

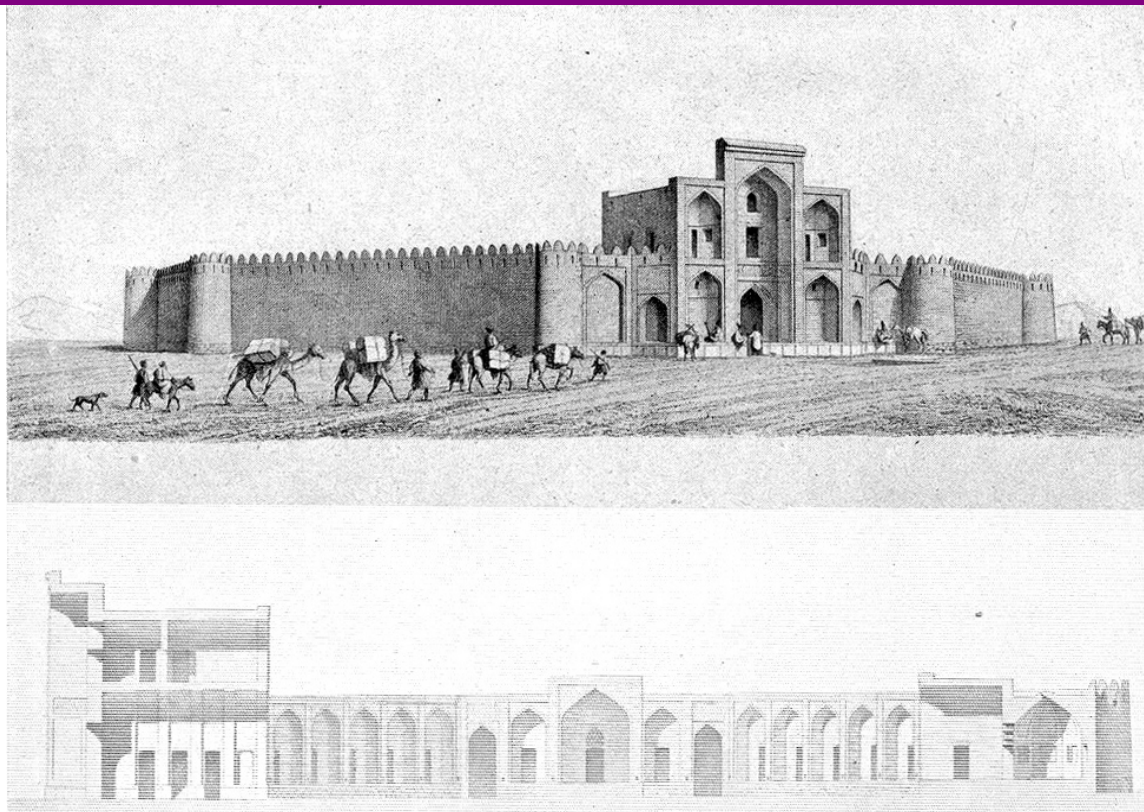


[www.kervan.unito.it](http://www.kervan.unito.it)

## Rivista internazionale di studi afroasiatici

a cura dei docenti di lingue afroasiatiche della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Torino

n. 6 – luglio 2007



**Kervan - [www.kervan.unito.it](http://www.kervan.unito.it)**

**n. 6 – luglio 2007**

Rivista internazionale di studi afroasiatici a cura dei docenti di lingue afroasiatiche della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Torino

*Registrazione al n. 5835 del 27/12/2004 presso l'Ufficio Stampa del Tribunale Ordinario di Torino*

*ISSN 1825-263X*

**Direttori scientifici:** Pinuccia Caracchi, Emanuele Ciccarella, Stefania Stafutti, Michele Vallaro

**Comitato scientifico:** Nadia Anghelescu, Pier Giorgio Borbone, Giacomo E. Carretto, Pierluigi Cuzzolin, Mahmoud Salem Elsheikh, Mirella Galletti, Giuseppina Igonetti, David N. Lorenzen, Paola Orsatti, Stefano Piano, Nicolay Samoilov, Maurizio Scarpari, Nicolai Spesnev, Mauro Tosco

**Comitato di redazione:** Marco Boella, Matteo Cestari, Alessandra Consolaro, Isabella Falaschi, Manuela Giolfo, Barbara Leonesi, Luca Pisano

**Direttore responsabile:** Michele Vallaro

**Hanno scritto su questo numero:** Francesca Caccamo, Pinuccia Caracchi, Mirella Galletti, Pierre Larcher, David N. Lorenzen, Marco Miano, Luca Ozzano, Luca Patrizi, Tiziana Ripepi



## INDICE

F. Caccamo - <i>Habīb Tanvīr</i> : la leggenda vivente del teatro moderno hindī.....	5
M. Galletti - Some Italian and Catholic sources on Jazira (1920-1950).....	15
P. Larcher - Les « complexes de phrases » de l'arabe classique.....	29
D.N. Lorenzen - Marco dalla Tomba y la Misión de Tibet.....	47
L. Ozzano - <i>Hindutva</i> : la destra nazional-religiosa indù dalle origini alla conquista del potere.....	55
T. Ripèpi - The feet of the <i>Jaṅgama</i> : identity and ritual issues among the <i>Vīraśaivas</i> of <i>Karnataka</i> .....	69

---

## RECENSIONI

Hanuman's Tale – The Message of a Divine Monkey ( <i>P. Caracchi</i> ).....	101
Il Colombo viaggiatore e il messaggio del sultano ( <i>M. Galletti</i> ).....	105
Les sables de Mésopotamie ( <i>M. Galletti</i> ).....	106
I sunniti. La tradizione religiosa maggioritaria dell'Islam ( <i>M. Miano</i> ).....	108
A proposito di alcune recenti traduzioni di opere di Sulamī sugli <i>ādāb al-ṣūfiyya</i> ( <i>L. Patrizi</i> ).....	109



## HABĪB TANVĪR

### LA LEGGENDA VIVENTE DEL TEATRO MODERNO HINDĪ

*di Francesca Caccamo*

This paper outlines the life and career of Habīb Tanvīr, one of the most famous Indian playwrights, but also actor and poet, starting from his first experiences in Mumbaī as scriptwriter for the Bollywood film industry up to the present. It highlights the innovative aspects of his theatrical concept and the creation of a group made up of actors coming both from the academic background and from rural areas, therefore from indigenous forms of theatre.

