, p. 22.

¹⁶⁴ La risoluzione per la dismissione immediata del potere coloniale in India (*Quit India Resolution*) venne presa dopo il fallimento della missione parlamentare inglese guidata da Stafford Cripps. Data la situazione critica della seconda guerra mondiale, gli inglesi, che avevano centinaia di migliaia di soldati indiani nelle loro fila, cercarono di assicurarsi il massimo impegno delle forze politiche native in India; a tal fine erano disposti a impegnarsi a fare importanti concessioni nella direzione di forme di autogoverno. Tali concessioni furono giudicate del tutto insufficienti da Gandhi e dagli altri leader congressisti. Gandhi, per altro, che aveva condannato più volte i regimi nazi-fascisti, era convinto che un'India indipendente avrebbe potuto difendersi meglio da un'aggressione tedesca o giapponese ricorrendo allo strumento della non-violenza. L'intero Congresso Nazionale Indiano fu dichiarato fuorilegge, ma l'attività politica istituzionale proseguì. Tanto la destra, costituita dai "nazionalisti hindu", che il partito comunista, per via dell'alleanza bellica tra gli inglesi e l'Unione sovietica, non aderirono alla risoluzione del Congresso. Anche la Lega Musulmana si tenne fuori dal *Quit India Movement* e dichiarò la sua fedeltà al governo inglese nel momento del supremo bisogno; una posizione, questa, che rafforzò molto le prospettive di creazione del Pakistan.

centinaia di donne e ragazze ferite a colpi di bastone dalle forze di polizia, uno dei casi più tristemente famoso fu quello della marcia verso la stazione di polizia di Tamluk, in quello che allora si chiamava Distretto di Midnapore, nell'attuale West Bengal. Il 29 settembre 1942 circa seimila persone presero parte alla manifestazione, in maggioranza donne del distretto rurale guidate da un'anziana contadina, Matangini Hazra (1870-1942), che era stata arrestata dieci anni prima ai tempi della protesta per il sale. In prossimità della stazione la polizia intimò l'alt ai manifestanti; Matangini, che portava la bandiera dell'India, si fece avanti per dire ai militari di non sparare, ma fu abbattuta da diversi colpi di fucile¹⁶⁵.

Nell'ambito della lotta per l'indipendenza nazionale, come si è detto, le tematiche della discriminazione di genere e dei diritti della donna non emersero in superficie. Il progetto nazionalista, più o meno scientemente, aveva rimandato la considerazione del problema a una fase futura successiva alla nascita del nuovo Stato indiano. Ciò non di meno, l'unica rivendicazione sulla condizione femminile che i nazionalisti avanzarono nel contraddittorio sulla riforma dello Stato coloniale, ossia il suffragio universale e la sua estensione alle donne, fu garantito dalla Costituzione del 1950 senza che ci fosse nemmeno bisogno di dibattere l'argomento in Assemblea.

3.4 L'Indipendenza e lo stato di latenza del movimento delle donne

C'è un'altra questione storicamente rilevante che si può sintetizzare in una domanda: come mai le donne indiane, che nel loro insieme diedero un tributo importante alla causa nazionale nei momenti più critici, sembrano come ritirarsi in massa dalla vita politica una volta raggiunto l'obiettivo dell'Indipendenza? Le donne che avevano avuto un ruolo di direzione nell'ambito del Congresso Nazionale Indiano, come Sarojini Naidu, Sucheta Kripalani, Vijaylakshmi Pandit, Subhadra Joshi, Aruna Asaf Ali, Rameshwari Nehru, Mridula Sarabhai, per citare le più note, ebbero incarichi istituzionali. Le donne impegnate nel sociale furono attive nell'ambito della AIWC¹⁶⁶. Tuttavia le altre, quelle che a milioni avevano aderito al movimento politico di lotta, partecipando ai picchetti, alle marce, o abbandonando il lavoro salariato per filare il *khadi* a mano, sembrarono semplicemente eclissarsi dalla scena pubblica.

Una chiave per interpretare il fenomeno, per altro difficile da quantificare in cifre, sta in parte nel consenso che la dicotomia "interno/esterno", "casa/mondo", seppe universalmente suscitare nel momento in cui fu ulteriormente qualificato dall'ideologia di Gandhi. Gandhi, come Giuseppe Mazzini, postula il primato della religione sulla politica e interpreta il

¹⁶⁵ Sachindra Maity, *Freedom Movement in Midnapore*, Calcutta, Firma K. L. 1975, pp. 112-113; Bidyut Chakrabarty, *Local Politics and Indian Nationalism: Midnapur (1919-1944)*, New Delhi, Manohar, 1997, p. 167.

¹⁶⁶ Nel corso degli anni '30 la *All India Women Conference* si batté contro l'idea di un elettorato separato per uomini e donne, ma anche contro l'elettorato separato di hindu e musulmani. L'orientamento unitario entrò in crisi con il peggioramento delle relazioni tra il Congresso e la Lega Musulmana. Già nel 1941 avevano preso forma due gruppi distinti, che alla fine del 1943 portarono alla sua scissione. Le donne musulmane uscirono e dopo il 1947 costituirono la *Pakistan Women's Conference*.

nazionalismo come dovere religioso verso il paese (*desh puja*). La proiezione di Gandhi come un santo moderno ebbe un fortissimo impatto sulla partecipazione delle donne alla lotta nazionalista. Scrive Tanika Sarkar:

«The stress on the personal saintliness of Gandhi, a subtle symbiosis between the religious and the political in the nationalist message under his leadership, enabled nationalism to transcend the realm of politics and elevate itself to a religious domain. [...] Patriotism was subsumed within religion, the country became a vivid new deity added to the Hindu pantheon, and, by a sleight of hand, became at once the highest deity from the moment of her deification: ‘it is your image that we worship in the temples’»¹⁶⁷.

Tale aspetto è molto importante; se, da un lato, il carisma di Gandhi si nutre del conservatorismo inerente alla tradizione, non si può negare che la capacità di Gandhi di andare incontro alla tradizione offrì alle donne un modo possibile e socialmente accettabile di svincolarsi dalle ferree norme patriarcali¹⁶⁸. Ne fu esempio l'affluenza delle donne gujarati nell'*ashram* gandhiano, un'interazione che avveniva fuori dalle pareti domestiche.

La fine dell'esperienza del movimento nazionale gandhiano non costituisce la sola chiave di lettura del “ritiro” delle donne dalla scena politica. La nuova India nel 1947 si affaccia sul mondo con una serie di problemi giganteschi che attendono soluzioni. C'era stato, come si è detto, il trauma della partizione con un numero tragico di vittime e profughi, ma c'era anche un problema generale di arretratezza economica, caratterizzata da una base industriale relativamente esigua, carenze infrastrutturali, un'agricoltura preponderante, ma vincolata da sistemi di produzione e di relazione semi-feudali. Nell'ambito della popolosissima società l'arretratezza era rappresentata soprattutto dall'analfabetismo, ma anche dalla povertà dei servizi e del sistema sanitario. Una situazione difficile di cui dovette farsi carico il primo governo dell'India indipendente. Il Congresso Nazionale Indiano si era trasformato da movimento nazionale a partito politico; la classe dirigente del Congresso si era formata sugli insegnamenti morali e politici di Gandhi, ma aveva pragmaticamente intrapreso strade diverse. Il primo capo di governo fu il “delfino” di Gandhi, Jawaharlal Nehru, uomo che nell'ambito delle correnti del partito rappresentava la sinistra. Nehru, da giovane, era stato un entusiasta ammiratore della Rivoluzione Russa. Successivamente, si convertì a un ideale di socialismo pluralista, che definì “socialistico”.

«The picture I have to mind is definitely and absolutely a socialistic pattern of society. I am not using the word in a dogmatic sense at all, but in the sense of meaning largely that the

¹⁶⁷ Tanika Sarkar, “Politics and women in Bengal —The Conditions and Meanings of Partition”, in J. Krishnamurthy [Ed.], *Women in Colonial India: Survival, Work and the State*, New Delhi, Oxford University Press, 1989, p. 238. Citato in: Anup Taneja, *Gandhi, Women and the National Movement ...* p. 215.

¹⁶⁸ Devaki Jain, “Gandhian Contributions towards a Feminist Ethic”, in: *Speaking of Faith —Cross-Cultural Perspectives on Women, Religion and Social Change*, Ed. By D.L. Eck and D. Jain, New Delhi, The Women Press, 1986, p. 265.

means of production should be owned and controlled for the benefit of society as a whole»¹⁶⁹.

Ciò che Nehru aveva in mente era un sistema di economia mista, dove accanto a importanti imprese private, soprattutto nei rami della meccanica e della tecnologia avanzata, ci fossero un grande settore pubblico e un'industria di Stato, che in quegli anni, per altro, esisteva in molti paesi, Italia compresa. Nehru mutuò dall'esperienza sovietica il concetto di pianificazione economica; il primo piano quinquennale fu varato nel 1951 e si concluse nel 1956 con buoni risultati, grazie a massicci investimenti statali in tutti i settori¹⁷⁰. La pianificazione indiana, tuttavia, nacque con caratteristiche diverse rispetto a quella sovietica: il modello sovietico era rigido ed esclusivamente statale, gli indiani attuarono un tipo di pianificazione flessibile¹⁷¹. Nel campo della politica internazionale La visione di Nehru fu grandiosa, fu una delle anime del movimento dei paesi non allineati¹⁷², che riunì Tito, Suharno, Nasser, i leader della Repubblica Popolare cinese e quelli di altri paesi in via di sviluppo. Il movimento sembrò costruire una "terza via" contraddistinta dall'equidistanza dal blocco americano e sovietico. L'esperienza, però, ebbe una tragica svolta nel 1962 con la guerra lampo tra Cina e India per la questione dei confini nord-orientali.

Il primo piano quinquennale ebbe tra gli obiettivi il miglioramento dei servizi sociali, ai quali furono destinati il 16,64% delle risorse allocate. I progetti di welfare riguardavano la scuola, l'istruzione rurale, la previdenza, le vaccinazioni, e in una forma nuova anche le donne. Ci fu un rapporto della sotto-commissione sulla pianificazione, intitolato "Women's Role in a Planned Economy", che avrebbe potuto costituire un'interessante premessa. Il rapporto non era incentrato sul miglioramento della condizione femminile attraverso strumenti economici generici, o con provvedimenti di riserva di certe occupazioni, bensì sul riconoscimento delle donne come cittadini con pari diritti e destinatarie di risorse appropriate nel processo di pianificazione¹⁷³. Alle donne dei distretti rurali, in particolare, era assegnato un ruolo centrale nelle prospettive di sviluppo, ma le premesse non furono mantenute. Le successive politiche del governo Nehru settorializzarono l'intervento e il tema dello status economico delle donne fu sciolto dalle strategie macro-economiche. Divenne dominante l'idea che la condizione della donna in India sarebbe progredita con il generale sviluppo dell'economia e della società indiana: la parità dei diritti era un obiettivo che sarebbe stato raggiunto nell'ambito di una crescita generale del paese.

¹⁶⁹ J. Nehru, "A Socialistic Pattern of Society", in: *Jawaharlal Nehru's Speeches*, Vol. 3, March 1953-August 1957, 2nd ed., New Delhi, Ministry of Information and Broadcasting, 1970, p. 85. È il testo di un discorso che Nehru tenne alla Sessione Annuale del Congresso ad Avadi nel 1955. Citato in: Anju Beniwal, "Nehru and Socialistic Pattern of Society: Relevance", *The Opinion*, 4 (2015), 8. <http://www.theopinionjournal.com/upload/gallery/1452700996305041198.pdf>

¹⁷⁰ Attualmente è in corso il dodicesimo piano quinquennale (2012-2017) con caratteristiche molto diverse dal primo.

¹⁷¹ Charles Bettelheim, *Storia dell'India indipendente*, 2 ed., Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 229-262.

¹⁷² Costituitosi formalmente con la Conferenza di Belgrado (1961), ma già avviato con la Conferenza di Bandung (1955).

¹⁷³ M. Chaudhuri, "Citizens, Workers and Emblems of Culture: An Analysis of the First Plan Document", *Contributions to Indian Sociology*, 29 (1996), 1-2, pp. 211-235.

Tale fu il paradigma sociale della questione femminile formulato dallo “Stato nehruviano”, com’è stato definito in quella fase il complesso istituzionale indiano dalla storiografia successiva. Né l’associazionismo femminile, né le forze politiche di opposizione misero in discussione quel paradigma. La destra hindu non era interessata ai problemi delle donne; i milioni di musulmani rimasti in India, come si è visto, si sentirono garantiti dalla permanenza del codice di famiglia islamico. Neanche il partito comunista, che si sarebbe scisso in due organizzazioni nel 1964¹⁷⁴, espresse una posizione differente. I comunisti erano forti in tre stati: Bengala Occidentale, Kerala, e Andhra Pradesh, dove, nella regione di Telangana (divenuta poi nel 2014 uno Stato dell’Unione), tra il 1946 e il 1951 le organizzazioni contadine marxiste (*kisan sabha*) scatenarono una rivolta armata per la redistribuzione delle terre dei latifondi¹⁷⁵. Sebbene le donne costituissero una componente importante di quel movimento, nessun modello alternativo fu elaborato sulla questione femminile. Al paradigma sociale dominante fu semplicemente sommata l’ideologia egualitaria, cioè l’idea che la donna avrebbe goduto appieno dei suoi diritti una volta che si fosse realizzata in India una società comunista¹⁷⁶. Esistono testimonianze di donne che in quegli anni scelsero la strada della guerriglia; quasi tutte hanno lamentato il loro isolamento e il fatto che non fossero considerate come donne, ma al tempo stesso nemmeno accettate su un piano di parità da parte dei compagni d’armi¹⁷⁷. L’associazionismo femminile, sia quello legato ai partiti politici che quello autonomo, aderì sostanzialmente al paradigma sociale dello stato nehruviano, il cui corollario era un atteggiamento di benevolo paternalismo istituzionale. La situazione restò come cristallizzata per più di un ventennio, fino circa alla metà degli anni ’70, quando ebbe inizio quella che la storiografia femminista contemporanea ha denominato la *terza fase* del movimento delle donne in India. E’ legittimo parlare di uno stato di latenza del movimento delle donne all’indomani dell’Indipendenza: le donne impegnate nell’AIWC, nel mondo della politica, o in quello accademico, mantennero una certa continuità con l’attivismo delle generazioni precedenti, ma il nuovo, che sarebbe emerso nell’arco di pochi anni, avrebbe attinto alimento anche da altre esperienze.

¹⁷⁴ In seguito alla spaccatura tra URSS e Cina Popolare, in India il partito comunista si divise in due organizzazioni: il vecchio CPI e il CPI-M, di orientamento filo-cinese. Nel 1969 il CPI-M (Marxista) si divise ulteriormente e nacque il CPI-ML (marxista-leninista), dichiarato fuorilegge nel 1971 per la sua adesione alla rivolta naxalita.

¹⁷⁵ Fino all’agosto 1947 il Telangana e tutta la regione dell’Andhra costituivano ancora lo Stato principesco di Hyderabad, retto da una dinastia musulmana, ma con popolazione in maggioranza hindu. Il Nizam, il sovrano di Hyderabad, aveva già manifestato la volontà, se costretto dagli eventi, di costituire con il suo territorio un’enclave pakistana. La rivolta diede all’esercito indiano il pretesto per intervenire e inglobare la regione nell’India. Un successivo referendum popolare sancì definitivamente il processo di unione all’India. L’India, tuttavia, non accettò mai un analogo referendum per il Kashmir, dove la maggioranza della popolazione era ed è di religione islamica.

¹⁷⁶ Nel 1980 fu pubblicato il libro di Renu Chakravarty, *Communist Party and Indian Women’s Movement*, New Delhi, People’s Publishing House. Malini Bhattacharya scrisse una recensione al libro dall’incipit graffiante: «The title of this book may at first sight seem slightly bewildering. An Indian Women’s movement? Has there been one?» *Economic & Political Weekly*, 17 (1982), 1-2 (2-9 Jan.) pp. 20-22.

¹⁷⁷ Stree Shakti Sanghatana, *We were making history ... Life stories of women in the Telangana People’s struggle*, Delhi, Kali for Women, 1987. Citato in: Radha Kumar, *The History of Doing...* p. 97.