Habīb Tanvīr è considerato oggi una leggenda vivente in India ed è uno dei più importanti rappresentanti del teatro indiano, insignito di vari riconoscimenti fra i quali il Padma Śrī<sup>1</sup> o la recentissima nomina a National Research Professor per il suo contributo all'arte. Fin dall'infanzia mostrò inclinazioni per le arti, favorito in questo anche dall'ambiente familiare: suo fratello maggiore, per esempio, faceva parte di un gruppo teatrale di Rāyपुर (dove Tanvīr nacque nel settembre del 1923): proprio assistendo agli spettacoli del fratello, Habīb Tanvīr acquisì la conoscenza del teatro *pārsī*<sup>2</sup>. Ebbe anche la possibilità di aiutare il gruppo dietro le quinte, di osservare le prove, i costumi e tutto ciò che riguardava la messa in scena. Inoltre, assisteva con grande curiosità alle proiezioni di film muti, che all'epoca si tenevano sotto tendoni in stile circense. La famiglia fu fonte di stimoli non solo per le connessioni con l'ambito letterario e artistico, ma anche per la ricchezza linguistica che offrì ad Habīb Tanvīr fin da bambino. Il padre proveniva da Peśāvar (odierno Pakistān) e la madre era originaria del Madhya Pradeś. La lingua parlata in casa era l'*urdū*, benché lingua minoritaria nella zona di Rāyपुर, in cui prevalgono le lingue *hindī* e *chattīsgarhī*, che egli padroneggia e in cui ha scritto alcune opere. Le tappe della sua formazione professionale si intrecciano inevitabilmente ai principali movimenti del panorama artistico teatrale di quell'epoca.

In India il teatro moderno ebbe inizio nel XIX secolo, nelle grandi città quali Kalkattā, Bambaī (oggi Mumbaī), Madrās (oggi Cennāī), diventate già importanti centri commerciali nel XVIII secolo a opera dei britannici. Furono proprio loro che, nel XIX secolo, introducendo il proprio sistema di educazione e fondando università in queste città, diffusero l'interesse per il teatro inglese. Le prime realizzazioni sceniche erano recitate da inglesi per un pubblico di inglesi. Solo nell'ultimo periodo del XIX secolo furono redatti testi in lingue indiane, messi in scena da attori indiani, soprattutto dal momento in cui s'intuì il grande potenziale del teatro per trasmettere e diffondere idee politiche e valori tradizionali.

Il teatro moderno divenne in qualche modo sinonimo di "urbano" proprio perché si originò nelle grandi città: esso si indirizzava ai cittadini di classe media e alta, che avevano però sviluppato un

<sup>1</sup> Il Padma Śrī è un riconoscimento che il Governo Indiano assegna a cittadini indiani in virtù dell'importanza del loro contributo in campi quali Scienze, Medicina, Arte o Letteratura.

<sup>2</sup> Nel corso del 1800 la comunità *pārsī* contribuì enormemente allo sviluppo del teatro in India. I ricchi commercianti *pārsī* godevano di una posizione privilegiata grazie ai loro rapporti con gli inglesi e, proprio sulla base del modello britannico, diedero l'avvio a compagnie teatrali. All'inizio i gruppi erano formati da persone con un alto grado di cultura e il tipo di teatro era definito commerciale, in quanto i finanziatori delle compagnie teatrali erano proprio i mercanti. Il teatro commerciale *pārsī* si diffuse in tutta l'India ed ebbe il suo picco di maggior successo fra il 1850 e il 1950. Per approfondimento: L. Lāl, *Pārsī-Hindī raṅgmañc*, Rājpal eṅṅ Sanz, Dillī 1972; S. Gupta (tradotto e curato da Kathryn Hansen), *The parsi theatre: its origins and development*, Seagull Books, New Delhi 2005.

gusto per il teatro influenzato dallo stile e dall'educazione britannici. Il teatro "urbano" si discostava dai canoni di quello tradizionale, che invece era definito, per contrapposizione, "rurale". I vari generi tradizionali o popolari sono, in questa ottica, dei generi rurali, perché si indirizzano ai paesani e gli spettacoli non si rappresentano nei teatri delle grandi città, bensì nei dintorni delle metropoli oppure nei villaggi.

Già negli anni precedenti l'indipendenza il teatro moderno si sviluppò discostandosi dai canoni e dai modelli britannici. Molti scrittori, registi e attori sentirono la necessità di adottare codici e linguaggi che fossero indiani, in quanto si resero conto che il teatro moderno esistente era espressione dell'India metropolitana acculturata, che si rivolgeva molto all'occidente come fonte di modelli e di temi<sup>3</sup>. Il teatro popolare è espressione dei rapporti e dei valori della collettività; fa circolare i fatti, le storie e anche le opinioni, trasmette alle persone la consuetudine, quell'insieme di regole sociali sottese al funzionamento della comunità. In quanto tale è un elemento in costante movimento: ammonisce, insegna, critica; muta e si adegua agli stimoli che l'esterno offre, li prende e li rimescola. Durante il colonialismo britannico, per esempio, il teatro popolare dà vita alla figura dell'indiano che si atteggia a *gentleman* britannico, con un corollario di situazioni in cui il personaggio viene beffeggiato e ridicolizzato. I contenuti e le tematiche del teatro popolare non sono scollegati dal contesto sociale, perché non sono produzione di un individuo ma dell'intera comunità, una sorta di patrimonio collettivo cui si attinge e da cui si parte per nuovi canovacci. In questo fermento culturale molte sono le voci che segnano la storia del teatro. Nel tratteggiare il percorso professionale di Tanvīr si farà cenno anche ad alcune di queste personalità.

### 1. L'esperienza con l'Indian People's Theatre Association (IPTA)

Dopo essersi diplomato al Morris College di Nāgpur Tanvīr iniziò a frequentare l'Università di Alīgarh, ma nel 1946, prima di terminare gli studi, si recò a Mumbāī, dove lavorò per la radio, scrisse dialoghi e canzoni per la produzione cinematografica e recitò in qualche film. In quel periodo ebbe inizio la collaborazione con l'IPTA, già attiva dal 1941 sotto la guida dell'eminente politico comunista P.C. Joṣī e presente anche in altre città indiane<sup>4</sup>. Il gruppo si caratterizzava per le tematiche degli spettacoli, che riflettevano le problematiche contemporanee, per esempio le condizioni degli abitanti dei bassifondi di Mumbāī o di altre città, al fine di attirare l'attenzione dell'opinione pubblica e del governo. L'IPTA era l'ala culturale del partito comunista e, quindi, ne seguiva le direttive. Benché Tanvīr non fosse membro del partito, il suo operato era improntato a quegli stessi ideali. Il collante per i membri dell'IPTA non era certo il tesseramento, quanto il condividere un'esigenza di fare teatro secondo comuni visioni del mondo. Il partito aveva una linea molto chiara: anche dopo aver ottenuto l'indipendenza, l'India continuava a non essere realmente libera. L'imperialismo culturale britannico era il nemico da scacciare e lo scopo dell'attività artistica dell'IPTA era la propaganda degli ideali del partito, per risvegliare la consapevolezza dei cittadini.

---

<sup>3</sup> Interessante il commento di B. Siṃh e K. Pālivāl, in N. Nagendra (a cura di), *Hindī sāhitya kā itihās*, Mayūr Paperbacks, Noedā, 1992 (I ed. 1973), p. 747: "Il fatto interessante è che il nuovo teatro riconosce la superficialità di una cieca imitazione di modelli stranieri e affonda le radici nel proprio terreno [...]". Traduzione di chi scrive.

<sup>4</sup> Citiamo per esempio due personalità di spicco del panorama teatrale di Kalkattā: Utpal Daṭṭ e Bijan Bhaṭṭācārya. Daṭṭ iniziò a recitare in un gruppo amatoriale che portava in scena il teatro di Shakespeare, dunque in inglese. Il loro pubblico era costituito da inglesi e anglo-indiani. Ma in breve si rafforzò la necessità di allargare la fascia di pubblico e di recitare in *baṅgālī* e di avvicinarsi a forme teatrali rurali. Daṭṭ ebbe anche un'esperienza di regia all'interno dell'IPTA, ma ne fu cacciato per il suo avvicinamento alle idee di Trotsky. La sua produzione era apertamente politicizzata e schierata, al punto da arrivare a mettere in difficoltà il Partito Comunista (Marxista). Ebbe anche modo di lavorare con una compagnia professionale di nome Jatra, che è anche il nome di un genere teatrale popolare diffuso nel Baṅgāl (negli anni '60 le compagnie di *jatra* in Kalkattā erano circa 20). Bhaṭṭācārya invece non fece mai ricorso ai modelli del teatro popolare, pur discostandosi dal teatro occidentale. Le storie da lui composte erano ambientate nel contesto rurale del Baṅgāl ne raccontavano le difficoltà e i problemi.

La forma teatrale più utilizzata dagli artisti dell'IPTA era il teatro di strada (*nukkar*).<sup>5</sup> Questo stile venne definito dal regista e attore Bādal Sarkār (n. 1925) come “Terzo Teatro”<sup>6</sup>. A suo avviso il teatro urbano non era una naturale evoluzione del teatro *folk* in contesto cittadino, ma un nuovo tipo di teatro che guardava al teatro occidentale; il teatro tradizionale, invece, aveva mantenuto le proprie caratteristiche rurali. Queste due forme di teatro esprimevano in qualche modo una situazione di distanza fra i due contesti sociali. Il Terzo Teatro si pone come un esperimento teatrale che derivava elementi da entrambi i modelli, una sintesi di elementi urbani e rurali. Con il teatro di strada non solo gli attori scesero dal palco, ma si abolì decisamente la distanza fra palco e pubblico, poiché gli spettatori stessi erano coinvolti dagli attori. C'era la volontà di raggiungere non solo i frequentatori dei teatri ma tutti i cittadini. I luoghi privilegiati per gli spettacoli erano i mercati, soprattutto nelle periferie delle grandi città. Le tematiche favorivano la riflessione socio-politica e spronavano coloro che si trovavano in posizioni svantaggiate, affinché prendessero coscienza dei loro diritti. Uno dei temi oggetto di denuncia da parte degli artisti era il comunitarismo, e soprattutto il modo in cui i partiti politici si servono di quest'arma per i propri scopi elettorali, fomentando quindi gli scontri fra le diverse comunità.

L'esperienza di Tanvīr nell'IPTA significò il confronto con artisti di diverse provenienze, significò cimentarsi in spettacoli per strada utilizzando a volte come palcoscenico gli autocarri sui quali gli attori si spostavano di quartiere in quartiere, significò prender parte a marce di protesta e di denuncia. Ma ben presto il conflitto d'opinioni dei dirigenti del partito ricadde anche sulle attività dell'IPTA e quando nel partito iniziarono le spaccature e le suddivisioni, anche gli artisti dell'IPTA risentirono dell'atmosfera di confusione<sup>7</sup>.

## 2. L'esperienza europea

Già nel 1954 Tanvīr si trasferì a Dillī, dove entrò in collaborazione con Begam Zaidī, una donna dalla forte personalità e carisma, con il cui appoggio fu fondato lo Hindustānī Theatre, un gruppo teatrale professionista che fu fonte di grandi stimoli artistici.