CAPITOLO QUARTO
**IL MOVIMENTO DELLE DONNE NELL'INDIA
CONTEMPORANEA**

4.1 Gli inizi della “terza fase”

Il movimento delle donne in India nei primi anni '70 si costituisce in gruppi informali che in generale non si autodefiniscono “femministi”. Sono gruppi che nascono e agiscono nelle difficili realtà locali, ma al tempo stesso traggono ispirazione da modelli stranieri anche molto distanti tra loro, quali il femminismo americano della *National Organization of Women* e la Rivoluzione Culturale cinese. E' necessario inquadrare storicamente il periodo. Lo stile autoritario impresso al paese dal governo di Indira Gandhi (1917-1984) ebbe l'effetto di liquidare gli elementi di pace sociale prodotti dallo stato nehruviano¹⁷⁸. Qualunque sia il giudizio sulla lunga attività di governo della Gandhi (dal gennaio 1966 al marzo 1977, poi, dopo la sua deposizione e l'arresto, dal gennaio 1980 al 31 ottobre 1984, giorno del suo assassinio) non si può ignorare che corrisponda a una stagione di durissimi conflitti politici anche dentro il suo stesso partito¹⁷⁹. La sua dichiarazione di guerra al Pakistan nel dicembre 1971, a sostegno delle forze autonomiste dell'ex-Bengala Orientale, portò in breve a una vittoria e alla nascita dello stato del Bangladesh. Ciò accrebbe la sua popolarità presso molti settori della società indiana, ma, a causa della forte inflazione che peggiorò le condizioni di vita degli strati sociali più poveri, fu anche il segnale d'inizio per la stagione di lotta armata della fazione maoista del movimento comunista indiano. La

¹⁷⁸ Indira Gandhi era figlia di Jawaharlal Nehru. Gandhi è il cognome del marito, Feroze Gandhi (1912-1960), originario del Gujarat, ma non parente del Mahatma. Il suo ingresso in politica avvenne durante il governo del padre, il quale, tuttavia, non la designò mai come suo erede politico. La sua designazione, alla morte di Lal Bahadur Shastri, fu decisa dalla maggioranza del partito del Congresso. Indira non è stata la prima donna della storia ad accedere a una carica suprema in una società dove la posizione della donna è svantaggiata. Gli esempi non mancano. E' possibile che a influenzare la scelta degli uomini del partito vi fossero anche delle considerazioni di tipo “dinastico”. Certamente fu lei a fondare l'attuale dinastia politica dei Nehru/Gandhi: Rajiv (1944-1991), sua moglie Sonia Maino, originaria della provincia di Vicenza, e i figli Priyanka e Rahul.

¹⁷⁹ Paul R. Brass, *The Politics of India Since Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 40 et seq.

rivolta fu violentemente osteggiata dalla Gandhi. Nel 1972 ci fu un numero impressionante di morti, prevalentemente contadini, inizialmente raggruppati nella base di Naxalbari (West Bengal) donde il nome *naxaliti*, e studenti dell'università di Calcutta¹⁸⁰. Quella cruda repressione creò un'ostilità che non si è mai del tutto chiusa e ha lasciato al paese il macabro retaggio delle imboscate nella giungla e delle rappresaglie delle forze paramilitari contro i villaggi dei presunti fiancheggiatori del movimento.

Proprio la crisi e la sconfitta militare del movimento naxalita indusse la sinistra non-violenta a cercare delle forme costruttive di lotta sociale. Comunisti e socialisti congressisti, i seguaci di Jayapraksh Narayan (1902-1979), uno dei fedelissimi di Gandhi e teorico del "socialismo gandhiano", s'impegnarono per sensibilizzare e rappresentare quegli strati più poveri che a più di vent'anni dall'Indipendenza si trovavano in condizioni di privazione e sfruttamento insostenibili. E' in quella fase che il movimento delle donne entra in scena. Il focus di quei movimenti fu inizialmente il Maharashtra con le agitazioni contro l'aumento dei prezzi e il sostegno dato alla popolazione tribale contro l'appropriazione illegale di terra da parte di proprietari fondiari. Nella regione di Shahada, nel distretto di Dhulia, si costituirono gruppi "anti-estorsione" di lavoratori appartenenti alla comunità tribale dei Bhil. Quando furono esposti casi di stupro di ragazze Bhil da parte di possidenti non-tribali, le contadine della regione si unirono alla *Adivasi Seva Mandal*, un'organizzazione promossa dal cantastorie e attivista tribale Ambarsingh¹⁸¹. Negli stessi anni 1972-1973 si attivarono nella regione i gruppi *Sarvodaya* della sinistra congressista¹⁸². Nel 1972 sempre nella regione di Shahada si costituì lo *Shramik Sangathana*, movimento di tutela dei diritti dei contadini, con una forte presenza di donne tribali. Nell'ambito di quel movimento le donne sollevarono la questione della violenza domestica, organizzandosi in forme anche molto attive di ritorsione contro i mariti violenti e contro l'alcolismo, considerato una delle cause maggiori della violenza maschile¹⁸³. Nello stesso anno in Gujarat si assisté al tentativo di costituire per la prima volta un sindacato di sole donne, la *Self-Employed Women's Association* (SEWA). Ne furono promotrici le lavoratrici della *Textile Labour Association* di Ahmedabad, fondata a suo tempo da Gandhi. Si trattava di un'associazione di donne che lavoravano in varie attività del settore informale, generalmente sotto-pagate e sottoposte a ogni forma di vessazione, anche di natura sessuale, da parte di datori di lavoro e poliziotti. La SEWA incontrò forti resistenze al suo riconoscimento come sindacato. L'*Indian Trade Unions Act* individua le organizzazioni sindacali attraverso il criterio di omogeneità della categoria; criterio in quel caso assente. Tuttavia il riconoscimento venne in base alla considerazione che l'associazione tutelava i diritti di una sezione particolarmente

¹⁸⁰ Sumanta Banerjea, *India's Simmering Revolution: The Naxalite Uprising*, New Delhi, Selectbook Service Syndicate, 1984, pp. 172-214.

¹⁸¹ Radha Kumar, *The History of Doing ...* p. 100. Su Ambarsingh: Sujata Gothoskar Mirasavara, "An Assertion of Womanpower. A case study on the organizing of landless women in Maharashtra", *Manushi*, (1982), 13, pp. 28-35, cfr. p.30. http://www.manushi-india.org/pdfs_issues/PDF%20Files%2013/28.%20An%20Assertion%20of%20Womanpower.pdf

¹⁸² *Sarvodaya* significa "miglioramento generale"; nel lessico politico "progresso".

¹⁸³ Radha Kumar, *The History of Doing ...* p. 100-101.

svantaggiata della popolazione attiva, in linea con i principi che ispirano l'attività sindacale¹⁸⁴.

Nel 1973 la siccità e la carestia che colpirono vaste zone del Maharashtra portò a un consistente aumento del prezzo dei generi alimentari, con conseguenze che si fecero sentire anche nelle grandi città. Due donne, Mrinal Gore del partito socialista (gandhiano) e Ahilya Ranganekar del CPI-M fondarono insieme ad altre attiviste lo *United Women's Anti-Price-Rice Front*. Il movimento crebbe rapidamente con il concorso massiccio di donne contadine. Chiedevano che il governo prendesse misure contro la speculazione sul prezzo dei generi alimentari e fissasse delle regole e dei controlli sulla distribuzione. Furono organizzate manifestazioni nelle città, alle quali per la prima volta si unirono donne hindu di casta. Molte, non potendo uscire dalle case per le note regole d'interdizione, si affacciavano dalle finestre battendo i *thali* (grandi piatti di metallo) con spazzole e altri strumenti¹⁸⁵.

Nel 1974 il movimento contro l'aumento dei prezzi dilagò nel Gujarat e divenne noto come *Nav Nirman Andolan* (Movimento per la Ricostruzione). Esso diede vita a forme di protesta anti-corruzione, soprattutto ad Ahmedabad, e coinvolse studenti e studentesse di quella città. Le proteste ebbero come risultato lo scioglimento dell'assemblea legislativa statale, travolta dagli scandali, e l'annuncio di nuove elezioni. Fondamentale fu l'avallo di vecchi leader congressisti contrari alla leadership di Indira Gandhi, come Morarji Desai (1896-1995). Donne e ragazze della classe media scesero in piazza. Parallelamente anche in Bihar montò la protesta; l'otto aprile 1974 l'anziano Jai Prakash Narayan, che era stato uno dei più prestigiosi leader della lotta per l'indipendenza, guidò una marcia silenziosa non-violenta che fu assalita dalla polizia. Il 5 giugno Narayan radunò un'immensa folla al centro di Patna, capitale del Bihar, da dove dichiarò la "rivoluzione totale" non-violenta contro Indira Gandhi. Dalle proteste che seguirono in tutte le città nacquero i comitati cittadini per la democrazia e la libertà politica, organizzazioni che furono dichiarate illegali alla mezzanotte del 25 giugno 1975, ora zero del 26, quando Indira Gandhi dichiarò lo "stato di emergenza" e i leader dei movimenti popolari furono arrestati. La Gandhi affermò che quella misura era stata giudicata necessaria data l'esistenza di una "diffusa e profonda cospirazione" contro di lei¹⁸⁶. La molla che verosimilmente fece scattare quel colpo di mano fu la forza delle proteste di piazza e una sentenza dell'Alta Corte di Allahabad che il 12 giugno l'aveva dichiarata colpevole di imbrogli elettorali¹⁸⁷.

Nella crisi politica immediatamente precedente l'Emergenza, il ruolo delle donne fu quello della vasta partecipazione; il tema della discriminazione di genere non poteva emergere in forma autonoma. Non è un caso, però, che contemporaneamente al movimento *Nav Nirman* si sviluppò nella città di Hyderabad uno dei primi collettivi politici femministi,

¹⁸⁴ Devaki Jain, "The Self Employed Women's Association, Ahmedabad", *How*, 3 (1980), n.2.

¹⁸⁵ Radha Kumar, *The History of Doing ...* p. 103.

¹⁸⁶ Indira Gandhi, *Selected Speeches and Writings: 1972-1977*, New Delhi, Ministry of Information and Broadcasting, 1984, p. 177.

¹⁸⁷ Sudipta Kaviraj, "Indira Gandhi and Indian Politics", *Economic and Political Weekly* 21 (1986), 38/39, pp. 1697-1708; Balraj Puri, "A Fuller View of the Emergency", *Economic and Political Weekly* 30 (1995) 28, pp. 1736-1744; Vernon Hewitt, *Political Mobilisation and Democracy in India: States of Emergency*, London: Routledge, 2009.

la “*Progressive Organisation of Women*” (POW). Era composto in prevalenza da studentesse maoiste e aveva come riferimento la rivoluzione culturale cinese. Le tematiche espresse, sia pure con una maggiore enfasi sul tema dei diritti economici, erano analoghe alla critica femminista occidentale. Nel suo manifesto la POW denunciava l’ipocrisia della presunta uguaglianza dei sessi nella società indiana.

«[...] Aggressive male supremacy has led to the sickening practice of eve-teasing and one step further, rape. Some of us are not allowed to work for our own living, while others who work on a par with men are not treated on the basis of equal pay for equal work. The position of the housewife is no better. Confined to her home, working from morning to night in back-breaking chores, she has neither independence nor dignity»¹⁸⁸.

L’oppressione della donna è fatta risalire alla divisione sessuale del lavoro e alla cultura che la giustifica e la razionalizza: due fattori “dialettici” che mutano nel tempo e nelle diverse situazioni. E’ interessante notare il connubio tra il femminismo e la cosiddetta “nuova sinistra” tipico di quegli anni e che in India, come in Occidente, non si sarebbe più riproposto in forme così diffuse. A Pune le ragazze maoiste formano la *Purogami Stree Sangathana* (Organizzazione delle Donne Progressiste), a Bombay la *Stree Mukkti Sangathana* (Organizzazione per la Liberazione delle Donne), che l’otto marzo 1975 organizzò per la prima volta la celebrazione della giornata internazionale della donna in India¹⁸⁹. Quei movimenti erano per lo più composti da giovani istruite della classe media. Pochi mesi dopo dalle formazioni politiche di sinistra dei *dalit*, il nome scelto dai fuoricasta per autodesignarsi, nacque il *Mahila Samta Sainik Dal* (MSSD: Partito delle Donne Soldato per l’Uguaglianza), che si ispirava al movimento delle Pantere Nere americane e che manifestò a Bombay e Pune per la liberazione di Angela Davis¹⁹⁰.

Tra i gruppi femministi indiani si evidenziarono presto delle divergenze. Tutte quelle formazioni erano d’accordo nel sottolineare l’oppressione sessuale della donna in India e questo era un fatto relativamente nuovo rispetto alle visioni del passato sulla questione femminile. Organizzazioni come la POW insistevano sul carattere economico di quell’oppressione, mentre altre, come il MSSD denunciavano la cultura maschile e la schiavitù biologica che aveva prodotto. L’ideologia patriarcale aveva trasformato la donna in oggetto di piacere, negandole la sua natura di soggetto, così come aveva “oggettivato”, privato cioè della dignità umana, il popolo dei *dalit* nella storia. Un altro dissidio si produsse tra i gruppi di estrema sinistra, quali il *Lal Nishan* (bandiera rossa) Party, che accusavano di “deviazionismo” la costituzione di un movimento femminile separato dal cuore della sinistra e ritenevano che uno strato privilegiato di donne della classe media non potesse rappresentare le istanze delle donne contadine e dei ceti inferiori. Le associazioni femminili di partito erano in generale polemiche nei confronti delle organizzazioni

¹⁸⁸ Manifesto della POW, riprodotto in Gail Omvedt, *We Will Smash This Prison*, London, Zed Press, 1980, Appendix II.

¹⁸⁹ Radha Kumar, *The History of Doing ...* p. 105.

¹⁹⁰ *Ibid.*

femministe autonome e viceversa. Tali divergenze ebbero comunque il merito di stimolare il pluralismo nel movimento delle donne del periodo successivo.

4.2 *Towards Equality*

Una pietra miliare per il movimento delle donne indiane fu la pubblicazione del rapporto ufficiale: *Towards Equality: Report of the Committee on the Status of Women in India*¹⁹¹. Si tratta di una delle più importanti indagini che sia mai stata condotta sulla condizione femminile in un singolo paese. Il 31 dicembre 1974 le oltre cinquecento pagine del documento furono presentate a Saiyid Nurul Hasan (1921-1993), noto storico, all'epoca senatore indipendente e ministro per l'istruzione e il *social welfare*. Come si legge nell'introduzione, la Commissione era stata istituita il 22 settembre 1971, perché:

«While improvement in the status of women was a pledge made by the Constitution makers and admitted by the Government from the very beginning as one of the major tasks facing the country, no comprehensive review of the achievements in this direction had been undertaken so far. [...] It was felt by the Government of India that while these changes have been considerable in the urban areas, the problems continued to remain virtually unchanged in most of the rural areas»¹⁹².

Oltre a fotografare il complesso quadro della condizione femminile nelle varie aree e situazioni del paese, il rapporto aveva tra le sue finalità, fissate in sette punti, anche quello di fornire delle linee programmatiche d'intervento istituzionale. La commissione era composta di sei piccole "task force" per la raccolta e l'analisi dei dati e da due gruppi "esperti" per le risoluzioni più avanzate. La lettera che accompagnava il documento trasmesso al ministero reca la firma di dieci donne: Phulrenu Guha, Maniben Kara, Savitri Shyam, Neera Dogra, Vikram Mahajan, Leela Dubo, Sakina A. Hasan, Urmila Haksar, Lotika Sarkar, Vina Mazumdar. Un ruolo preminente di coordinatrici lo ebbero Lotika Sarkar (1923-2013) e Vina Mazumdar (1927-2013), allora entrambe docenti universitarie¹⁹³.

¹⁹¹ Il testo del rapporto è stato pubblicato su internet: <http://pldindia.org/wp-content/uploads/2013/04/Towards-Equality-1974-Part-1.pdf> e <http://feministlawarchives.pldindia.org/wp-content/uploads/towards-equality-1974-part-2.pdf>.

¹⁹² *Towards Equality* ... p. XII.

¹⁹³ Lotita Sarkar fu la prima donna indiana a laurearsi a Cambridge, dove conseguì il dottorato nel 1951. Si trasferì poi a Harvard per studiare diritto internazionale. Nel 1961 divenne docente di legge all'università di Delhi, poi preside della facoltà. In seguito insegnò all'*Indian Law Institute*. Vina Mazumdar (nata Majumdar) completò il dottorato a Oxford nel 1960. Attiva nelle organizzazioni politiche di sinistra, fu docente di scienze politiche all'università di Patna, poi di Berhampur. Successivamente entrò nella *University Grants Commission* presso il ministero a New Delhi. Realizzò diversi progetti accademici e sociali, prima a Shimla, all'*Indian Institute of Advanced Studies*, poi come direttrice del Programme of Women's Studies presso l'*Indian Council of Social Science Research*, New Delhi. Dal 1980 entrambe si dedicarono alla promozione e ai programmi di studi sulla condizione femminile in India. Indu Agnihotri,

Gli elementi di novità presenti in *Towards Equality* sono molti, a partire dai criteri metodologici e dalla scelta di analizzare storicamente il background culturale delle diverse comunità. Fu valutata dettagliatamente la penetrazione dell'istruzione pubblica nelle diverse sezioni della società indiana, elaborata la messe dei dati relativi al rapporto tra città e campagna, alla percentuale di donne occupate e alla fattuale discriminazione salariale alla quale erano soggette, per giungere infine a presentare dei risultati palesemente scioccanti. Grazie al suo impianto intellettuale, il rapporto rilevava nella condizione femminile un intreccio di problemi di natura economica, sociale e culturale; se si voleva rispettare veramente il dettato costituzionale relativo all'uguaglianza e alle pari opportunità per tutti i cittadini, l'unica strada possibile per lo Stato e per la società civile era quella di un intervento ad ampio spettro. I dati sull'istruzione, ad esempio, erano impressionanti: nel 1951 solo il 7,93 % della popolazione femminile indiana era alfabetizzata, per un totale di 13.650.683 donne. Nel 1971 la percentuale sale al 18,44%, con un totale di 48.699.191 donne. Nello stesso anno, il 1971, gli uomini alfabetizzati sono 111.911.000, ossia il 39,51% della popolazione totale maschile¹⁹⁴. Confrontando poi il grado d'istruzione, ad esempio la percentuale di donne laureate in rapporto a quella maschile, il divario diventava ancora più sconcertante; inoltre, riportando i dati relativi ai singoli Stati dell'Unione, emergeva che in vaste aree del paese le donne soffrivano una condizione di analfabetismo o semi analfabetismo pressoché assoluta. L'aspetto che emergeva con maggior chiarezza e drammaticità era il declino del rapporto numerico tra i sessi, il fatto, cioè, che i numeri della popolazione femminile fossero in costante calo. Come si è detto, non si tratta di un fenomeno naturale, ma della scelta precisa delle famiglie di non portare a termine gravidanze di nascituri di sesso femminile, o addirittura di ricorrere a forme di infanticidio. Ragione per la quale si è parlato, proprio a partire da quel rapporto, di *missing women*, un fenomeno che non accenna a diminuire, visto che il censimento del 2011 ha mostrato un ulteriore calo di bambine sotto i sette anni e le attiviste femministe hanno espresso il timore che tra il 2001 e il 2011 i cosiddetti aborti selettivi siano stati circa otto milioni¹⁹⁵.