Nello stesso anno egli ricevette i fondi per frequentare il corso di due anni presso la Royal Academy of Dramatic Arts di Londra. E così iniziò il suo viaggio in Europa. Dopo un anno trascorso all'accademia si rese conto che non stava imparando propriamente quello che sperava, ossia l'arte del palco: luci, scenografia, maschere, costumi... Invece stava imparando a recitare in un'altra lingua. Ma la lingua che veicolava la sua concezione del teatro come mezzo espressivo era la *hindī*, non l'inglese. Riteneva perciò di aver appreso a sufficienza e lasciò l'accademia. Ma non si recò direttamente in India, bensì cominciò a vagare per l'Europa, viaggiando in autostop e svolgendo svariati lavori per mantenersi, dalla vendemmia alle collaborazioni con radio locali. Nel 1958 il regista Khvājā Ahmad Abbās, con cui aveva già lavorato a Mumbāī, si trovava a Mosca per girare il film *Pardesī*, che quello stesso anno fu in concorso al Festival di Cannes. Abbās contattò Tanvīr affinché collaborasse alla fase del doppiaggio. Dopo la realizzazione del film Tanvīr riprese a svolgere svariati lavori per mantenersi e, di lì a poco, fece ritorno in India.

Il suo soggiorno in Europa durò circa tre anni e mezzo, durante i quali egli ebbe modo di approfondire la propria conoscenza del teatro europeo. E in lui si fece chiara una determinazione fondamentale: avrebbe fatto teatro in India, in lingua *hindī*, con artisti indiani e per la gente indiana. Se nel teatro europeo c'era qualcosa di “utile” al suo progetto creativo, allora era bene tenerlo in considerazione, però non bisognava essere schiavi di questo metodo teatrale.

<sup>5</sup> J. Srampickal, *Voice to the Voiceless. The Power of People's Theatre in India*, Hurst & Company, London 1994, pp 99-150.

<sup>6</sup> B. Sircar, *Third Theatre*, Naba Granth Kutir, Calcutta 1973.

<sup>7</sup> Secondo Tanvīr la fine dell'IPTA si può datare al 1948. In quell'anno ci fu una conferenza del partito a Ilāhābād, durante la quale le differenti opinioni fra i dirigenti Raṅdive e P.C. Joṣī condussero alla scissione del partito. Nel 1956 fu fatto un nuovo tentativo di ridare vita all'IPTA, ma non si riuscì a elaborare una nuova via su cui procedere. P. Agravāl (a cura di), *Habīb Tanvīr. Ek raṅg-vyaktivā*, Nāṭya Śodh Samsthān, Kalkattā s.d., p. 19.

Fra le varie tappe europee è importante ricordare Berlino, dove Tanvīr si recò per incontrare Brecht. Purtroppo vi giunse troppo tardi, quando il celebre regista era ormai morto. Per approfondire la conoscenza delle nuove teorie drammatiche di Brecht non gli restò altro modo che assistere agli spettacoli teatrali. Tanvīr riconosce il valore del teatro epico di Brecht, ma soprattutto i due registi sono accomunati dalla volontà di trasformare il teatro in un mezzo per descrivere un mondo che le persone possono decidere di cambiare. Il teatro non è solo un mezzo d'intrattenimento affinché il popolo rimanga nella condizione in cui si trova, ma uno strumento per far riflettere il pubblico, per provocarlo a prendere posizione nei confronti delle situazioni che sono messe in scena (e di conseguenza nella vita). Per quanto riguarda le tecniche teatrali, esse differiscono poiché, per creare l'effetto di straniamento, Tanvīr non fa uso di filmati, di titoli o di cartelli durante lo spettacolo, mentre un grande ruolo è svolto dalla musica e dalle canzoni. In entrambi i drammaturchi l'approccio al testo teatrale è simile: la struttura della rappresentazione teatrale presenta delle scene a sé stanti, che si uniscono in una sorta di montaggio, mentre nella concezione teatrale classica ogni scena prepara alla successiva in uno sviluppo che tende al finale, focalizzando la tensione proprio sull'esito del dramma. La lezione appresa dal teatro di Brecht fu per Tanvīr uno spunto decisivo di riflessioni metodologiche, che lo accompagnarono nel corso degli anni e del delinearci del suo proprio stile teatrale.

### 3. La nascita del Nayā Theatre

Terminato il suo soggiorno europeo, Tanvīr tornò nella propria città, Rāypur, dove ebbe occasione di assistere ad alcuni spettacoli teatrali nello stile locale chiamato *nācā*. Rimase talmente affascinato dalla bravura degli attori che propose a sei di loro di seguirlo a Dillī. Era sua intenzione farli recitare in *Miṭṭī kī gārī*<sup>8</sup>. Giunto nella capitale, riprese un progetto già concordato prima della sua partenza con lo Hindustānī Theatre e con Begam Zaidī, che riguardava la messa in scena di testi sanscriti. Nel 1958 Tanvīr si occupò della regia di *Miṭṭī kī gārī* con la partecipazione dei sei attori *chattīsgarhī*, nonostante l'opinione contraria di Begam Zaidī. Le divergenze nelle scelte artistiche fra Tanvīr e Begam Zaidī portarono Tanvīr ad abbandonare lo Hindustānī Theatre. Ma l'idea di coinvolgere gli attori di *nācā* fu solo l'inizio di una nuova lunga collaborazione. Infatti nel 1959 Habīb Tanvīr e Monikā Miśrā, anch'ella attrice, regista e costumista, nonché membro dello Hindustānī Theatre, fondarono la compagnia stabile del Nayā Theatre, che tutt'ora gira l'India in lungo e in largo, letteralmente, passando dai festival più importanti: Pāṭaliputra Festival di Patnā, Prthvī Theatre Festival di Mumbāī, Nandīkār's National Theatre Festival di Kalkattā per nominarne alcuni. Inoltre, l'attività della compagnia comprende anche numerosi laboratori diretti dal regista, durante i quali può essere abbozzato il tema per uno spettacolo futuro.