Una delle ragioni che spinse il governo a incaricare una commissione per la redazione del rapporto fu il programmato "Anno della Donna" deciso dalle Nazioni Unite¹⁹⁶, che prevedeva l'organizzazione di una Conferenza Mondiale sulle Donne a Città del Messico nel 1975 con convegni, programmi e iniziative che avrebbero coinvolto delegati di tutti i paesi¹⁹⁷. È stato osservato che, se il governo indiano aveva sperato di poter presentare i

"Remembering Lotita Sarkar (1923-2013)", *Economic and Political Weekly*, XLVIII (2013), n. 20. "Remembering Vina Mazumdar", *The Hindu*, 7 Dec. 2013.

¹⁹⁴ *Towards Equality...* pp.264-265.

¹⁹⁵ Si veda il rapporto della BBC-News, "Where are India's millions of missing girls?" (23 May 2011): <http://www.bbc.com/news/world-south-asia-13264301>.

¹⁹⁶ Risoluzione ONU n. 3010/1975.

¹⁹⁷ La Seconda Conferenza Mondiale sulle Donne si tenne a Copenhagen nel 1980, la terza a Nairobi nel 1985. La quarta, dal titolo "Action for Equality, Development and Peace" si tenne a Beijing nel settembre 1995. Tra le delegate alla quarta Conferenza, famosa per la "Dichiarazione di Beijing delle donne aborigene", figuravano Hillary Clinton, all'epoca First-Lady americana, e Madre Teresa di Calcutta. La proposta quinta Conferenza Mondiale per il 2015 non si è mai tenuta.

progressi raggiunti dopo l'Indipendenza, l'operazione si risolse in una specie di "boomerang": la scientificità e l'accuratezza del rapporto doveva per forza di cose rivelare una realtà assai deludente¹⁹⁸. Molti anni dopo Vina Mazumdar rivelò in un'intervista che, quando il rapporto cominciò a circolare, il Primo Ministro Indira Gandhi si infuriò e molte teste ministeriali saltarono¹⁹⁹.

L'anno della donna, portò alla proclamazione del "decennio della donna" (1975-1985) sempre sotto l'egida delle Nazioni Unite²⁰⁰. Gli organismi internazionali presero atto di una realtà che vedeva soprattutto nei paesi del cosiddetto terzo mondo situazioni drammatiche di disuguaglianza di genere. Nelle parole di Eugenia Piza Lopez:

«[...] throughout the world, the poorest people in the community are predominantly women and their dependent children. Women, on the whole, often work for no pay at all and, if they are paid, they usually earn far less than men. Two-thirds of the illiterate people in the world are women. Women face increasing levels of violence, because of their gender»²⁰¹.

Towards Equality cominciò a circolare anche fuori dagli ambienti istituzionali nel 1975. L'esposizione dei dati era tale da costituire uno strumento euristico per la comprensione della condizione di oppressione della donna in India e allo stesso tempo fornire anche una cornice teoretica su come tale oppressione si costituisse nei differenti contesti culturali del paese. Ciò doveva portare a un totale ripensamento sul tema dell'ineguaglianza di genere, piuttosto che all'accettazione dei ruoli di genere come se fossero un dato naturale. Quel ripensamento costituisce un elemento basilare per la costruzione del femminismo moderno, nel giugno 1975, tuttavia, quel processo di costruzione subì una grave battuta di arresto. La dichiarazione dello stato di Emergenza di Indira Gandhi e l'ondata di arresti che seguirono ritardò lo sviluppo del movimento femminista. L'Emergenza fu un biennio segnato da una massiccia e autoritaria campagna di sterilizzazioni forzate. Il governo della Gandhi usò le politiche di sterilizzazione come un esercizio di potere durante tutto il periodo, ciò si evince dai rapporti della commissione d'inchiesta nominata nel 1977 dal nuovo governo sugli eccessi commessi durante l'Emergenza e presieduta dal giudice J. C. Shah. Durante il solo mese di settembre 1976 furono sterilizzate un milione e settecentomila persone, l'equivalente delle sterilizzazioni medie di un anno nel decennio precedente, secondo i piani

¹⁹⁸ Sanchayita Paul Chakraborty, "Women and Development: Revisiting the Towards Equality Report", https://www.academia.edu/17461498/WOMEN_AND_DEVELOPMENT_REVISITING_THE_TOWARDS_EQUALITY_REPORT. Originariamente apparso in: *Dynamics of Development and Discontent*, Ed. by Amal Mandal and Sidhartha Sankar Laha, Delhi, Bookwell, 2014, pp. 207-216.

¹⁹⁹ Rema Nagarajani, *Educated Middle Class Women Are Selfish* (Intervista a Vina Mazumdar), «The Times of India», March 8, 2010. <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Educated-middle-class-women-are-selfish/articleshow/5656059.cms?referral=PM>

²⁰⁰ Risoluzione dell'Assemblea Generale dell'ONU n. 31/136 – Dicembre 1975.

²⁰¹ Eugenia Piza Lopez, Coordinator, Oxfam Gender and Development Unit, 1993, cit. in; Sangeeta Bharadwaj-Badal, *Gender, Social Structure and Empowerment ...* p. 1.

di programmazione familiare su base volontaria. Si trattò di uno dei più gravi casi di violazione di massa dei diritti umani nella storia dell'India indipendente. Durante il 1976 e i primi tre mesi del 1977 l'obiettivo del governo di sterilizzare quattro milioni e trecentomila persone (il 75% degli individui sterilizzati era di sesso maschile) fu superato del 190%²⁰². Solo in anni molto recenti il fenomeno è stato analizzato sotto il profilo degli studi di genere²⁰³.

Nei momenti critici che segnarono la fine dell'Emergenza, la sconfitta elettorale della Gandhi e il suo successivo arresto, migliaia di donne indiane scesero in piazza e parteciparono a manifestazioni politiche a sostegno della democrazia. In tal modo anticiparono la grande stagione del movimento delle donne degli anni '80, che ebbe come parola d'ordine la lotta alla violenza e alle discriminazioni di genere.

4.3 La grande stagione del movimento femminista indiano

Le manifestazioni del 1977 a sostegno della democrazia contro l'autoritarismo del governo rivelarono la straordinaria capacità di mobilitazione delle donne nelle grandi città. Su quella base un certo numero di organizzazioni, soprattutto studentesche²⁰⁴, lanciarono nel 1978 la prima grande campagna femminista della storia indiana, la campagna contro la dote e le morti per dote. In realtà una prima importante manifestazione era stata organizzata già nel 1975 dalla Progressive Organization of Women (POW) a Hyderabad, ma solo dopo l'Emergenza il tema riuscì a imporsi all'attenzione generale. L'epicentro della mobilitazione fu la capitale, Delhi, dove il numero di decessi di giovani spose per cause apparentemente accidentali o per suicidi sospetti era il più elevato del paese. Nel 1978 si formò la *Indraprastha College Women's Committee*, che dibatté il problema nella comunità studentesca. Molte giovani appartenevano al gruppo femminista *Mahila Dakshata Samiti*, che sull'argomento aveva pubblicato e ampiamente diffuso un pamphlet²⁰⁵. Un altro gruppo di donne molto attivo era la *Stri Sangharsh*, che il 1° giugno 1979 organizzò una clamorosa protesta cittadina per la morte di Tarvinder Kaur, una giovane sposa di Delhi bruciata viva. La causa addotta per la sua morte fu, come quasi sempre in quei casi, il presunto suicidio; era noto, in realtà, che i suoi genitori non erano stati in grado di soddisfare le sempre più

²⁰² Gemma Scott, "Gender and Power: Sterilisation under the Emergency in India, 1975-1977", *The Luminary*, 5 (2014), online, <https://www.lancaster.ac.uk/luminary/issue5/issue5article2.htm>.

²⁰³ Un punto di partenza è stata la ricerca sul campo svolta da Emma Tarlo: Emma Tarlo, *Unsettling Memories: Narratives of the Indian Emergency in Delhi*. Los Angeles: University of California Press, 2003. Si veda anche: Rebecca Jane Williams, "Storming the Citadels of Poverty: Family Planning under the Emergency in India, 1975-1977", *Journal of Asian Studies*, 73 (2014), 2, pp. 471-492, e il citato lavoro di Gemma Scott.

²⁰⁴ New Delhi, oltre a essere il centro di diverse istituzioni culturali, è la sede di due importanti università pubbliche: la Delhi University e la Jawaharlal Nehru University, nonché di diversi college a esse affiliati, dei quali molti sono femminili.

²⁰⁵ Radha Kumar, *The History of Doing ...* p. 118.

pressanti richieste della famiglia del marito²⁰⁶. Sotto gli striscioni della *Stri Sangharsh* marciarono uniti la *Indraprastha College Women's Committee* e il movimento studentesco, allora denominato *Progressive Students' Organization*. Fu una manifestazione imponente, che ebbe un forte momento di tensione quando il corteo si avvicinò alla casa dei suoceri di Tarvinder Kaur. I fatti ebbero una vasta copertura da parte della stampa nazionale, dell'ente televisivo di stato, *Doordarshan*, e fecero emergere pubblicamente il dramma delle migliaia di morti per dote.

Dopo quella grande manifestazione ne scaturirono altre nei mesi successivi in varie città del paese; una delle più importanti si svolse ancora a Delhi, a Chandni Chowk e nei vicoli della città vecchia, organizzata il 12 giugno 1981 dal gruppo femminista *Nari Raksha Samiti*, che divenne famoso in quegli anni per l'utilizzo del teatro di strada come strumento di sensibilizzazione e propaganda. Negli anni '80 il gruppo rappresentò più volte una *pièce* intitolata *Om Swaha*, un atto di accusa contro la dote e le morti per dote basato sulla storia di due donne. In varie occasioni il lavoro fu rappresentato davanti alle abitazioni delle vittime²⁰⁷.

L'azione politica dei gruppi femministi, oltre a portare in superficie il dramma delle morti per dote, ebbe una funzione aggregante per molti settori della società civile che manifestarono in modo spontaneo in diversi casi. Il 30 giugno 1979 a protestare contro la morte di un'altra giovane donna, Kanchan Chopra, che la sera del 29 aveva confessato ai suoi genitori i maltrattamenti ricevuti a casa del marito e i timori per la sua vita, furono i vicini di casa e i residenti del quartiere Malviya Nagar di Delhi²⁰⁸.

Molti settori della popolazione, donne e uomini che appoggiavano la protesta del movimento, erano ben lontani dalle tematiche femministe della lotta alle discriminazioni di genere. La sinistra, in generale, vedeva nella condizione femminile la risultante dello sfruttamento capitalista; molti insistevano sulle tematiche anti-patriarcali, mentre l'atteggiamento più diffuso, condiviso anche da vari rappresentanti delle istituzioni, era una sorta di "paternalismo patriarcale", secondo il quale la donna, "in quanto donna", andava protetta nella famiglia e che i "mascalzoni" dovevano essere puniti. Fuori dal movimento poche voci si levavano, ad esempio, contro la natura prevalentemente contrattuale del matrimonio.

La difficoltà principale che il movimento delle donne doveva affrontare era connessa in qualche modo alla mentalità, ossia alla percezione diffusa che la violenza sulle donne, se esercitata da un marito o da un padre, fosse un fatto privato sul quale si doveva sospendere ogni giudizio e nei confronti del quale la società e la legge potevano intervenire fino a un certo punto. Le attiviste femministe, in particolare le avvocatesse, si resero ben presto conto

²⁰⁶ *Ivi*, pp. 118-119.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 120. E' possibile che la *Nari Raksha Samiti* si sia ispirata al teatro politico di strada occidentale e al *Living Theatre* di Judith Malina e Julian Beck. Tuttavia in India, soprattutto in Bengala, esiste una forte e antica tradizione di teatro di strada nella cultura popolare. Si veda: Sumanta Banerjee, *The Parlour and the Street*, Calcutta, Seagull Books, 1989.

²⁰⁸ B.S. Chandrababu, L. Thilagavathi, *Woman, Her History and Her Struggle for Emancipation*, Chennai, Bharathi Puthakalayami, 2009, pp. 567-568.

che tale visione era profondamente radicata tra gli stessi agenti di polizia²⁰⁹. Per tale ragione fu necessario aprire un dialogo con le istituzioni attraverso gli incontri che le delegazioni dei movimenti ebbero con i rappresentanti della politica e delle forze dell'ordine; la richiesta era quella di un forte cambiamento sotto il profilo giudiziario. Diverse attiviste furono arrestate nei tribunali dove si tenevano processi per casi di suicidi sospetti, verosimilmente donne indotte al suicidio a causa delle pressanti richieste di soldi e beni.

Dei risultati positivi arrivarono dal parlamento nel dicembre 1983 con l'approvazione del *Criminal Law (second amendment) Act*. La legge introdusse la «Section 498-A» nel codice penale indiano, per la quale la crudeltà verso la moglie diventava un reato riconosciuto, punibile fino a tre anni di imprigionamento, senza possibilità di uscire su cauzione. Il termine crudeltà venne ridefinito per includere anche la molestia e la pressione tanto fisica che mentale. Fu modificata la «Section 113-A» dell'*Evidence Act* in modo che i tribunali avessero più strumenti per individuare i casi d'istigazione al suicidio. Infine una legge emendò la «Section 174» del Codice di Procedura Criminale rendendo obbligatorio l'esame post-mortem del corpo delle donne decedute entro il settimo anno di matrimonio²¹⁰.

Il tema dell'istigazione al suicidio è uno dei più delicati; nella maggioranza dei casi è virtualmente impossibile raccogliere le prove previste dal tribunale. Per tale ragione le femministe hanno sempre chiesto che l'esistenza di pressanti richieste di dote nei confronti di donne suicide, testimoniate da parenti, vicini di casa o dalle lettere delle stesse vittime, fosse considerata una prova adeguata per l'accusa d'istigazione. Anche al presente, tuttavia, paradossalmente è più facile perseguire la richiesta di dote, che non l'istigazione al suicidio anche nei casi più sospetti. Ciò forse spiega perché il fenomeno non sia in declino malgrado i provvedimenti di legge, la previsione della pena di morte e le campagne delle attiviste femminili. Come abbiamo visto alla fine del secondo capitolo, tra il 2012 e il 2015 sono state calcolate 24.771 morti per dote. In pratica, secondo le statistiche del Ministero degli Interni indiano, in anni molto recenti è morta una donna ogni ora a causa di una dote non corrisposta o ritenuta insufficiente.

L'altro fronte sul quale le organizzazioni femminili s'impegnarono negli anni '80 fu la lotta allo stupro. Lo stupro è un crimine odioso contro la persona, è diffuso in tutto il mondo, ma in India, date le dimensioni e i caratteri estremamente eterogenei del paese, i numeri e le modalità sono impressionanti. Impressionante risultava anche la crescita dei casi: nel 1972 ne furono registrati 2.562 in tutta l'India; nel 1975: 3.283; nel 1978: 3.899. Alla fine degli anni '80 le cifre quasi si raddoppiano: 7.317 casi di stupro nel 1986; 7.645 nel 1987; 6.367 nel 1988 (si tratta di dati incompleti). A essi si aggiungevano 16.393 casi di molestie sessuali nel 1986, 16.060 nel 1987, 12.289 casi nel 1988²¹¹. E' doveroso aggiungere che il confine tra stupro e molestia (definita quasi sempre sui giornali indiani di

²⁰⁹ *In Search of Answers: Indian Women's Voices from 'Manushi'*, Ed. By Madhu Kishwar and Ruth Manita, London, Zed, 1984, pp. 215-216.

²¹⁰ Radha Kumar, *The History of Doing ...* p. 124.

²¹¹ Ivi, pp. 127-128. Fonte: Ministero degli Interni indiano.

lingua inglese *eve-teasing*) in quegli anni risultava ambiguo e le pene per i casi di molestia erano decisamente più lievi²¹².