Il Nayā Theatre è composto sia da attori urbani sia da attori rurali, i quali provengono per la maggior parte da alcuni villaggi del distretto di Rājnāndgāmv, mentre un piccolo gruppo risiede nelle foreste della zona di Bastar, nello stato del Chattīsgarh. Proprio questa miscela costituisce la caratteristica e l'elemento di forza di questo gruppo. La formazione dell'attore urbano e quella dell'attore rurale è molto diversa e, inoltre, nasce da una situazione sociale differente.

L'attore rurale vive l'arte teatrale fin da bambino, assistendo agli spettacoli di teatro popolare nel proprio villaggio o in quelli vicini; impara osservando e imitando. In un'intervista Rāmcarāṇ Nirmalkar, nato nel 1927 nell'odierno Chattīsgarh e vincitore nel 2005 del premio della Saṅgīt

<sup>8</sup> *Miṭṭī kī gārī* è il rifacimento in *hindī* dell'opera sanscrita *Mṛcchakaṭika* di Śūdraka. Secondo gli studiosi è probabile che il drammaturgo sanscrito Śūdraka fosse un sovrano vissuto nel III secolo d.C. e appartenente alla dinastia degli Ābhīra, che dominava nella regione dei Vindhya. L'opera è sicuramente di Śūdraka poiché in un passo redatto da altra persona, presente nell'introduzione del dramma, il testo è a lui attribuito. *Mṛcchakaṭika* è un'opera in dieci atti, la cui caratteristica è l'aver intrecciato alla storia inventata, aspetti meno aulici della vita di corte e di strada: il mondo della prostituzione, per esempio, o quello dei biscazzieri e dei giocatori. I numerosi personaggi sono caratterizzati anche nell'uso della lingua, in quanto l'autore utilizza oltre al sanscrito anche sette pracriti. Per una presentazione dell'opera cfr. G. Boccali, *La letteratura classica*, in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000, pp. 514-515.



Nāṭak Akādmī come migliore attore, racconta che balla il *nācā* dall'età di 17 anni.<sup>9</sup> Iniziò osservando un gruppo di adulti: li accompagnava portando gli strumenti musicali o piazzando le torce per gli spettacoli. Era, insomma, un garzone tuttofare. Poi cominciò a esibirsi ai matrimoni, ballando e recitando, e si fece una certa fama nei villaggi vicini, dove lo chiamavano in occasione di festività. Nel 1973 conobbe Habīb Tanvīr durante un laboratorio a Rāyṭpur e l'anno dopo entrò a far parte del Nayā Theatre. Fra gli attori rurali vi è ancora una ulteriore differenziazione: gli attori che provengono dai villaggi entrano a far parte del gruppo, vivendo insieme e partecipando alle prove quotidianamente e costituendo il nucleo centrale del gruppo; al contrario, coloro che vivono nelle zone di foreste si presentano solo in occasione dello spettacolo e vi si inseriscono eseguendo danze tradizionali. Non sono attori professionisti, ossia non vivono di questo lavoro, ma ognuno, nel luogo di residenza, svolge un proprio mestiere. Al termine degli spettacoli, rientrano al più presto a Bastar.

L'attore urbano ha una formazione più teorica, appresa in una scuola di arte drammatica. Questo è, per esempio, il caso di Rāmcandr Simh, originario del Bihār, che frequentò l'Accademia di teatro di Lakhnaū ed entrò a far parte del Nayā Theatre circa quattordici anni fa. Non tutti gli attori urbani partecipano alla vita quotidiana del gruppo e alle prove, in quanto la maggior parte di loro vive in altre città, collabora con altre compagnie teatrali o lavora per la produzione cinematografica. Essi si presentano direttamente sul luogo in cui il Nayā Theatre terrà lo spettacolo.

#### 4. Il “Teatro delle radici”

Il teatro moderno trova esponenti di rilievo in ogni parte dell'India anche se, considerata la grande varietà linguistica, diventa necessario un lavoro di traduzione per fare uscire gli scrittori e i testi al di là dei confini linguistici<sup>10</sup>. Per questo motivo sarebbe più appropriato parlare di teatro *hindī* o di teatro *marāṭhī* o *baṅgālī* e così via<sup>11</sup>. Ma queste diciture non devono far pensare a un teatro confinato in precise aree geografiche: accade spesso, infatti, che nelle grandi metropoli coesistano le produzioni di lingue diverse, in base alla presenza sul territorio di diverse comunità. Per lo stile che andò elaborando nel corso degli anni, Tanvīr fu definito dai critici teatrali un rappresentante del “Teatro delle radici”<sup>12</sup>, una definizione che racchiude le espressioni di personalità diverse e indipendenti fra loro, quali K. N. Paṅikkar e Girīs Karnāḍ. Di sicuro gli artisti ricondotti al Teatro delle radici condividono un modo di concepire il teatro come mezzo per comunicare con gli indiani attraverso un linguaggio indiano, opponendosi fermamente al teatro occidentale. Questo non ha mai significato per loro, né per Tanvīr, il rifiuto delle grandi opere letterarie straniere, ma una presa di posizione nei confronti di un modo di vedere il mondo che loro sentono come estraneo.

Kāvālam Nārāyaṇ Paṅikkar (n. 1928), originario del Keral, si formò assistendo a spettacoli di *kathākālī*, *teyyam*, e *kūṭiyāṭṭam*, traendo da essi le forme di espressione del proprio teatro. Oltre che per le opere da lui composte, la sua produzione è ampiamente ricordata per la sua rielaborazione delle opere di Bhāṣa. All'inizio del 1900 proprio nel Keral erano state ritrovate 13 opere di questo autore sanscrito (vissuto in un periodo compreso fra il I a.C. e il II d.C.).<sup>13</sup> Tali testi probabilmente erano utilizzati già da epoca remota come copioni o canovacci dagli artisti di *kūṭiyāṭṭam* e Paṅikkar riprende e approfondisce per i propri adattamenti teatrali queste tecniche tradizionali.

<sup>9</sup> S. Deśpāṇḍe - S. Maḥarṣi (a cura di), *Nukkar Janam Saṃvād. Habīb Tanvīr viśeṣāṅk*, khaṇḍ 7, pañjikṛt varṣ 7, aṅk 23-26, aprel 2004 - mārc 2005, pp. 167-171.

<sup>10</sup> Già nei primi decenni del 1900 si sviluppò l'attività di traduzione nelle principali lingue indiane (*malayālam*, *marāṭhī*, *telugu*, *hindī* o *kannāḍ*) sia di opere straniere (inglesi o greche) sia delle stesse opere indiane. Ma dagli anni '60 furono gli stessi registi teatrali a tradurre opere di altri drammaturghi indiani nelle proprie lingue, per poi curarne la regia e la messa in scena.

<sup>11</sup> Per una trattazione del teatro contemporaneo secondo questa impostazione cfr. V. Snātak (a cura di), *Samkālin bhāratīya nāṭya-sāhitya*, Śrīniketan Prakāśan, Trivendram 1984.

<sup>12</sup> S. Awasthi - R. Schechner, “Theatre of Roots. Encounter with Tradition”, *The Drama Review*, vol. 33, No. 4 (Winter 1989), pp. 48-69.

<sup>13</sup> Per approfondimento v. G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *op.cit.*

Girīs Karnāḍ (n. 1938), originario del Karnāṭak, durante l'infanzia non conobbe il teatro *folk*, bensì il teatro commerciale *pārsī*. Inoltre, egli trascorse il periodo universitario a Oxford e ritornò in India nel 1960. Il frutto della sua formazione emerse poi nel suo lavoro: nella prima opera, *Yayati*, imitò apertamente la forma del teatro occidentale, mentre per la seconda, *Tuḡlaq*, si ispirò alle caratteristiche del teatro commerciale. Solo in un secondo tempo entrò in contatto con studiosi del campo teatrale e letterario, i quali affermavano l'importanza del teatro popolare. Interessatosi a tali teorie, dopo un periodo di confronto e di scambi d'idee, egli decise di approfondire questo argomento, studiando le convenzioni e le tecniche del teatro popolare. Giunse così alla certezza che le norme del teatro classico erano le stesse del teatro popolare, cosicché, già nella sua terza opera, *Hayavadan*, adottò le forme popolari, rifacendosi in particolare ad alcune convenzioni dello *yakṣagāna*<sup>14</sup>, pur esprimendo nella tematica un sentire del tutto moderno.

Quello che artisti come Habīb Tanvīr stanno cercando di fare, al di là del successo riscosso e dell'originalità del loro lavoro, è riportare a galla questo patrimonio di tradizioni e culture non in forme cristallizzate, bensì con tutta la freschezza e la contemporaneità di cui sono capaci. Il teatro popolare è un mezzo di comunicazione, da contrapporsi alla qualità dell'informazione che giunge dalla televisione o da qualunque mezzo che sia volto a propagare i modelli estetici anglo-europei, non solo britannici, e che imponga nuovi schemi di vita, in particolare attraverso la filmografia di Bollywood. In India l'appiattimento delle diversità a favore del modello occidentale mette a rischio la ricchezza della cultura, soprattutto laddove si ritiene che lo sviluppo debba ancora arrivare, ossia i villaggi e le zone tribali. Paradossalmente questi luoghi sono spesso più poveri da un punto di vista materiale (sussistenza e infrastrutture), ma possiedono una enorme ricchezza in termini di cultura popolare. L'attività teatrale del Nayā Theatre è un tentativo di far comprendere la forza artistica del teatro tradizionale, la forza che proviene dalla consapevolezza di un'identità radicata. Nelle parole di Tanvīr: "Se la vera libertà è avere la più ampia gamma di scelta, allora l'essere ricettivo alla cultura del mondo deve essere, prima di tutto, sostenuto adeguatamente da una piena consapevolezza della propria cultura."<sup>15</sup>

## 5. La produzione del Nayā Theatre

La notorietà raggiunta oggi dal Nayā Theatre rispecchia effettivamente l'alto livello della qualità delle produzioni di Tanvīr ed è riconosciuta non solo dalla critica, ma anche dal grande favore del pubblico. Il repertorio del gruppo è molto versatile. Nel corso degli anni si sono creati dei veri e propri *evergreen* (*Āgrā bāzār*, *Carandās cor*) ma Tanvīr non arresta la propria attività e continua ad arricchire il suo repertorio di nuovi testi.

La produzione artistica di Habīb Tanvīr non è nota solo in India, ma ha raggiunto anche l'Europa e l'America. Basti pensare alla collaborazione nel 2002 fra Tanvīr e Rāhul Varmā, scrittore canadese di origine indiana e autore del testo *Bhopal*, che tratta dell'esplosione della fabbrica della Union Carbide avvenuta a Bhopāl nel dicembre 1984. Tanvīr traduce il testo in *hindī*, *Zaharīlī havā*, e porta nei principali festival teatrali indiani questo spettacolo, la cui messa in scena si discosta tra l'altro dalle precedenti regie. La musica che solitamente accompagna gli spettacoli è in *Zaharīlī havā* quasi assente, come il lato ironico che Tanvīr riesce a inserire, sempre con prudenza. La recitazione, decisamente asciutta, punta il dito, senza mezzi termini, contro la corruzione che è stata alla base del disastro e mostra la sventura dei sopravvissuti con un tono oggettivo, senza comunque assumere toni di disperazione, ma con l'intento di spingere il pubblico a non dimenticare.

Nel 2006 il Nayā Theatre è stato invitato ben due volte in Germania, dove si è esibito alla Biennale di Bonn e alla Fiera del Libro di Francoforte. La direzione artistica di Bonn ha preferito mostrare al pubblico tedesco lo spettacolo *Āgrā bāzār*, un pezzo divenuto ormai un classico del

<sup>14</sup> La forma teatrale dello *yakṣagāna* comprende canto e recitazione, nonché danza. Gli spettacoli si tengono solitamente di notte nei campi e i temi attingono dal *Rāmāyaṇa* o dal *Mahābhārata*.