Lo stupro è un fenomeno in costante aumento: secondo Il *National Crime Records Bureau 2013* nel corso del 2012 ci sono stati in India 24.923 casi di stupro; in circa il 98% dei casi (24.470) la vittima conosceva l'aggressore²¹³. New Delhi è la città dove si registrano il maggior numero di violenze. Quelle cifre spaventose vanno comunque considerate in rapporto alla popolazione globale; ne consegue che l'India avrebbe un "tasso di stupro" pro-capite tra i meno elevati al mondo, circa l'8,5% secondo uno studio apparso sulla rivista medica *Lancet* nel 2014²¹⁴, ma i numeri sono in aumento. Nel 2015 sono stati rilevati 34.651 casi di stupro, circa il 95,5% delle vittime conosceva il suo aggressore²¹⁵. I dati presentano una lieve flessione rispetto al 2014 (36.753 casi)²¹⁶, tuttavia, seppure in misura senz'altro minore rispetto al passato, sono dati ampiamente sottostimati a causa della reticenza delle donne indiane a denunciare la violenza subita per il timore di esporsi a ulteriori umiliazioni e mettere a repentaglio la reputazione della propria famiglia.

Gli esordi delle campagne femministe contro lo stupro hanno contorni confusi, proprio perché il senso di riprovazione nei confronti del fenomeno era diffuso e quindi gli orientamenti erano vari e spesso ben diversi dalle tematiche di genere. Una delle prime clamorose proteste ci fu a Hyderabad nel 1978. Una donna di nome Rameeza Bee fu stuprata da un gruppo di poliziotti, suo marito, un povero rickshaw-puller, che andò alla stazione di polizia a protestare, fu assassinato. Una folla inferocita di oltre ventimila persone assaltò il commissariato con lanci di pietre e deposero al suo interno la salma: i mezzi di polizia furono dati alle fiamme, ci furono scontri con due contingenti inviati sul posto. Il giorno seguente il primo ministro dello Stato fu circondato da membri dell'opposizione, mentre la folla si era radunata per protesta davanti all'assemblea statale. La polizia aprì il fuoco. Fece seguito una giornata di completo sciopero cittadino al quale seguirono altre proteste. Fu dichiarato il coprifuoco in sedici aree a Hyderabad e Secunderabad; le persone decedute sotto il fuoco della polizia furono nove, ottanta i feriti. L'agitazione non si arrestò nemmeno con l'intervento dell'esercito, ebbe fine solo quando il governo dello Stato fu esautorato dal *President's Rule* e fu nominata una commissione d'inchiesta sullo stupro di Rameeza e la morte di suo marito²¹⁷.

Le ragioni che avevano innescato la rivolta avevano tutte a che fare con lo sdegno suscitato dai fatti, tuttavia quello sdegno era alimentato da diversi fattori, molti legati alle tensioni politiche tra i partiti. La commissione d'inchiesta rilevò la colpevolezza degli agenti di polizia, ma il tribunale li assolse in primo grado. A protestare ci furono solo i gruppi femministi, La Stri Shakti Sanghathana di Hyderabad e Vimochana e la Women

²¹² Ivi, p. 137.

²¹³ Fonte: «Wikipedia», *Rape in India*.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Fonte: «Aljazeera»: <http://www.aljazeera.com/news/2016/08/india-34000-cases-rape-reported-2015-160831140518208.html>

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Radha Kumar, *The History of Doing ...* pp. 128-129.

Lawyer's Association di Bangalore. Furono quei gruppi a impugnare la sentenza e rimandarla alla Corte di Appello e successivamente alla Corte Suprema²¹⁸.

Un altro episodio ancora più grave, accaduto nel giugno 1980 a Baghat in Uttar Pradesh, mobilitò l'opinione pubblica generale. Una macchina con a bordo un giovane, sua moglie, incinta di cinque mesi, e due loro amici si ferma nel villaggio per un sostituire una ruota forata. Gli uomini vanno alla ricerca di un'officina e dopo un po' sentono la donna strillare, tornano indietro e vedono lei che dall'auto respinge un tale che la sta molestando. Il marito si avventa contro l'uomo, che dopo una breve colluttazione si allontana. Trascorrono pochi minuti e il tale, che è un poliziotto, torna accompagnato da dieci colleghi in divisa armati con i *lathi*, i lunghi bastoni in dotazione alle forze dell'ordine. Gli uomini cercano di scappare, ma sono freddati a colpi d'arma da fuoco. La donna, Maya Tyagi, viene tirata a forza fuori dalla vettura, malmenata, spogliata e costretta a sfilare nuda nella strada principale del villaggio. Trascinata dentro il posto di polizia, è rinchiusa in una cella dove subisce ogni sorta di violenza e di orrori. Sembrano le scene più crude della vita di Phoolan Devi, la *Bandit Queen*, la cui storia vera divenne nota in Occidente grazie all'omonimo film del 1994²¹⁹.

La prima versione dei fatti fornita dal locale *chief-constable* è che un gruppo di banditi armati avrebbe tentato di assalire la banca locale. I poliziotti avrebbero aperto il fuoco in risposta e la popolazione si sarebbe accanita sulla donna, loro complice, picchiandola e spogliandola; da qui la decisione di portarla velocemente "al sicuro". E' una versione che non regge.

L'eco dell'accaduto generò un'immediata reazione politica e le proteste della comunità Jat dell'Uttar Pradesh occidentale alla quale appartenevano i giovani uccisi. Fu un brutto colpo per il governo di Indira Gandhi, da poco ritornata al potere; sul posto giunse il ministro degli interni dell'Unione, Zail Singh²²⁰. Successivamente ci furono manifestazioni in tutto lo Stato. Il processo in secondo appello contro i poliziotti coinvolti si tenne nel 1988 ad Allahabad. Per tutto quel tempo la famiglia di Maya Tyagi fu oggetto di minacce e vessazioni da parte dei colleghi degli indagati. Alla fine il processo si concluse con sei condanne a morte e quattro ergastoli, tra le proteste degli imputati e di alcuni dei poliziotti presenti. La pena capitale fu successivamente commutata in ergastolo²²¹.

I casi di stupro in custodia erano e sono frequenti in India e fino agli anni '80 fu difficile per le vittime ottenere giustizia. In ciò fu realmente importante l'operato delle attiviste e

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Bandit Queen*, film in hindi del regista del regista Shekhar Kapur, narra la storia vera di Phulan Devi, una ragazza di una sotto-casta *Mallah*, fin da piccola oggetto di violenza da parte dei signori del suo villaggio. Cacciata dal villaggio perché ribellatasi contro le prepotenze inflittele, si rivolge alla polizia. I poliziotti la picchiano, la violentano e la fanno sfilare nuda davanti alle case dei signori. Fuggirà, si unirà a una banda di fuorilegge e si vendicherà dei molti torti subiti. Arrestata nel 1983, fu rilasciata nel 1994 anche per l'interesse che la sua storia aveva suscitato. Il film fu presentato al Festival di Cannes nel 1994; nel 1995 vinse il National Film Award, primo di una serie di premi in India, dove cominciò a circolare nelle sale all'inizio del 1996.

²²⁰ *Ivi*, p. 131.

²²¹ Il testo della sentenza pronunciata dalla High Court di Allahabad (U.P.) il 23.09.1988 è consultabile negli archivi online dell'Uttar Pradesh: <http://www.the-laws.com/Encyclopedia/Browse/Case?CaseId=308891094000>

delle intellettuali femministe. Nel 1972 ci fu il caso di Mathura, una ragazzina *dalit* di circa 16 anni²²², orfana dei genitori, che viveva in un villaggio del Maharashtra. Lavorava come domestica presso una donna il cui nipote si era innamorato di lei. Il fratello di Mathura era contrario alla loro relazione, perciò andò al posto di polizia e dichiarò che la sorella minore era stata “rapita” da quella famiglia. Due poliziotti convocarono la donna, il nipote, Mathura e suo fratello. Dopo aver ascoltato le parti, dissero ai presenti di uscire e trattennero la ragazza. A quel punto la violentarono. La denuncia che seguì fu dibattuta in tribunale il 1° giugno 1974. I poliziotti imputati furono dichiarati non colpevoli, in quanto la ragazza, secondo i giudici, «era abituata ai rapporti sessuali» e poteva essere consenziente; date le circostanze, a loro giudizio era provato solo il rapporto sessuale, ma non lo stupro. Nel processo di secondo grado quel verdetto fu rovesciato e i due poliziotti vennero condannati rispettivamente a uno e cinque anni di reclusione. Nelle motivazioni della sentenza era affermato che la sottomissione passiva generata da paura e minacce non può essere considerata una forma di consenso. Di nuovo, però, la Corte Suprema nel settembre 1979 ribaltò il giudizio, scagionando i due poliziotti. Nelle motivazioni si legge che dalle testimonianze raccolte all’epoca dei fatti non risultava che la ragazza avesse strillato, né erano stati trovati sul suo corpo lividi o segni di percosse²²³. Il giudice fece anche un’altra considerazione:

« Because she was used to sex, she might have incited the cops (they were drunk on duty) to have intercourse with her »²²⁴.

Quella squallida vicenda giudiziaria segnò comunque un’importante svolta: l’ingresso nel movimento femminista di forze intellettuali capaci di operare come cerniera tra il mondo delle istituzioni e le rivendicazioni di genere. In prima fila si ritrovarono le due studiose che avevano coordinato e diretto il lavoro di raccolta e analisi dei dati del rapporto *Towards Equality*: Lotika Sarkar e Veena Mazumdar. A pochi giorni di distanza dalla sentenza Lotika Sarkar, due suoi colleghi della facoltà di legge della Delhi University, Upendra Baxi e Raghunath Kelkar, e Vasudha Dhagamwar dell’Università di Pune scrissero una lettera aperta alla Corte Suprema, dove ricusavano la nozione di “consenso” adottata in giudizio:

«Consent involves submission, but the converse is not necessarily true... From the facts of case, all that is established is submission, and not consent... Is the taboo against pre-marital sex so strong as to provide a license to Indian police to rape young girls? »²²⁵.

Dopo la lettura di quella lettera, quaranta donne di Bombay nel gennaio 1980 decisero di costituire il *Forum Against Rape*, poi rinominato *Forum Against Oppression of Women*

²²² In India esistono casi d’incertezza sulla data di nascita delle persone, specie se tribali o fuori-casta, perché a volte non sono registrate, o vengono tardivamente registrate nei servizi anagrafici.

²²³ Kamini Jaiswal, *Mathura Rape Case*, «The Sunday Indian», 12 October 2008.

²²⁴ Citato in: Mala Khullar, I.Y: Thaeakkyo, *Writing the Women’s Movement: A Reader*, Delhi, Zubaan, 2005, p. 132.

²²⁵ *Ibidem*.

(FAOW). A esse si aggiunse l'adesione di Lotika Sarkar e di varie avvocatessse in altre città dell'India. Manifestazioni spontanee contro il verdetto della Corte Suprema si tennero in tutto il paese. Scrisse Michael T. Kaufman, corrispondente del «New York Times» a New Delhi:

«A nearly forgotten rape of a poor country girl eight years ago has galvanized women's groups in India as no other issue has»²²⁶.

Malgrado la forza della mobilitazione e degli argomenti sollevati nella lettera aperta il verdetto non poteva cambiare, il giudizio della Corte era irreversibile. Anche in conseguenza di ciò il Parlamento giunse alle summenzionate riforme giudiziarie del 1983. *The Criminal Law (Second Amendment) Act 1983 (No.46)* introdusse una norma ai sensi della Sezione 114 (A) dell'*Evidence Act* del 25 dicembre 1983, la quale prevede che, se una vittima afferma di non avere acconsentito ad avere un rapporto sessuale, la Corte deve presumere che essa non sia stata consenziente, fatta salva la possibilità di eventuale confutazione. Sempre in seguito a quei fatti, la Sezione 376 del Codice Penale Indiano che punisce lo stupro fu modificata con le Sezioni 376 (A), 376 (B), 376 (C), 376 (D), che hanno reso punibile lo stupro in custodia. Nel definire lo stupro in custodia, per i casi nei quali è accertata l'esistenza di un rapporto sessuale, l'emendamento trasferisce l'onere della prova dall'accusatrice all'accusato. Furono inoltre introdotte misure quali i processi a porte chiuse, il divieto di divulgare l'identità delle vittime e delle pene più dure²²⁷.

4.4 La critica femminista: teoria e pratica

Lo sdegno e la protesta contro gli episodi di stupro travalicavano il movimento delle donne ed esprimevano in taluni casi contenuti molto distanti dalle tematiche di genere. Insieme alla protesta delle attiviste femministe c'era quella delle forze politiche di sinistra, che insistevano sulla matrice di classe degli stupri; inoltre una vasta corrente di opinione conservatrice condannava le violenze sulle donne in nome dei valori della famiglia, della religione e soprattutto dell'*onore*. Quello dell'*onore* è un tema ambivalente: la donna è difesa in quanto proprietà (maschile) di una famiglia; l'oltraggio perpetrato nei suoi confronti non è visto come un reato contro la persona, ma come un'offesa all'*onore* della famiglia. All'interno di quella stessa concezione può maturare anche l'ideologia dello stupro. Gli stupratori in India si sono sempre accaniti contro le giovani donne libere: avere un *boy friend* equivale a essere "disonorate", perché sono trasgredite le norme patriarcali sul fidanzamento e sull'unione tra i sessi. Le donne tribali e le *dalit* erano e sono vittime frequenti di stupro, non solo perché soggetti socialmente più deboli, ma anche perché in quei gruppi sociali le donne sono sessualmente più libere in quanto non vincolate dalle norme morali dell'induismo, o della *shari'a* islamica.

Per quanto vasto e vario fosse il fronte anti-stupro nell'India degli anni '80, è un fatto che solo la critica femminista sia stata in grado di classificare sistematicamente il fenomeno, di

²²⁶ M.T. Kaufman, *Rape Case Reversal Infuriates Indian Women's Groups; Assaults on Women Reported 'I was Appalled' Class and Sexist Prejudice*, «New York Times», 20 April, 1980.

²²⁷ Il testo completo della legge del 1983 è consultabile online: <http://www.498a.org/contents/amendments/Act%2046%20of%201983.pdf>

dissezionarlo mettendo a nudo meccanismi socio-politici e motivazioni profonde e di fornire alle donne strumenti per contrastarlo a livello culturale e sociale. Lo stupro è stato classificato in categorie distinte, sia pure legate tra loro dal filo dell'ideologia di genere. Si parla quindi di stupro padronale, laddove un proprietario terriero o manifatturiero ritiene di esercitare una sorta di *droit du seigneur* nei confronti delle "sue" salariate, o delle mogli dei suoi salariati. C'è lo stupro delle lavoratrici subordinate nei luoghi di lavoro; lo stupro di casta esercitato su donne considerate inferiori nella gerarchia socio-rituale. C'è poi lo stupro in custodia, quello praticato da uomini della polizia, delle forze paramilitari, dell'esercito, protagonisti anche dei gravissimi episodi di stupri di massa contro le popolazioni tribali.

Nel marzo 1979 uomini della Central Reserve Police Force, un organismo paramilitare alle dirette dipendenze del Ministero degli Interni, coadiuvati dalla polizia dello Stato del Bihar, attaccarono i villaggi dei Santhal e dei Sauri Pariah nell'area del Santhal Pargana, una regione dell'India Orientale che all'epoca faceva parte del Bihar e adesso dello Stato di Jharkhand (costituito nel 2000). La ragione dell'intervento era il conflitto con alcuni proprietari e usurari (Mahajan) non tribali, che avevano espropriato buona parte delle terre in uso consuetudinario a quelle popolazioni; i Santhal, come altri gruppi tribali, non possiedono atti di proprietà nemmeno per le case dei loro villaggi. I militari li aggredirono, costrinsero gli uomini alla fuga, le case saccheggiate, date alle fiamme. Le donne furono brutalmente picchiate e violentate. I villaggi di Beldiha, Pakadiya, Basti, Kerwar, Bakhadda, furono devastati, rasi al suolo. Ci furono morti e alcune delle donne violentate da gruppi di due, tre, cinque poliziotti non furono mai più trovate, nemmeno i loro cadaveri furono ritrovati²²⁸. Quei fatti emersero a distanza di tempo scatenando un putiferio politico nel governo centrale, con accuse da parte dei vari partiti incentrate soprattutto sui temi del rispetto della legge e dell'ordine. Le riforme giudiziarie del 1983 esclusero una serie di fattispecie di reato evidenziate dalla critica femminista: lo stupro di massa, ma anche quello delle prostitute e quello maritale, inserito nell'ordinamento solo nel 2013 e, come si è accennato, in una forma ritenuta insoddisfacente.