<sup>15</sup> P. Agravāl (a cura di), *op. cit.*, p. 202. Traduzione di chi scrive.

repertorio del Nayā Theatre. Quest'opera ha calcato le scene per più di 50 anni: è nata nel 1954 come *pièce* interpretata da insegnanti e studenti del Jāmiyā College di Dillī e da attori rurali del villaggio di Okhlā ed ha attraversato mezzo secolo, arricchendosi di scene, di personaggi, di nuovi attori, fino a diventare una macchina poderosa che muove più di 40 attori. *Āgrā bāzār* è un omaggio al poeta Valī Muhammad Akbarābādī, meglio conosciuto come Nazīr, vissuto ad Āgrā fra il 1740 e il 1830.<sup>16</sup> Non avendo reperito materiale sufficiente sulla vita di Nazīr, Tanvīr decise di far ruotare lo spettacolo sull'unica cosa che effettivamente Nazīr lasciò, ossia la sua poesia. Dialoghi e poesia si intrecciano e danno vita a varie situazioni in un mercato di Āgrā che pullula di venditori ambulanti di dolci, angurie, verdure e di ammaestratori che fanno il loro spettacolo con orsi e scimmie per guadagnare qualche rupia; ci sono processioni religiose per guru Nānak<sup>17</sup> e festeggiamenti per la Holī<sup>18</sup>; ci sono le cortigiane il cui appartamento si affaccia sul mercato, ci sono i soldati che stanno ricercando chi ha osato ribellarsi al capo delle guardie. Insomma, per più di due ore si assiste a un alternarsi continuo di eventi, come potrebbe accadere al mercato nell'arco di una giornata qualsiasi. La struttura della rappresentazione teatrale predilige la concatenazione delle scene, in anticipo sullo stile che Tanvīr avrebbe poi ritrovato nella regia di Brecht, e disorienta lo spettatore che si aspetta il racconto, il tema narrativo principale. Proprio per la particolarità della struttura, i critici che assistettero alle prime rappresentazioni di *Āgrā bāzār* ebbero reazioni di totale disapprovazione. Lo stesso Tanvīr sottolinea in un'intervista la miopia di tali recensori, legati a modelli prestabiliti e incapaci di cogliere il significato dell'opera: “[...] L'affermazione della rivista *The Hindustan Times* ‘nessuna trama, nessun tema’ mi lasciò sbalordito. Non trova un tema nello spettacolo! Forse intendeva dire qualcos'altro?”.<sup>19</sup> Oggi il pubblico è numeroso durante le rappresentazioni di *Āgrā bāzār* e si unisce agli attori durante le canzoni, ma negli '50 si trattò di una sperimentazione dirompente e provocatoria.

La sperimentazione non è cessata. Nonostante Tanvīr abbia superato gli 80 anni, la sua *verve* creativa non si è ancora prosciugata, né tanto meno la voglia di mettersi in gioco e di sfidare se stesso. La sua ultima opera, *Rāj rakt*, ne è la dimostrazione. *Rāj rakt* è basato sull'opera teatrale *Visarjan* e sul romanzo *Rājarsi*, entrambi di Tagore. Fatto rimarchevole è che all'inizio del 2006 il Nayā Theatre presentò all'ottava edizione del Bhāratraṅg Mahotsav Festival, organizzato dalla National School of Drama di Dillī, proprio l'opera *Visarjan*. E dopo meno di sei mesi andò in scena *Rāj rakt*. Una replica o un *sequel*? Lo stesso Tanvīr ha spiegato che lo spettacolo *Visarjan* si basava solo sull'omonimo testo teatrale di Tagore. Tuttavia, una volta messo in scena si rese conto che la storia non scorreva, non fluiva come avrebbe dovuto e voluto. Il pubblico apprezzò ad ogni modo la nuova produzione di Tanvīr perché, come recensì la rivista *Frontline*, “[...] che importa se il suo *Visarjan* era completamente scialbo? Il pubblico ha celebrato il suo indomito spirito”<sup>20</sup>. Va comunque detto che la messa in scena delle opere di Tagore costituisce una prova ardua per ogni regista, sia per la complessità delle opere in sé, sia perché il pubblico difficilmente ammette delle rivisitazioni che si discostino troppo dagli originali. Basti pensare che dopo la morte di Tagore dovettero trascorrere dieci anni prima che un regista si cimentasse con la regia professionale di un testo di Tagore da portare sulle scene bengalesi.<sup>21</sup>

Tanvīr riconobbe pienamente che qualcosa non funzionava in *Visarjan*, accettò le critiche e vi meditò sopra, finché non trovò in *Rājarsi* degli elementi, per lui di ideale affinità con *Visarjan*, che gli permisero di scrivere *Rāj rakt*, in cui i personaggi acquistano spessore e la storia stessa guadagna ritmo e credibilità: alla prima, avvenuta al Rabindra Utsav di Kalkattā nell'agosto 2006, lo spettacolo incontrò infatti il consenso del pubblico e anche della critica.

<sup>16</sup> V. A. Schimmel, *Classical Urdū Literature from the Beginning to Iqbāl*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 185-188.

<sup>17</sup> Guru Nānak fu il fondatore del Sikh panth, il credo monoteista nato intorno al 1500 d.C. in Pañjāb.

<sup>18</sup> La festa di Holī si svolge nel giorno di luna piena del mese lunare di *phālguna*. Durante la festa si usa giocare gettandosi i colori e facendosi scherzi, come in un carnevale.

<sup>19</sup> A. Ghosh, “Habib Tanvir Interviewed”, in S. Deśpāṇḍe - S. Maharṣi (a cura di), *op. cit.*, p. 75. Traduzione di chi scrive.

<sup>20</sup> G. Ramnarayan, “Protest, lament, celebration”, *Frontline*, 28 gennaio 2006. Traduzione di chi scrive.

<sup>21</sup> Śambhu Mitra, bengalese, anch'egli formatosi all'interno dell'IPTA e fondatore del gruppo professionale Bahurūpī.