Le organizzazioni femministe attive negli anni '80 e '90, soprattutto nelle aree rurali, svolsero un ruolo importante di sostegno alle donne e all'ambiente. Il Rural Women's Labour Movement in Tamil Nadu, la Kashtakari Sanghatana in Maharashtra²²⁹, Il Chipko Movement a difesa delle foreste delle aree sub-himalayane di Garhwal e Kumaon, le Mahila Sangham in Telangana, la Stree Shakti Sanghatana a Hyderabad, tutte quelle organizzazioni s'impegnarono in modo concreto per fornire un aiuto pratico e legale alle donne maltrattate. Nelle organizzazioni urbane, tuttavia, maturò la convinzione che le grandi manifestazioni di protesta e le attività di gruppi che non sempre riuscivano a coordinarsi tra loro non fossero sufficienti a fronteggiare le discriminazioni di genere in un paese così vasto e complesso come l'India. Serviva un dialogo con le istituzioni, il che significava uscire dalla logica più intransigente del movimento. Inoltre, proprio perché il movimento delle donne era cresciuto, si rivelava sempre più forte l'opposizione politica al femminismo soprattutto da parte degli integralisti hindu e dei partiti di destra. Quelle forze erano destinate a svilupparsi vertiginosamente dalla fine degli anni '80. Ad acuire la consapevolezza dei limiti del movimento furono anche i contraccolpi di due campagne femministe: la mobilitazione contro la *Muslim Women's Bill* del 1986, conseguenza del caso di Shah Bano del quale si è

²²⁸ Radha Kumar, *The History of Doing* ... pp. 139-141.

²²⁹ L'organizzazione fu al centro di un caso, perché una delle loro attiviste denunciò di essere stata stuprata da membri del partito comunista (CPM) a Dahanu. Nessun provvedimento fu preso dai dirigenti del partito. Ivi, p. 137.

parlato nel paragrafo sul *Personal Code*, e quella contro la *sati* del 1987. Entrambe furono, se non un fallimento, il segnale evidente che i tempi stavano cambiando.

Nel settembre 1987 a Deorala, un villaggio nello Stato del Rajasthan, ci fu un caso di *sati*. Una giovane donna di nome Roop Kanwar fu bruciata viva sulla pira funebre del cadavere del marito. Casi di *sati* nella società coloniale si erano verificati anche dopo i divieti e le sanzioni di legge. Anche nell'India indipendente si sono registrati dei casi, sia pure in numero ridotto, immancabilmente portati a conoscenza delle autorità, anche perché sostanzialmente la *sati* è una cerimonia pubblica equiparabile per sfarzo a un matrimonio. L'episodio di Roop Kanwar, tuttavia, presentava un carattere particolare, diverso da quelli precedenti. Il marito, un uomo di un clan Rajput malato già da tempo, morì circa sei mesi dopo il matrimonio. La famiglia di Roop Kanwar era relativamente benestante, lei stessa era un donna istruita in possesso di un diploma. A gestire la sua fine furono i suoceri, che informarono della decisione della *sati* i loro amici e parenti, ma non la famiglia della nuora. Roop fu fatta sparire per "proteggerla" e fu affidata alle cure di un medico. Alcune testimonianze rivelarono che il giorno della *sati*, annunciata con anticipo all'intero villaggio, la donna, vestita con gli abiti nuziali, appariva inerte come se fosse sotto l'effetto di potenti droghe. Ad accendere la pira fu un suo cognato minorene²³⁰. Detto in altre parole, esistevano elementi tali da far ritenere che quella morte per *sati* avesse le caratteristiche di un omicidio, perpetrato, però, in nome di una "tradizione" che in Rajasthan sarebbe ritenuta più importante che in altre parti dell'India. I Rajput, il cui nome deriva dal sanscrito *raja-putra* (figlio di re), costituiscono un insieme di clan patrilineari appartenenti alla casta militare degli *Ksatriya*. Nelle guerre dei Rajput contro l'impero Mughal il suicidio collettivo delle donne (*jauhar*) per evitare di cadere in mani nemiche entrò a far parte della loro epopea.

La dote di Roop Kanwar ammontava a circa trenta *tola* d'oro²³¹, ma non fu necessariamente l'oro la molla che avrebbe fatto eventualmente scattare la decisione di eliminare la giovane vedova. Si era costituita da qualche anno un'associazione di Marwari, una casta di commercianti dell'India occidentale, storicamente in buoni rapporti con i Rajput, denominata *Rani Sati Sarva Sangh*, con basi nel Rajasthan e a Delhi. Il fine dell'organizzazione era il restauro e il revival dei templi dedicati alla dea Sati²³². Nel 1983 ottennero dal governo la concessione di un terreno a New Delhi per la costruzione di un nuovo tempio dedicato a Sati. L'organizzazione decise di celebrare la concessione con una processione di devoti, uomini e donne. I gruppi femministi di Delhi, informati dell'iniziativa, vollero organizzare una contro-manifestazione che doveva incrociare lo stesso percorso. Fu organizzata in fretta e la partecipazione fu scarsa, ma la cosa che risultò più frustrante fu il confronto con gli altri manifestanti: le femministe si trovarono per la prima volta davanti a una folla di donne ostili, che per giunta utilizzavano le loro stesse parole d'ordine sui diritti, affermando che, in quanto donne hindu, avevano il diritto di manifestare per la loro fede e propagare la virtù della *sati*. Per le attiviste fu uno choc udire scanditi i loro stessi slogan: «*Ham Bharat ki nari hain, phool nahin, chingari hain*» (Noi siamo le donne dell'India, non siamo fiori, ma scintille)²³³.

²³⁰ Ivi, pp. 174-175.

²³¹ *Ibidem*. La *tola* è un'unità di peso indiana corrispondente a circa 11 grammi.

²³² La pratica della *sati* è fatta in qualche modo risalire alla dea Sati, una delle mogli del potentissimo dio Shiva, che si auto immolò, non sul rogo del marito ovviamente, ma per una sorta di autocombustione, generata da un affronto che suo padre avrebbe fatto al suo divino consorte.

²³³ Testimonianza delle attiviste Nandita Haksar e Sheba Chhachi. Ivi, p. 174 e 181 nota 1.

A Deorala il luogo dell'immolazione divenne subito meta di pellegrinaggi. Bancarelle vendevano ricordini, tra i quali delle fotografie truccate della donna che appare sorridente, circondata dalle fiamme, mentre tiene in grembo la testa del defunto marito. Il coinvolgimento dei suoceri di Roop Kanwar in quell'operazione emerse molto chiaramente. Insieme agli uomini più in vista del villaggio e a un'organizzazione per la difesa dell'ideale religioso della *sati* (*Sati Dharm Raksha Samiti*) il suocero diede vita a una sorta di fondazione per gestire le donazioni e trasformare il sito in un tempio moderno (con parcheggio per le auto, punti di ristoro, posti letto, bancarelle di souvenir, ecc. il tutto gestito dai Mahajan). A distanza di dieci giorni dalla morte della donna nella città di Jaipur si tenne una funzione speciale, la cerimonia del velo (*chunri mahotsav*) organizzata con il concorso di una neo-costituita *Sati Dharm Raksha Samiti* di Jaipur. Fu un evento di grande portata, perché sostenuto da importanti uomini di affari Rajput. Le femministe di Jaipur chiesero all'autorità giudiziaria di impedire il raduno, ma nei fatti la polizia, che pure ai sensi delle leggi esistenti avrebbe dovuto intervenire, si astenne dal farlo²³⁴. Furono scanditi slogan politici e fu chiaro che l'episodio della *sati* aveva tra i suoi scopi principali quello di rilanciare gli interessi della comunità dei Rajput, che da tempo erano attivi nell'osteggiare le riforme agrarie dello Stato nel timore di perdere i loro privilegi²³⁵. La *sati*, collegandosi alla tradizione guerriera e anti-musulmana degli Stati principeschi del Rajasthan (denominati fino al 1947 Rajputana), veniva assunta a ruolo di simbolo, legittimando il passato aristocratico di un gruppo dominante per i fini politici del presente.

Le polemiche infuriarono sulla stampa, ci furono manifestazioni di protesta, l'iniziativa dell'associazione di Jaipur, tuttavia, conquistò non solo la benedizione dei grandi sacerdoti dei templi di Benares e Puri, due tra i più importanti centri della devozione hindu, ma anche la legittimazione di alcuni parlamentari e uomini politici di diversi partiti: dalla destra BJP ai centristi del Janata Dal e del Congresso. Era evidente la preoccupazione d'intercettare il voto "hindu"; era il momento dell'ascesa politica del comunismo della maggioranza, che usava in modo spregiudicato l'argomento dell'induismo in pericolo e delle leggi che favorivano le minoranze a scapito dei "veri indiani". La protesta delle femministe fu affiancata da quella dei gruppi gandhiani, ma anche da un'importante associazione religiosa, l'*Arya Samaj*, fondata nel 1875 da Dayananda Saraswati (1824-1883). L'associazione, diffusa in tutta l'India, conta diversi templi e predica un rigoroso fondamentalismo vedico. Analogamente alle religioni semitiche, l'*Arya Samaj* considera i *Veda* dei testi rivelati da Dio agli uomini. Tutti gli altri testi hindu sarebbero falsi o ininfluenti. Swami Agnivesh, esponente dell'associazione, studioso impegnato politicamente nella lotta contro ogni forma di schiavitù, affermò categoricamente che la *sati* non ha alcuna base dottrinale, perché nei *Veda* non se ne fa menzione. Egli sfidò i grandi sacerdoti di Benares e Puri a un dibattito pubblico sull'argomento, ma la sfida non fu raccolta²³⁶.

A sorpresa, invece, contro le femministe si levarono le voci di alcuni intellettuali, tra essi lo psicoanalista e sociologo Ashis Nandy, molto noto in India e all'estero e tradotto anche in italiano²³⁷. Le femministe furono attaccate da Nandy sulle pagine del settimanale di lingua inglese *Indian Express* del 5 ottobre 1987, accusate di essere "agenti della modernità" (la parola globalizzazione non era ancora di moda) che cercavano di imporre le idee capitaliste

²³⁴ Ivi, pp. 176-177.

²³⁵ Ivi, p. 176.

²³⁶ Ivi, p. 180.

²³⁷ Ashis Nandy, *Il nemico intimo: perdita e recupero dell'identità sotto la dominazione coloniale*, (tit. or.: *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, 1983), traduzione di Umberto Rossi, Udine, Forum, 2014.

occidentali di eguaglianza e libertà a una società che un tempo sapeva dare il giusto valore alla spiritualità e al sacrificio di sé²³⁸. L'accusa era ingiusta, perché il femminismo indiano aveva sempre rifiutato di rappresentarsi come l'omologo del femminismo occidentale, ma soprattutto perché non teneva minimamente conto del fatto che aveva scatenato la protesta, cioè quello che con molte probabilità era l'orribile omicidio premeditato di una donna. Come nel dibattito sulla *sati* nel diciannovesimo secolo, anche in questa nuova polemica la vita e la morte delle donne contava assai poco, ciò che interessava era costituire una serie di dicotomie concettuali: "modernità-tradizione", "città-campagna", "materialismo-spiritualità", sulle quali ognuno era libero di lucrare intellettualmente e/o politicamente. Gli integralisti hindu, ai quali si associavano gli estremisti dello Shiv Sena e di altre formazioni paramilitari, cercavano di rappresentare la *sati* come un modello ideale di relazione uomo-donna nel contesto della vedovanza; in tal modo non solo veniva oscurata la condizione miserevole di migliaia di vedove indiane che vivono sotto la soglia della povertà, ma era anche razionalizzata la loro schiavitù. Del resto, come è stato osservato, in tutto il mondo il fondamentalismo religioso non solo razionalizza l'oppressione sessuale delle donne, ma riesce anche a mobilitarle a sostegno della propria oppressione²³⁹. In quella congiuntura le femministe indiane dovettero fare i conti con una nuova realtà che le lasciava interdette e incapaci di trovare risposte unitarie. La mobilitazione delle donne nelle processioni pro-*sati*, oltre a scuotere ogni concetto di rappresentatività, rendeva problematica la ricerca di soluzioni. Contraddicendo la linea d'azione del movimento, che fino a quella fase aveva cercato soprattutto nella società civile e non nello Stato le soluzioni ai problemi, buona parte delle femministe chiedevano ora che la macchina giudiziaria si mettesse in moto perché i suoceri di Roop Kanwar e il medico che l'aveva drogata fossero accusati di omicidio; che venissero arrestati tutti coloro che avevano lucrato finanziariamente e politicamente sulla sua morte; che il governo varasse una legge che proibisse la committenza e l'apologia dei crimini contro le donne in nome della religione. Nulla di ciò accadde. Il governo, spinto dalle polemiche, varò un disegno di legge per il quale la *sati* veniva definita una forma di suicidio, punibile nella persona della vittima, se intercettata in tempo ovviamente, per la fattispecie del tentato suicidio.

Da quelle esperienze, come si è detto, nacque la convinzione che la complessità della questione femminile non poteva essere risolta solo attraverso le campagne di lotta e la mobilitazione di piazza. La pluralità di voci nel movimento femminista rappresentava un aspetto positivo, ma risultò chiara, almeno a una parte importante di quel movimento, la necessità di avere una voce anche all'interno delle istituzioni. Se si analizzano le politiche istituzionali in termini di poteri pubblici dagli anni '70 al presente, è possibile tracciare una linea che parte dal *Women's Bureau* del Ministero del *Social Welfare*, alla costituzione nel 1985 del *Department of Women and Child Development- Ministry of Human Resource Development*, successivamente innalzato al rango di ministero nel gennaio 2006: *Ministry of Women and Child Development*. Tuttavia tali settori della pubblica amministrazione sarebbero rimasti (come in parte sono) delle mere strutture burocratiche senza il contributo teorico e pratico degli istituti di ricerca e orientamento gestiti da intellettuali e attiviste femministe. Una pietra miliare fu la costituzione a Delhi, il 19 aprile 1980, del *Centre for Women's Development Studies* (CWDS). Tra i suoi fondatori c'erano Lotika Sarkar e Vina Mazumdar, che fu la prima direttrice e rimase in carica fino al 1991. Il Centro inizialmente

²³⁸ Radha Kumar, *The History of Doing ...* pp. 173-174.

²³⁹ Ivi, p. 179.

si propose di superare l'opposizione "teoria/pratica" elaborando un concetto di *action-research*, che non voleva significare solo "ricerca sul campo", ma offrire alle donne, la cui condizione era oggetto di studio, gli strumenti per modificare quella condizione. Nacque così il progetto di organizzare sindacalmente le braccianti senza terra del Distretto di Bankura in West Bengal. Nel 1982 Lotika Sarkar fondò anche l'*Association for Women Studies*. Nel 1985 il CWDS venne riconosciuto come centro di ricerca dall'*Indian Council of Social Science Research* e poté fruire di fondi pubblici. Da allora il CWDS è stato uno dei principali motori per la diffusione dei *women studies* anche nell'ambito dei corsi delle facoltà umanistiche, giuridiche e di scienze sociali. La funzione d'indirizzo, la capacità di formare donne in grado di svolgere un ruolo di mediazione tra le esigenze degli strati più poveri della popolazione e le politiche istituzionali, fanno del CWDS un prezioso punto di riferimento anche al di là dell'attivismo femminista.

Senza dubbio la nascita dei *women studies* in India ha costituito uno degli esiti più maturi della critica femminista e ha consentito la disseminazione dei temi di genere attraverso l'opera di importanti case editrici. Nel 1984 Urvashi Bhutalia e Ritu Menon fondarono la casa editrice Kali for Women, considerata l'equivalente indiano dell'inglese Virago Press. Con i pochi mezzi finanziari iniziali furono pubblicati libri di narrativa, poesia, teatro e saggistica scritti da donne e incentrate sulle donne. L'iniziativa ebbe un grande successo di pubblico e di critica. Kali for Women pubblicò in hindi un testo che per le modalità di scrittura e gli argomenti trattati rappresenta un omologo del libro femminista forse più letto nel mondo, *Our Bodies, Ourselves*, opera collettiva delle femministe di Boston che nel 1970 lo pubblicarono prima come un ciclostilato di 193 pagine, intitolato *Women and Their Bodies*, e nel 1971 in forma di libro con il nuovo titolo²⁴⁰. Il testo scritto a più mani trattava del corpo delle donne, della sessualità, della ginecologia, delle malattie trasmissibili, toccando temi come l'orgasmo, l'aborto, la cura di sé, gli aspetti fisici e psicologici della violenza maschile. Fu tradotto in moltissime lingue ed ebbe varie edizioni²⁴¹. L'omologo hindi, *Sharir ki jankari* (Informazioni sul corpo) fu scritto da 75 donne dei villaggi e fu venduto a un prezzo speciale nei villaggi²⁴². Il libro fece scalpore perché per la prima volta erano presentati in forma divulgativa argomenti relativi al sesso, alle mestruazioni, al parto, all'aborto, temi considerati tabù nella società indiana. L'esempio di Kali for Women fu seguito da altre case editrici e le pubblicazioni femministe si moltiplicarono. Si possono citare editori come Bhatkal & Sen, con i marchi Stree e Samya (in bengali) e la collana *Theorizing Feminism*; la casa editrice Tulika Books, specializzata in temi sociali e politici, che ha pubblicato diversi studi femministi. Urvashi Bhutalia e Ritu Menon chiusero la loro società nel 2003. La Bhutalia in quell'anno ha fondato la casa editrice Zubaan Books, la Menon la Women Unlimited. Vanno ricordati i molti libri scritti da femministe indiane e pubblicati dalla Zed Books di Londra. Fondamentale fu anche l'apporto di «*Manushi : A Journal about Women*», che ebbe un'importante circolazione negli anni '80 e '90. La rivista fu fondata da una femminista storica, Madhu Kishwar. La Kishwar aveva guidato la campagna di boicottaggio della dote nel 1983, finché realizzò una cosa molto importante: che per necessità molte donne indiane non erano disposte a rifiutare il sistema della dote,

²⁴⁰ Boston Women's Health Book Collective, *Our Bodies, Ourselves. A Book by and for Women*, New York, Simon and Schuster, 1971.

²⁴¹ In italiano fu tradotto come: *Noi e il nostro corpo. Scritto dalle Donne per le Donne*, Trad. di A. Miglietti, Milano, Feltrinelli, 1975.

²⁴² Kali for Women, *Sharir ki jankari*, New Delhi, Kali for Women. 1989.

pur riconoscendone la pericolosità²⁴³. Da quel momento concentrò i suoi sforzi sulla richiesta di una migliore configurazione dei diritti di eredità nell'ambito del diritto di famiglia hindu. Il risultato fu *The Hindu Succession (Amendment) Act, 2005*, che ha corretto le disparità di genere presenti nella precedente legge del 1956.

Fondamentale fu soprattutto il ruolo seminale di quelle pubblicazioni: la trasmissione e disseminazione di contenuti che fecero sì che sulla stampa quotidiana e nei periodici di vasta lettura i temi di genere e l'analisi della condizione femminile trovassero il loro spazio e fossero portati a conoscenza del grande pubblico.

²⁴³ Madhu Kishwar, «Rethinking Dowry Boycott», in: S. Basu (Ed.), *Dowry and Inheritance*, London, Zed Books, 2005, pp. 268-278.

CONCLUSIONI

Alle ore 20.30 del 16 dicembre 2012 una ragazza di 23 anni, Jyoti Singh, fisioterapista tirocinante, prese un autobus per tornare a casa insieme a un suo amico, Awindra Pratap Pandey. Erano stati al cinema a vedere *Life of Pi* ed erano montati su un mezzo fuori servizio che si era fermato per farli salire nella zona di Munirka, un quartiere sud di Delhi. Sull'autobus, oltre all'autista, c'erano cinque persone, quattro uomini e un ragazzino. Dopo un breve tratto il bus cambia percorso e aumenta di velocità. Awindra se ne accorge e chiede spiegazioni, l'autista dice che deve fare una deviazione. Gli altri passeggeri gli domandano cosa fanno lui e la donna in giro a quell'ora. Nasce in breve una discussione, Awindra viene assalito dagli uomini, che tirano fuori una spranga di ferro arrugginita e lo tramortiscono con un colpo sulla testa. Si gettano sulla ragazza che si difende disperatamente, troveranno i segni dei suoi morsi sul corpo degli aggressori; è colpita ripetutamente con la spranga di ferro, violentata a turno da tutti e sei, autista compreso, penetrata con la spranga e infine gettata via dall'autobus in corsa insieme al suo amico. Sono ritrovati intorno alle 23.00, arrivano sul posto le ambulanze. Awindra, che riporta diverse fratture, si salverà. Jyoti viene sottoposta d'urgenza a una serie di interventi: genitali, utero e intestino sono lesionati in forma gravissima, l'infezione è incontenibile, la febbre altissima. In un ultimo controverso tentativo di salvarla viene presa la decisione di trasferirla con un aereo-ambulanza a Singapore. Il 27 dicembre entra al Mount Elisabeth Hospital di Singapore, un centro specializzato in trapianti, ma le sue condizioni sono ormai compromesse, muore la mattina del 29 dicembre.

In osservanza alle leggi del 1983 il nome della ragazza inizialmente non fu rivelato, sarà chiamata dai media con vari pseudonimi, uno in particolare colpisce la fantasia della gente: *Nirbhaya*, la "senza paura", perché è reso noto il suo disperato tentativo di difendersi dagli assalitori. Chi ha seguito la cronaca di quei fatti, ampiamente diffusa anche dalla stampa internazionale, sa quello che successe in quei giorni. Il 21 dicembre a Delhi fu organizzata una manifestazione di proporzioni colossali. Gli studenti alla testa del corteo vollero forzare il blocco delle forze speciali di polizia per entrare nell'area del Parlamento, marciando dall'India Gate verso il Rashtrapati Bhavan, residenza del Presidente della Repubblica. Gli scontri furono violenti, i manifestanti erano migliaia e furono respinti con cariche durissime, lancio di gas lacrimogeni, idranti. Alla fine il bilancio fu di numerosi feriti e decine di arresti. La protesta montò anche in altre città, manifestazioni seguirono giorno dopo giorno, la mobilitazione si diffuse in tutto il paese e per la prima volta investì i *social networks*:

molti cambiarono l'immagine del proprio profilo su *Facebook* e *WhatsApp* con un punto nero per simbolo.

I colpevoli erano stati arrestati nell'arco di 24 ore. Gli stessi uomini, con lo stesso autobus, avevano fatto salire poche ore prima un uomo, un falegname, per derubarlo. Quell'uomo aveva sporto denuncia presso un commissariato della zona di Hauz Khas, dove due poliziotti, in seguito licenziati, avevano dichiarato di non essere competenti territorialmente. I cinque uomini e il ragazzo furono identificati, uno di essi, Ram Singh, è stato trovato impiccato in cella l'11 marzo 2013 (l'ipotesi è quella del suicidio, ma sono stati sollevati dei dubbi). Il minore è stato giudicato da un tribunale per i minori che, in base alle leggi in vigore nel dicembre 2012, lo ha condannato a tre anni di reclusione. Gli altri membri della gang, Mukesh Singh, autista e fratello dell'uomo trovato impiccato in cella, Vinay Sharma, Panay Gupta e Akshay Thakur, sono stati tutti e quattro condannati a morte. I loro legali hanno chiesto la revisione del giudizio in appello²⁴⁴. La Corte Suprema il 5 maggio 2017 ha confermato la sentenza di morte. Secondo taluni esperti, gli imputati avrebbero ancora facoltà di firmare una petizione per chiedere alla Corte Suprema la conversione della pena; al momento sono tecnicamente in attesa dell'esecuzione capitale.

In merito alla vasta ondata di proteste nelle quali le donne ebbero il ruolo di protagoniste, si è parlato di una quarta fase del femminismo in India, in analogia alla "quarta onda" teorizzata dalle femministe inglesi e americane²⁴⁵. Indubbiamente l'utilizzo dei *social networks* e la presenza del "femminismo online" avvicinano le due esperienze, ma le analogie si fermano lì. I fatti rivelano come il senso delle battaglie degli anni '80 sia drammaticamente attuale anche nel secondo decennio del ventunesimo secolo. Come sul finire degli anni '80, le tematiche di genere sono state affiancate e superate dallo sdegno collettivo che ha puntato il dito contro le inadeguatezze del sistema giudiziario e le falle del sistema di protezione nelle grandi città. Tutte le forze di destra, cominciando dal maggior partito, il BJP allora all'opposizione, sono state compatte nel chiedere la rapida applicazione della pena di morte. Pene più severe, insieme alla raccomandazione alle donne di non uscire da sole di sera, tipica raccomandazione di stampo patriarcale/paternalistico, sono state invocate da uomini politici di tutti gli schieramenti.

Il 22 dicembre 2012 il governo nominò una commissione presieduta dall'ex-giudice di Corte Suprema, J. S. Verma, perché stilasse un rapporto in 30 giorni sui mezzi più severi per reprimere le violenze sessuali sulle donne. La commissione invitò le donne, le organizzazioni femministe, avvocati, esperti, sociologi, a fornire i loro suggerimenti. Già al primo meeting della commissione erano giunte seimila e-mail. Il rapporto, licenziato in 29 giorni, tenne conto di ottantamila suggerimenti²⁴⁶. L'inadeguatezza da parte dello Stato e delle forze di polizia era indicata come la causa principale della situazione presente. Si raccomandava di arginare i poteri speciali delle forze armate nelle aree di conflitto²⁴⁷, di sostituire il carcere a vita con la pena di morte per i casi di stupro. Il rapporto analizzava anche taluni aspetti che riguardano la società indiana nel suo complesso, sottolineando il

²⁴⁴ Uno dei legali, l'avvocato Manohar Lal Sharma, dichiarò in un'intervista che erano proprio le vittime "i responsabili" dell'accaduto, perché, non essendo una coppia sposata, non avrebbero dovuto essere in giro da soli alle nove di sera. Fonte «Wikipedia», *2012 Delhi Gang Rape*

²⁴⁵ Le loro posizioni teoriche sono state espresse nel simposio *The Fourth Wave Feminist Summit*, The Women's Centre, Yale University, November 2015.

²⁴⁶ Fonte «Wikipedia», *2012 Delhi Gang Rape*.

²⁴⁷ Una legge del 1958: *Armed Forces (Special Powers) Act*, nei fatti ha consentito casi di stupro impuniti di donne tribali e naxalite.

concetto di «cultura della replica e del consenso» e il suo ruolo nel perpetuare la violenza e l'ideologia patriarcale. Secondo tale concetto, alcune pratiche, poiché normalizzate all'interno della società, sono accette e replicate dalle donne sui loro bambini²⁴⁸.

Il 3 febbraio 2013 fu approvata la *Criminal Law (Amendment) Ordinance 2013*²⁴⁹, con la quale viene definitivamente sancita la pena di morte per i casi di stupro e sono emendati una serie di previsioni per i reati sessuali contemplate nell'*Indian Penal Code, Indian Evidence Act* e nel *Code of Criminal Procedure, 1973*. Il governo dichiarò che l'Ordinanza aveva accolto circa il 90% delle raccomandazioni della Commissione Verma. In realtà, come si è detto, sia la fattispecie dello stupro maritale, che i “poteri speciali” delle forze militari e para-militari non vennero sostanzialmente toccati. I militari accusati di stupro continuano a essere giudicati da tribunali militari e non penali. Una legge non può contemplare alla lettera nei suoi articoli gli elementi di analisi socio-culturale che ne costituiscono in tutto o in parte le premesse. Alla legge, però, si può chiedere coerenza non solo formale, il che vuol dire ridurre e non aumentare le contraddizioni esistenti.

Nuove polemiche sul caso di Jyoti Singh sono emerse con il film-documentario *India's Daughter* della regista inglese Leslee Udwin, prodotto dalla BBC nel 2015. La regista ottenne il permesso di intervistare in carcere Mukesh Singh, l'autista dell'autobus. Per lei fu uno shock. Si aspettava di trovare davanti a sé un mostro, uno psicopatico, si trovò invece faccia a faccia con una persona apparentemente “normale”, di aspetto “insignificante” (*unremarkable*), che con molta lucidità ha prima negato quanto affermato dagli inquirenti, cioè che avrebbe preso parte anche lui allo stupro, e poi, dopo aver descritto la sequenza delle violenze con i dettagli più crudi, ha sciorinato davanti a lei una serie di giudizi agghiaccianti sulla vittima e sulle donne:

«A decent girl won't roam around at nine o'clock at night. A girl is far more responsible for rape than a boy.» he said

«Housework and housekeeping is for girls, not roaming in discos and bars at night doing wrong things, wearing wrong clothes. About 20% of girls are good.»

People «had a right to teach them a lesson» he suggested - and he said the woman should have put up with it.

«When being raped, she shouldn't fight back. She should just be silent and allow the rape. Then they'd have dropped her off after 'doing her', and only hit the boy» he said.

Chillingly, he went on: «The death penalty will make things even more dangerous for girls. Now when they rape, they won't leave the girl like we did. They will kill her. Before, they would rape and say, 'Leave her, she won't tell anyone.' Now when they rape, especially the criminal types, they will just kill the girl. Death.»

I had the long and shocking list of injuries the young woman had sustained, read out to him. I tried, really hard, to search for a glimmer of regret. There was none»²⁵⁰.

Il film fu trasmesso dalla televisione inglese sul quarto canale della BBC l'otto marzo 2015 e doveva essere trasmesso in India l'undici marzo, ma le autorità indiane negarono la

²⁴⁸ Justice Verma *Committee Report on Amendments to Criminal Law*, 23 January 2013, p. 383. Citato in: Chiara Correndo, *On Women and Myths ...* p. 97.

²⁴⁹ *Criminal Law (Amendment) Act, 2013* : http://ncw.nic.in/acts/The_Criminal_Law_Amendment_Act_2013.pdf

²⁵⁰ *Delhi rapist says victim shouldn't have fought back*, «BBC News Magazine», 3 March 2015: <http://www.bbc.com/news/magazine-31698154>

programmazione²⁵¹. Tra i motivi del divieto il rischio delle proteste, Leslee Udwin con il suo documentario avrebbe dato voce alle opinioni di un criminale e ciò sarebbe stato un ulteriore oltraggio alla vittima. Il punto però era un altro e cioè l'accusa mossa al video di voler proporre l'idea di un'India arretrata, di voler rappresentare gli uomini indiani come partecipi di una cultura collettiva dello stupro, senza un contesto chiarificatore né sul piano storico, né su quello socio-economico. Kavita Krishnan, Segretaria della *All India Progressive Women's Association*, criticò le basi concettuali del film e sottoscrisse il veto imposto dal governo. A suo giudizio il documentario era non solo dannoso, ma anche razzista, perché implicitamente tratteggiava lo stupro come un problema specificamente indiano²⁵². Al contrario, altre intellettuali femministe si schierarono contro la censura, sostenendo che il veto serviva solo a sostenere atteggiamenti conservatori sul genere e la sessualità, temi che invece dovevano essere affrontati e discussi²⁵³. Gli indiani avevano il diritto di veder il documentario ed esprimere i propri giudizi, anziché dover accettare il giudizio di chi aveva l'autorità per visionarlo²⁵⁴. La risposta che lo Stato aveva dato alla situazione, e in sostanza al movimento di protesta delle donne, era di tipo autoritario, consisteva nel subordinare i diritti delle donne ai discorsi sulla sicurezza, sia che fosse enfatizzata la necessità di pene più severe, o di sistemi di sorveglianza tecnologicamente più avanzati, o che si consigliasse alle donne di non girare da sole di notte. Tutto ciò, sottolinea la critica femminista, lede il diritto delle donne a vivere senza paura, imponendo loro una sorveglianza sessuale e un'idea di ordine giudiziario a scapito dell'esame di quei fattori sociali che sottendono la cultura della violenza; al tempo stesso ciò assolve lo Stato dalla sua incapacità di provvedere un ambiente sicuro per le donne.

L'analisi femminista post-coloniale in India non ha risparmiato critiche al femminismo occidentale, accusato di aver "colonizzato" le problematiche di genere, ignorando le specificità storiche e culturali che contrassegnano la condizione delle donne non occidentali. Non esistono antidoti universali contro l'oppressione di genere, da qui la necessità di procedere con strumenti e idee che possono essere validi in certi contesti e in altri no. In particolare Ratna Kapur ha messo in guardia le attiviste indiane dal tentativo d'integrare le diversità culturali per far nascere un "essenzialismo di genere". Il rischio inerente in tale omologazione, etichettata come "essenzialismo culturale", è quello di rafforzare la visione dell'*altro* come "arretrato", o non civilizzato, e continuare a considerare le donne dei paesi in via di sviluppo come schiave della tradizione, povere e analfabete²⁵⁵.

Il movimento delle donne in India procede da un lato con un'elaborazione teorica che si confronta con il mondo post-moderno delle idee di matrice occidentale, dall'altro con problemi molto concreti, dove la sua controparte non sono solo le istituzioni e la politica, ma anche donne che esprimono idee sostanzialmente diverse e che occupano posti importanti nella complessa e variegata società indiana. Recentemente l'ambasciatrice Deepa

²⁵¹ BBC intervista stupratore, India vieta la trasmissione del video, «La Repubblica», 4 marzo 2015 :

http://www.repubblica.it/esteri/2015/03/04/news/documentario_bbc_intervista_stupratore_indiano_india_vieta_la_diffusione_tra_le_polemiche-108748284/

²⁵² Chiara Correndo, *On Women and Myths ...* p. 94.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ Ratna Kapur, *India's daughter may change nothing, but India needs to watch it*, «The Huffington Post», 20 March 2015 : http://www.huffingtonpost.in/ratna-kapur/indias-daughter-may-chang_b_6891588.html

²⁵⁵ Ratna Kapur, *Erotic Justice ...* p. 115. Cit. in Chiara Correndo, *On Women and Myths ...* p. 96.

Golan Wadhwa ha tenuto una serie di conferenze in Italia sulla condizione femminile²⁵⁶, esprimendo un punto di vista che si potrebbe definire “governativo”. Dopo aver evidenziato l’estrema diversità di situazioni del paese che produce grande diversità nella condizione femminile, l’ambasciatrice ha insistito sulla concretezza dell’intervento statale concentrato sul “giudiziario”. Un esempio da lei fatto è quello di una legge per contrastare l’aborto selettivo, che prevede il carcere per il medico che riveli il sesso di un nascituro. L’esempio è interessante, perché conferma la fondatezza della critica femminista alle molte leggi per la protezione della donna. L’intento della legge è senz’altro ottimo, ma la sua possibilità di applicazione è talmente scarsa da rasentare il ridicolo. Un medico che riveli il sesso del nascituro non lo fa sulla pubblica piazza, lo comunica ai futuri genitori che, se decideranno per l’aborto di un nascituro di sesso femminile, difficilmente andranno a denunciarlo e auto-denunciarsi.

L’inadeguatezza dell’applicazione delle leggi è sempre stata oggetto di contenzioso tra le attiviste femministe e lo Stato. La divergenza tra l’azione dello Stato e le posizioni, sia pure non univoche, del movimento delle donne investe il futuro del femminismo, ma anche quello della società indiana. Lo Stato, intendendo con esso sia il governo dell’Unione che dei singoli Stati, e tutti gli altri pubblici poteri, ravvisa le soluzioni ai problemi in termini giudiziari, laddove il movimento delle donne cerca soluzioni nei diritti e nel sociale.

Comunque si evolva tale confronto, si può essere certi che il ruolo del movimento delle donne in India non potrà essere ignorato dagli storici dei prossimi anni, non solo per il valore dei contenuti specifici della lotta contro le discriminazioni di genere, ma perché intorno ai contenuti di genere sono state portate avanti battaglie cruciali per la difesa e l’avanzamento della democrazia in India.

²⁵⁶ *The Journey of Indian Women through Time*. La conferenza è stata presentata all’Università di Torino, alla Federico II di Napoli, a Roma “Tor Vergata” e, il 12 aprile 2017, all’International Institute of South Asian Studies, Via Reggio Emilia 81, Roma.

RIASSUNTO

La tesi tratta la questione femminile e il movimento delle donne in India, due temi fortemente connessi. La questione femminile nasce ben prima dell'esistenza di movimenti e associazioni femminili. Per circa centocinquanta anni è stata dibattuta, utilizzata e affrontata da diversi protagonisti della storia moderna dell'India e solo negli ultimi quarant'anni dal movimento delle donne, all'interno del quale coesistono diversi gruppi e orientamenti e si alternano fasi di continuità e discontinuità.

La questione femminile nell'India moderna nasce con l'attività di alcuni intellettuali indiani, convinti della necessità di una riforma dell'induismo. Essi ribatterono le accuse di superstizione, idolatria, aberrazione mosse dai missionari, affermando che il fondamento metafisico dell'induismo è monista, cioè incentrato su una visione unica dell'Assoluto e quindi assimilabile a quello delle religioni monoteiste. Nel 1828 fu fondata in Bengala la *Brahma Samaj* (Società di *Brahma*, o dell'Assoluto). Il suo fondatore, Raja Rammohan Roy (1772-1833), fu un tenace assertore della necessità di emendare la tradizione hindu da degenerazioni che non avevano basi dottrinali. La prima battaglia fu quella contro la *Sati*, la cerimonia che prende il nome di una consorte del dio Shiva e che consiste nel rogo, teoricamente volontario, di una vedova sulla pira funebre del marito. Molte donne furono bruciate vive in ossequio a quella pratica, spesso per fini bassamente economici. L'opera di sensibilizzazione della *Brahma Samaj* ebbe riscontro nell'attività del governo coloniale che promulgò nel 1829, sotto il Governatorato Generale di Lord William Bentinck (1774-1839), la *Sati Act*, che metteva fuori legge quella cerimonia. Nelle file dei riformatori a Calcutta e Bombay operarono uomini come Debendranath Tagore (1817-1905), padre del poeta bengalese Rabindranath Tagore, Premio Nobel per la letteratura nel 1913, Ishwar Chandra Vidyasagar, Keshub Chandra Sen, Shivanath Shastri, Mahadev Govind Ranade (1842-1901), tutti rappresentanti del modernismo religioso e culturale. Quei riformatori davano per scontata la diversità dei sessi e giudicavano "naturale" la differenza di ruoli, tuttavia ritenevano che la diversità della donna non giustificasse la sua discriminazione. La società riconosceva alla donna il ruolo naturale di madre; proprio in ragione di ciò alle donne andavano riconosciuti i loro diritti, compreso quello all'istruzione. I riformatori furono attivi nel promuovere l'istruzione femminile di ogni grado e il diritto per le vedove hindu di risposarsi. L'*Hindu Widow Remarriage Act* del 1856 si può dire sia stata l'ultima legge con la quale gli inglesi accolsero le istanze dei riformisti. I tempi stavano cambiando e il governo coloniale si convinse che, mentre nell'ambito penale era necessaria un'applicazione uniforme della legge, nella sfera del diritto civile era prudente non interferire con le consuetudini delle diverse comunità presenti in quel vasto paese.

A partire dagli anni '80 del diciannovesimo secolo si sviluppò l'associazionismo politico, incoraggiato dalla possibilità per gli indiani di essere rappresentati, inizialmente,

negli organismi elettivi locali. Nel 1885 nacque il Congresso Nazionale Indiano, un'assemblea che si riuniva annualmente con delegati provenienti da ogni parte dell'India. All'origine esso raccoglieva elementi della borghesia indiana occidentalizzata ed era nel complesso un'organizzazione politica moderata, ispirata ai principi del parlamentarismo inglese. Nel tempo divenne la forza principale del movimento nazionalista indiano. Com'è noto, la strada dell'India verso l'Indipendenza non fu facile e il conflitto tra lo Stato coloniale, i nazionalisti del Congresso e la terza forza costituita dalla Lega Musulmana ebbe momenti di drammatica tensione.

Nella fase di ascesa del nazionalismo indiano, dagli inizi del Novecento fino alla prima guerra mondiale, la questione femminile sembrò come dissolversi. Solo in anni recenti tale aspetto è stato esaminato e interpretato dalla storiografia. Gli inglesi avrebbero usato la questione femminile strumentalmente per legittimare il loro status di "civilizzatori". Contro tale strumentalizzazione i nazionalisti avrebbero opposto una netta separazione tra una "sfera pubblica", nella quale, insieme alla lotta politica, esisteva un confronto con la cultura, la scienza e le istituzioni occidentali, e una "sfera privata" non negoziabile, costituita da una dimensione spirituale, rappresentata simbolicamente dalla *casa*. La donna era il centro di questa sfera privata. Forse l'opera che meglio rappresenta e spiega la tensione tra quelle due sfere è *Ghare-Baire* (la Casa e il Mondo), romanzo di Rabindranath Tagore (1861-1941) pubblicato nel 1916, ma ambientato in Bengala nel 1907 durante le agitazioni del Movimento *Swadeshi*, dove sulla figura di una donna si concentra quella tensione. Come è stato osservato dalla studiosa femminista Ratna Kapur, il contenzioso tra Stato coloniale e nazionalisti intorno alla questione femminile fu un conflitto tra due diverse ideologie patriarcali. Sta di fatto che in tutti quegli anni il ruolo delle donne nella sfera pubblica è quello di madri, mogli, sorelle e figlie dei nazionalisti. Dalla seconda metà dell'Ottocento l'istruzione femminile aveva fatto enormi passi avanti e molte donne istruite si erano in associazioni femminili locali. La loro attività, tuttavia, fu eminentemente, se non esclusivamente, filantropica.

A modificare quel quadro fu l'ingresso nella scena politica di M. K. Gandhi (1869-1948). Sotto la sua guida politica e morale le donne entrarono in massa nella sfera pubblica, partecipando alle sue campagne di disobbedienza civile. Il punto di partenza fu la "Marcia per il Sale" del 1930, una mossa simbolica contro il monopolio statale, mirata a lanciare una sfida al governo inglese in vista dei negoziati della "Tavola Rotonda" di Londra del 1930-1932. Le donne aderirono alle campagne di Gandhi con picchettaggi, manifestazioni, affrontando la repressione in piazza e il carcere. Il loro protagonismo, tuttavia, non esprimeva un'autonomia al femminile: l'ingresso delle donne nella politica nazionalista fu reso possibile dalla peculiare leadership di Gandhi. Egli teorizzava una grande riforma dall'interno dell'induismo e della società indiana, che abolisse la piaga degli *intoccabili* e riconoscesse piena dignità alla donna. Gandhi, pur sollecitando l'impegno femminile per la causa nazionale, aveva della donna una visione tradizionale. Il primato da lui accordato alla religione sulla politica e il suo rispetto per la tradizione fecero sì che i "guardiani" maschi delle donne accettassero la loro partecipazione alle sue campagne.

Dopo la costituzione dello Stato indiano indipendente la partecipazione delle donna alla vita politica subì un forte ridimensionamento. Le istanze femminili di parità di diritti e di accesso alle risorse furono assorbite dalle politiche di welfare di Jawaharlal Nehru (1889-1964), che governò il paese dal 1947 al 1964. Fu in quella fase che prevalse l'idea che una generale crescita dell'economia avrebbe prodotto automaticamente delle forme di emancipazione femminile. Tale assunto si rivelò poco realistico per varie ragioni, tra le quali la vastità e l'estrema varietà del paese, con rilevanti differenze nella distribuzione delle risorse, del lavoro e del reddito nelle diverse aree, ma anche per il fatto che lo status economico di una donna e la sua possibilità di accedere all'istruzione e ai servizi dipendeva fortemente dalla struttura parentale e dai legami familiari.

Sotto i primi governi di Indira Gandhi ci fu un inasprimento della lotta politica e dei conflitti sociali. Il culmine di quel processo fu la svolta autoritaria del giugno 1975, quando fu dichiarato lo stato di emergenza (*Emergency*) con il conseguente arresto di esponenti dell'opposizione e il blocco della normale vita politica. In precedenza, nel dicembre 1974, era stato pubblicato il rapporto ufficiale: *Towards Equality: Report of the Committee on the Status of Women in India*. Si tratta di una delle più importanti indagini che sia mai stata condotta sulla condizione femminile in un singolo paese, la commissione di donne incaricata della sua stesura lavorò sulla ricerca per circa tre anni. Il rapporto costituisce una pietra miliare per il movimento delle donne indiane, che acquisirono importanti conoscenze sulla realtà della condizione femminile nelle diverse aree del paese. Tra le finalità del rapporto emergeva l'esigenza di un ripensamento del concetto di eguaglianza di genere, piuttosto che l'accettazione dei ruoli di genere come se fossero un dato naturale. Uno degli aspetti più drammatici che emerse dall'inchiesta fu il declino del rapporto numerico tra i sessi, il fatto, cioè, che i numeri della popolazione femminile fossero in costante calo. Non si tratta di un fenomeno naturale, ma della scelta delle famiglie di non portare a termine gravidanze di nascituri di sesso femminile, o di ricorrere a forme di infanticidio.

Lo stato di Emergenza ritardò lo sviluppo dei frutti di quel lavoro seminale, tuttavia nei momenti critici che segnarono la fine dell'Emergenza dopo circa un biennio, migliaia di donne indiane scesero in piazza e parteciparono a manifestazioni politiche a sostegno della democrazia, anticipando, così, la grande stagione del movimento delle donne degli anni '80. Dopo le manifestazioni del 1977, nacquero gruppi e collettivi femministi composti in prevalenza da studentesse dell'università, ma anche da attiviste che operavano nelle zone rurali a sostegno delle donne contadine e tribali. Le prime campagne che partirono nel 1978 furono occasionate da una serie di morti per dote, ossia di giovani spose morte in circostanze sospette, pressate da richieste di soldi e beni in dote dai loro mariti e suoceri. La campagna delle femministe mise in luce i numeri impressionanti di donne morte, di suicidi mascherati: una statistica tragica, che come riportato nella tesi, non è mai diminuita. Si calcola che tuttora ogni otto ore muoia una donna in India in circostanze legate a richieste insoddisfatte, o parzialmente soddisfatte di dote. La pressione del movimento delle donne valse comunque a sollecitare interventi giudiziari più efficaci e una generale sensibilizzazione sul problema.

Le campagne successive portarono in piazza migliaia di donne contro i numerosi casi di stupro, un crimine odioso, spesso perpetrato da uomini delle forze dell'ordine, che poteva contare su una serie di reticenze e omissioni giudiziarie. Nel 1980 la costituzione di due organismi di coordinamento femminista, il *Forum Against Rape* e il *Forum Against Oppression of Women*, oltre a mobilitare l'opinione pubblica, ottenne importanti risultati istituzionali con le riforme giudiziarie del 1983.

La successiva campagna femminista del 1986 sulle problematiche relative all'esistenza di una pluralità di "codici personali", intesi come diritto di famiglia, a seconda della comunità di appartenenza, così come quella del 1987 contro il revival della *Sati* per motivi politici in Rajasthan, rivelarono i limiti e le difficoltà per il movimento. I tempi stavano cambiando e i successi elettorali di forze politiche, quali il *Bhartiya Janata Party*, erano un indice dell'ascesa della commistione tra politica e religione nello scenario indiano. Ci fu dunque una fase di ripiegamento sulla teoria, reso possibile dalla costituzione di istituti di ricerca, come il *Centre for Women's Development Studies* e dall'istituzione di corsi in *women studies* in diverse università indiane. Sul piano concreto le organizzazioni femministe negli anni 2000 hanno sostenuto le lotte delle popolazioni tribali per la difesa del loro habitat, contro la deforestazione e i progetti internazionali di costruzione di dighe.

Il 16 dicembre 2012 i riflettori si sono nuovamente accessi sulla condizione femminile in India. Una ragazza di 23 anni che a New Delhi alle otto e trenta di sera prendeva un autobus con un suo amico per tornare a casa è stata sequestrata, brutalmente violentata e sevizata; è morta due settimane dopo per le terribili lesioni. La protesta è montata in ogni città con gravissimi scontri davanti al Parlamento di New Delhi. La vicenda ha scioccato il mondo e aperto vecchie ferite in India. Anche in questo caso l'esito della questione è stata una risposta sul fronte giudiziario con il *Criminal Law (Amendment) Act 2013*. Le nuove norme anti-stupro, che prevedono l'applicazione della pena di morte, hanno lasciato insoddisfatte le femministe non solo perché alcune categorie di stupro, quello maritale e quello in custodia, non sono state toccate dall'emendamento penale, ma anche perché la linea del governo d'intervenire solo sul giudiziario, prescindendo da interventi nell'ambito sociale e senza estirpare la cultura della violenza sulle donne, è fortemente criticata. La vicenda ha messo in luce nuovamente anche le differenze tra il femminismo indiano e quello occidentale, nonché le differenze, molte e profonde, all'interno dello stesso movimento delle donne. Tuttavia il movimento ha dimostrato di esserci e di essere ancora un fattore cruciale per la crescita della società e la difesa della democrazia in India.

ABSTRACT

This thesis is an attempt to explore the female issue and the women's movement in India, two topics strictly related, though the female issue originates far before the existence of female movements and associations. For about one hundred fifty years the question had been debated, exploited and dealt with by the main characters of India's modern history and only in the last forty years by women's rights movement, in which many different groups and orientations coexist with phases of continuity and discontinuity.

The female issue appears in modern India through the activities of a few Indian intellectuals, convinced that Hinduism was in need of renovation. They rebutted allegations of superstition and idolatry coming from the missionaries, they declared that the metaphysical foundation of Hinduism is Monism, which means that it is based on a unique vision of the Absolute, thus resembling monotheist religions. In 1828 the *Brahma Samaj* (Brahma Society or Society of the Absolute) was established in Bengal. Its founder, Raja Rammohan Roy (1772-1833), was a staunch supporter of the necessity to amend the Hindu tradition from degenerations that did not have doctrinal bases. The first battle was against the *Sati*, the ceremony that takes its name from one of Shiva's wives and that consists in the self-immolation, in theory voluntary, of a widow on the funeral pyre of her husband. Many women were burned alive in compliance with this practice, usually for economic reasons. The awareness raising achieved by the Brahma Samaj is accountable for some of the colonial government's doings. In 1829, under Governor General Lord William Bentinck (1774-1839), the *Sati Act* was put in force, outlawing this ceremony. Amongst the innovators of Calcutta and Bombay there were such men as Debendranath Tagore (1817-1905), father of the Bengalese poet Rabindranath Tagore, Nobel Prize recipient for Literature in 1913, Ishwar Chandra Vidyasagar, Keshub Chandra Sen, Shivanath Shastri, Mahadev Govind Ranade (1842-1901), all representatives of religious and cultural modernism.

The reformists took for granted the diversity between sexes, they judged as "natural" that there should be distinctions in roles, but they were convinced that the difference should not justify discrimination. Society acknowledged women's natural duty as mothers; just because of that women's rights were to be recognized, including the right to education. Those pioneers were very active in promoting female education at any grade, as well as the right for Hindu widows to remarry. The *Hindu Widow Remarriage Act* of 1856 was the last act with which the British accepted the innovators' request. Change was in the air and the colonial government was convinced that, while penal law needed an undifferentiated application, in the field of civil law it was more cautious not to interfere with the customs of the different communities.

Since the 1880s, political associations started spreading, encouraged by the possibility for Indians to be represented in the local elective bodies. In 1885 the Indian National Congress was founded, an assembly that gathered yearly with delegates coming from all

parts of India. At the beginning it gathered members of the westernized Indian middle class and it was a moderate political organization, inspired by the parliamentary principles of England. In the course of time, the Congress became the main strength of the Indian nationalist movement. The road towards India's Independence was not easy and the conflict between the colonial power, the nationalists from the Congress and a third force, the Muslim League, were of dramatic momentum.

During the rise of the Indian nationalism, from about the early twentieth century to World War One, the female issue seemed to dissolve. Only over the latter years has this aspect been examined and interpreted by historians. The English exploited the matter to legitimize their status as "civilizers". Against such exploitation the nationalists would oppose a strict separation between a "public sphere" and a "private sphere". In the public sphere along with the political clashes, existed a confrontation with the western culture, science and institutions; the "private sphere", that was not negotiable, consisted of a spiritual dimension, represented symbolically by the *house*. The woman was the center of such a private sphere. The work that, probably, explains at best the tension between those two dimensions is *Ghare-Baire* (the House and the World), a novel by Rabindranath Tagore (1861-1941), published in 1916, whose setting is Bengal in 1907, at the time of the *Swadeshi* Movement. The female character was at the core of that tension.

As observed by the feminist scholar Ratna Kapur, the quarrel between the colonial State and the nationalists around the female issue was, in fact, a dispute between two different patriarchal ideologies. The fact remains that in those years the women's role in the public sphere was that of mothers, wives, sisters and daughters of nationalists. From the second half of the nineteenth century female education had greatly advanced and many educated women had created local female associations, yet their activities were mostly, if not exclusively, philanthropic.

A change came with the entrance in the political scene of M. K. Gandhi (1869-1948). Under his moral and political guidance women entered the public sphere in mass, participating in his campaigns of civil disobedience. The starting point was the "Salt March" of 1930, a symbolic move against the state monopoly, aimed at challenging the English government in sight of the negotiations of the "Round-table" in London (1930-1932). Women joined Gandhi's campaigns with pickets and protests, facing repression in the streets and imprisonment. Their contribution, however, did not express female independence: the opportunity for them to take part in nationalist politics was possible because of Gandhi's peculiar leadership. He envisaged a great renovation of Hinduism and of Indian society from within, that would abolish the plague of the *untouchables* and recognize women's full dignity. Gandhi, although urging for female commitment to the national cause, had a traditional view of women. The primacy he granted to religion over politics and his respect for tradition convinced the male "guardians" to accept "their" women's participations in his campaigns.

After Independence the female participation in political life was considerably reduced. The female requests for equal rights and access to resources were absorbed by the welfare

policies set up by Jawaharlal Nehru (1889-1964), who led the country from 1947 to 1964. In that phase the idea became prevailing that a general economic growth would have automatically produced forms of female emancipation. Such assumption proved to be unrealistic for many reasons: first, the vastness of the country and the great variety of its communities, with relevant differences in the distribution of resources, work and income in the different areas; secondly because the economic status of a woman and her access to education and other services depended strongly from parental structure and family ties.

Under Indira Gandhi's first governments there was an escalation in political clashes and social conflicts. The climax in that process was the authoritative turning point of June 1975, when the state of *Emergency* was declared with the consequential arrest of many exponents of the opposition and the obstruction of normal political life. Previously, in December 1974, the official public report was published: *Towards Equality: Report of the Committee on the Status of Women in India*. It is one of the most important inquiries ever conducted on female conditions in a single country. It took about three years for the committee of women appointed to write the report. This work is a millstone for the Indian women's movement, that acquired important information on the reality of the condition women from different areas of the country. Among the goals of the inquiry emerged the need to rethink the concept of gender equality, instead of the acceptance of gender roles as a natural fact. One of the most dramatic aspects that became apparent was the disquieting trend of the numerical ratio between sexes, meaning that the numbers of the female population are constantly decreasing. That is not due to a natural phenomenon, it is the decision made by families to not carry on pregnancies if the newborns are to be female, or to resort to forms of infanticide.

The state of Emergency delayed the effects of that seminal work, however during the critical moments that marked the end of the Emergency, thousands of Indian women took part in the political protests in defence of democracy, anticipating the great season of the women's rights movement of the 1980s. After the demonstrations of 1977, many feminist groups and associations were established, they were mainly composed by university students, but there were also many activists working in the rural areas to help tribal and peasant women. The first campaigns started in 1978 fired up after a series of dowry-deaths, that is young brides dying in suspicious circumstances, after being pressured by requests of money or goods in dowry by their husbands and in-laws. The feminist campaign brought to light the horrific number of women's deaths and masked suicides: a tragic statistics that, as outlined in this thesis, is never ending. It has been calculated that, still now, every eight hours in India there is a dowry-death. The pressure of the women's movement resulted in raising awareness on the problem and called for more efficient court interventions.

The following campaigns brought thousands of women on the streets against the many cases of rape, a heinous crime, often perpetrated by men in the law enforcement, who could somehow rely on judiciary covertness and omissions. In 1980 the constitution of two feminist coordination bodies, the *Forum Against Rape* and the *Forum Against Oppression*

of Women, were constituted. They succeeded in mobilizing the public opinion and achieving important institutional outcomes with the judicial reforms of 1983.

The following feminist campaigns revealed all the limits and difficulties that the movement had to face. They were the campaign of 1986 regarding problems related to the plurality of "personal codes", intended as Family law, depending on the religious community to which one belongs, and the campaign of 1987 against the *Sati*-revival held for political reasons in Rajasthan. Change was in the air and the electoral success of political forces, such as the *Bhartiya Janata Party*, indicated the rise of fundamentalism and communalism in the Indian scene. There was for the movement a sort of stepback towards theory, made possible also thanks to the creation of research institutes, like the *Centre for Women's Development Studies* and the introduction of courses in *women studies* in many Indian universities. On a more practical level, feminist organizations in the years 2000 have supported the struggles of tribal populations for the defence of their habitats, against deforestation and international projects to build dams.

On December 16th of 2012 the issue of female conditions in India came under the spotlights again: a 23 year old girl, who was on the bus going home with a male friend at 8:30pm, was seized, brutally raped and tortured by six men. She died two weeks after for the terrible injuries she had sustained. There were protests in every city with serious grievances and clashes in front of the New Delhi Parliament House. The account shocked the entire world and reopened old wounds in India. In this case also, the outcome of the matter was judicial and resulted in the *Criminal Law (Amendment) Act 2013*. The new anti-rape laws, which include the application of the death penalty, have left the feminists unsatisfied not only because some categories of rape, marital and in custody-rape, have not been affected by the criminal amendment, but also because the Government's intervention is only on a judiciary level, leaving aside any form of social intervention and without actually focusing on the uprooting of the culture of violence against women. This tragedy has also put in light the differences between the Indian feminism and the western one, as well as the differences, that are numerous and intricate, within the movement itself. Nevertheless, the movement proved its presence and also proved to still be a crucial factor for the defense of democracy and the civic growth of society in India.

Bibliografia

Monografie:

- F. Agnes, *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1999
- S. Banerjea, *India's Simmering Revolution: The Naxalite Uprising*, New Delhi, Selectbook Service Syndicate, 1984
- A. Basu, "The Role of Women in the Indian Struggle for Freedom", in B.R. Nanda (Ed.), *Indian Women from Purdah to Modernity*, New Delhi, Vikas, 1976
- C. Bettelheim, *Storia dell'India indipendente*, 2 ed., Roma, Editori Riuniti, 1968
- S. Bharaddwaj-Badal, *Gender, social Structure and Empowerment: Status Report of Women in India*, Jaipur-New Delhi, Rawat Publications, 2009
- N. Bhattacharya, «Myth, History and the Politics of Ramjanmabhumi», in: *Anatomy of a Confrontation: the Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, Ed. By S. Gopal, New Delhi, South Asia Books, 1991
- U. Bhutalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Durham (NC), Duke University Press, 2000
- G. Borsa, *La nascita del mondo moderno in Asia Orientale*, Milano, Rizzoli, 1978
- P. R. Brass, *Forms of Collective Violence: Riots, Pogroms, and Genocide in Modern India*, New Delhi, Three Essays Collective, 2006
- J. M. Brown, *Gandhi: Prisoner of Hope*, New Haven, Yale University Press, 1989
- B. Chandra, A. Mukherjee, M. Mukherjee, *India since Independence*, 2nd rev. ed., Delhi, Penguin Books India, 2008
- B.S. Chandrababu, L. Thilagavathi, *Woman, Her History and Her Struggle for Emancipation*, Chennai, Bharathi Puthakalayami, 2009
- P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragment: Colonial and Postcolonial Histories*, Delhi, Oxford University Press, 1997 (First Publ. Princeton: 1993)
- K. Daiya, *Violent Belongings: Partition, Gender, and National Culture in Postcolonial India*, Philadelphia, Temple University Press, 2008
- A. J. Dastur and Usha H. Mehta, *Gandhi's Contribution to the Emancipation of Women*, Mumbai, Popular Prakashan, 1991
- W. Doniger – B. K. Smith, «Introduction» to *The Laws of Manu*, Translated with notes by W. Doniger and B.K. Smith, New Delhi, Penguin Books India, 1991, pp. XV-LXXVIII

- L. Dumont, *Homo Hierarchicus: Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi, 1991 (ed. originale: Paris, 1966)
- L. M. Fruzzetti, *The Gift of a Virgin: Women, Marriage and Ritual in a Bengali Society*, 2nd new ed., Delhi, Oxford University Press, 1994
- M.K. Gandhi, *Teoria e Pratica della Non Violenza*, a cura e con un saggio introduttivo di Giuliano Pontara, Traduzione di Fabrizio Grillenzoni e Silvia Calamandrei, Torino, Einaudi, 1973
- A. Giglioli, *Premiata macelleria delle Indie*, Milano, Rizzoli, 2007
- Craig Jeffrey & John Harris, *Keywords for Modern India*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2014
- R. Kapur, *Erotic Justice: Law and the New Politics of Postcolonialism*, London, Glasshouse Press, 2005
- M. Karlekar, *Voices from Within: Early Personal Narratives of Bengali Women*, Delhi, Oxford University Press, 1991
- Khullar, I.Y: Thaehakkyo, *Writing the Women's Movement: A Reader*, Delhi, Zubaan, 2005,
- R. Kumar, *The History of Doing. An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India*, 2nd ed., New Delhi, Zubaan, 1997
- L. Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998
- S. K. Mitra, *Politics in India: Structure, Process and Policy*, London, Routledge, 2010
- P. Mody, *The Intimate State: Love-Marriage and the Law in Delhi*, Delhi-London, Routledge, 2008
- A. Nandy, *Il nemico intimo: perdita e recupero dell'identità sotto la dominazione coloniale*, (tit. or.: *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, 1983), traduzione di Umberto Rossi, Udine, Forum, 2014
- P. Pagliani, *Naxalbari-India. L'insurrezione nella futura terza potenza mondiale*, Milano, Mimesis, 2007
- B.N. Pande, N.R. Ray, Ravinder Kumar, M.N. Das, *Concise History of the Indian National Congress, 1885-1947*, Delhi, Vikas, 1985
- Women and Social Reform in Modern India: a Reader*, Ed. by Tanika Sarkar and Sumit Sarkar, Bloomington, Indiana University Press, 2008. In particolare: Anand A. Yang, «Whose Sati? Widow Burning in Early-Nineteenth-Century India»; Lata Mani, «Production of an Official Discourse on Sati in Early-Nineteenth-Century Bengal»; Geraldine Forbes, «Education for Women»; Lucy Carroll, «Law, Custom, and Statutory Social Reform: the Hindu Widows' Remarriage Act of 1856»
- M. N. Srinivas, *Some Reflections on Dowry*, New Delhi, Oxford University Press, 1984
- M. and J. Stutley, *A Dictionary of Hinduism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977
- V. B. Talwar, «Feminist Consciousness in Women's Journals in Hindi, 1910-20», in: Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (Eds.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, 1989
- M. Torri, *Storia dell'India*, Bari, Laterza, 2000

Articoli:

- I. Agnihotri, "Remembering Lotita Sarkar (1923-2013)", *Economic and Political Weekly*, XLVIII (2013), n. 20.
- I. Agnihotri, "Remembering Vina Mazumdar", *The Hindu*, 7 Dec. 2013
- C. Correndo, "Of Women and Myths: Revising Analytical Approaches to Gender Issues in India", *Südasiens Chronik – South Asia Chronicle*, 6 (2016)
- S. De Petris, "Il femminismo postcoloniale – Una bibliografia", *Storicamente-Laboratorio di Storia*, Università di Bologna, 2016
- S. Ghosh, 'Birds in a Cage': *Changes in Bengali Social Life as recorded in Autobiographies by Women*, «Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies», 21 (October 1986), pp. WS88-WS96
- T. Herklotz, *Dead Letters? The Uniform Civil Code through the Eyes of the Indian Women's Movement and the Indian Supreme Court*, «Südasiens-Chronik - South Asia Chronicle», (2016), 6
- India's Naxalites: a spectre haunting India, «The Economist», Aug. 17th, 2006: <http://www.economist.com/node/7799247>
- K. Jaiswal, *Mathura Rape Case*, «The Sunday Indian», 12 October 2008
- R. Jha, *Economic Reforms and Human Development Indicators in India*, «Asian Economic Policy Review» (2008), Vol. 3, n.2. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1748-3131.2008.00115.x/abstract>
- R. Kapur, *India's daughter may change nothing, but India needs to watch it*, «The Huffington Post», 20 March 2015 : http://www.huffingtonpost.in/ratna-kapur/indias-daughter-may-change_b_6891588.html
- M.T. Kaufman, *Rape Case Reversal Infuriates Indian Women's Groups; Assaults on Women Reported 'I was Appalled' Class and Sexist Prejudice*, «New York Times», 20 April, 1980
- L. Mani, *The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-Century Bengal*, «Economic and Political Weekly: Review of Women Studies», 21 (April) 1986, pp. WS32-40
- R. Nagarajani, *Educated Middle Class Women Are Selfish* (Intervista a Vina Mazumdar), «The Times of India», March 8, 2010. <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Educated-middle-class-women-are-selfish/articleshow/5656059.cms?referral=PM>
- S. Prusty, *Analysis of Poverty, Openness and Literacy in India*, «Paradigm» (2009), Vol. 13, n. 2. <http://www.freepatentsonline.com/article/Paradigm/238426586.html>
- «The Indian Express», July 31, 2015. <http://indianexpress.com/article/india/india-others/24771-dowry-deaths-reported-in-last-3-years-govt/>

Siti Web:

«AlJazeera»: <http://www.aljazeera.com/news/2016/08/india-34000-cases-rape-reported-2015-160831140518208.html>

Amnesty International, *Annual Report: India 2015/16*: (<https://www.amnesty.org/en/countries/asia-and-the-pacific/india/report-india/>).

Gandhi Heritage : <https://www.gandhiheritageportal.org/journals-by-gandhiji>

Government of India, *Census of India 2011*. (www.censusindia.gov.in).

Government of India, *Census of India 2011*: <http://www.census2011.co.in/religion.php>

<http://interstatecouncil.nic.in/iscs/sarkaria-commission/> .Il capitolo VI del rapporto della commissione tratta il tema dell'art. 356 della costituzione

"India from 1900 to 1947 | Sciences Po Encyclopédie des violences de masse". www.sciencespo.fr. 2016-01-20

Indiastat.com *Workforce participation rate by Sex and Sector in India*, citato in: *Quick Take; Women in the Labour Force: India*, «Catalyst», (New York), Nov. 17, 2015 : <http://www.catalyst.org/knowledge/women-workforce-india>

<http://pldindia.org/wp-content/uploads/2013/04/Towards-Equality-1974-Part-1.pdf>

<http://feministlawarchives.pldindia.org/wp-content/uploads/towards-equality-1974-part-2.pdf>

<http://www.498a.org/contents/amendments/Act%2046%20of%201983.pdf>

«Wikipedia», *2012 Delhi Gang Rape*

Testi di Legge e Altri Documenti:

BBC intervista stupratore, India vieta la trasmissione del video, «La Repubblica», 4 marzo 2015 : http://www.repubblica.it/esteri/2015/03/04/news/documentario_bbc_intervista_stupratore_indiano_india_vieta_la_diffusione_tra_le_polemiche-108748284/

S. P. Chakraborty, “Women and Development: Revisiting the Towards Equality Report”, https://www.academia.edu/17461498/WOMEN_AND_DEVELOPMENT_REVISITING_THE_TOWARDS_EQUALITY_REPORT . Originariamente apparso in: *Dynamics of Development and Discontent*, Ed. by Amal Mandal and Sidhartha Sankar Laha, Delhi, Bookwell, 2014

Costituzione Indiana: indiacode.nic.in/coiweb/welcome.html

Criminal Law (Amendment) Act, 2013 : http://ncw.nic.in/acts/The_Criminal_Law_Amendment_Act_2013.pdf

Delhi rapist says victim shouldn't have fought back, «BBC News Magazine», 3 March 2015:
<http://www.bbc.com/news/magazine-31698154>

Dowry Prohibition (Amendment) Act, 1986 - No. 43 of 1986

Government of India, Department of Social Welfare, *Towards Equality: Report of the Committee on Status of Women in India*, December 1974.

Justice Verma *Committee Report* on Amendments to Criminal Law, 23 January 2013

Rapporto della BBC-News, “Where are India’s millions of missing girls?” (23 May 2011):
<http://www.bbc.com/news/world-south-asia-13264301>

World Bank, *Gender and Poverty in India: Issues and Opportunities Concerning women in the Indian Economy* (Report No. 8072-IN), June 14, 1991, p. I