Il percorso artistico e professionale di Tanvīr si è sviluppato in un periodo caratterizzato da eventi che hanno profondamente segnato la storia, la società e la cultura dell'India, primo fra tutti l'Indipendenza. Per molti artisti e intellettuali questo ha significato una dura opposizione all'“Occidente” e ai suoi valori e modelli. Evitare di cadere nella contraddizione di studiare e formarsi all'estero, ma disprezzare le influenze anglo-europee, pur essendone imbevuti, è tutt'ora molto difficile per intellettuali e artisti. Al tempo stesso, guardare il proprio mondo con categorie ad esso estranee, che appartengono a una cultura contro cui a parole ci si oppone, è una rete sottile da cui è difficile divincolarsi. Tanvīr ha sempre cercato di sottrarsi a questi meccanismi, e in questo, forse, ha giocato un ruolo importante il rapporto con gli attori rurali, un rapporto che è sempre stato di scambio reciproco. La formula che ora è consolidata, è nata dopo lunghi anni di vita insieme (il gruppo e Tanvīr condividevano gli alloggi, i viaggi e gli alberghi), di prove che duravano anche dieci ore, di litigi e riappacificazioni. In questa esperienza teatrale si uniscono l'estro creativo del regista nonché quello degli attori e questa miscela ha permesso al gruppo di esistere e di essere vitale per più di 50 anni.



1. Habīb Tanvīr

#### BIBLIOGRAFIA

Agravāl P. (a cura di), *Habīb Tanvīr. Ek raṅg-vyaktitva*, Nāṭya Śodh Samsthān, Kalkattā s.d.

Awasthi S. - Schechner R., “Theatre of Roots. Encounter with Tradition”, *The Drama Review*, vol. 33, No. 4 (Winter 1989) pp. 48-69

Boccali G., Piano S., Sani S., *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000.

Deśpāṇḍe S. - Mahārṣi S. (a cura di), *Nukkar Janam Saṃvād. Habīb Tanvīr viśeṣāṅk*, khaṇḍ 7, pañjikṛt varṣ 7, aṅk 23-26, aprel 2004 - mārç 2005.

Gupta S. (tradotto e curato da Kathryn Hansen), *The parsi theatre: its origins and development*, Seagull Books, New Delhi 2005.

Lāl L., *Pārsī-Hindī raṅmañc*, Rājpal eṇḍ Sanz, Dillī 1972.

Nagendra N. (a cura di), *Hindī sāhitya kā itihās*, Mayūr Paperbacks, Noeḍā, 1992 (I ed. 1973).

Ramnarayan G., “Protest, lament, celebration”, *Frontline*, 28 gennaio 2006.

Schimmel A., *Classical Urdū Literature from the Beginning to Iqbāl*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975.

Sircar B., *Third Theatre*, Naba Granth Kutir, Calcutta 1973.

Snātak V. (a cura di), *Samkālīn bhāratīya nāṭya-sāhitya*, Śrīniketan Prakāśan, Trivendram 1984.

Srampickal J., *Voice to the Voiceless. The Power of People’s Theatre in India*, Hurst & Company, London 1994.

---

Francesca Caccamo si è laureata in Lingua e Letteratura Hindi presso l’Università di Torino con una tesi sul teatro hindi contemporaneo, con particolare approfondimento delle opere di Habīb Tanvīr e dell’attività del gruppo teatrale Nayā Theatre. Ha tradotto integralmente in italiano il testo teatrale Dekh rahe haim nain di Habīb Tanvīr.



## SOME ITALIAN AND CATHOLIC SOURCES ON JAZIRA (1920-1950)<sup>1</sup>

*di Mirella Galletti*

During World War I the Allies supported the centrifugal thrusts of the ethnic and religious groups hostile to the Ottoman Empire. But the promises of a great unified Arab State, of a Kurdish State, of an Armenian State and of an Assyrian State were patently irreconcilable.

The division of the Ottoman Kurdistan removed the protection of autochthonous communities (Armenians, Assyro-Chaldeans, Kurds and Yezidis) so that they became the internal problem of Iraq, Syria and Turkey. These peoples have consequently become transnational. Dispersed through various Middle Eastern States, they have been forced to create different policies, and to pursue different objectives. The passage from multinational identity has had dramatic consequences for each of these people, whereas the Arab and Turkish States pursued a nationalistic policy aimed at creating a new identity for the whole population.

The available documentation in the archives of the Ministry of Italian Foreign Affairs enables a broader and deeper understanding of the tensions and problems, with special reference to Iraq. Nonetheless, these diplomatic observateurs are interesting because they create the atmosphere of this historical period. Italian politics seemed to agree to the rigid application of the Lausanne Treaty and the maintaining of the status quo. Fascism follows a pro-Arab strategy which leaves no room for developing a strategy toward the Middle Eastern communities.

A section is devoted to the Syrian Jazira that, being at the Turkish and Iraqi border, represented an important observation post to follow the Kurdish and Assyro-Chaldean problems in those years. The refugees coming from the two countries sheltered in the region because of the politics of tending to integrate them. These politics were pursued by the French mandatary power.

I have consulted diplomatic and Catholic archives in Rome. The historical archives of the Ministry of Foreign Affairs permit consultation up to fifty years ago, the Dominican archives seventy years ago, and the Propaganda Fide eighty years. I also consulted the famous Italian scientific monthly journal *Oriente Moderno* that was founded in 1921 and had a precious press review on Near and Middle Eastern affairs.

I examined the dispatches sent from the Italian diplomatic residences in Damascus and Aleppo to the Italian Ministry of Foreign Affairs in Rome. Of course I also viewed dispatches sent from the

---

<sup>1</sup> This paper was a lecture at the International congress on «Kurds in Syria», March 22nd/23rd, 2003, Berlin, organized by the Berlin Society for the Advancement of Kurdish Studies - European Center for Kurdish Studies (BGFK).

Parts of this paper were published in Mirella Galletti, "La politica italiana verso assiri e curdi (1920-1943)", *Storia contemporanea*, Vol. XXV, No. 3, giugno 1994, pp. 391-419; reprinted in: Mirella Galletti, *Le relazioni tra Italia e Kurdistan*, [Roma], Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 2001, pp. 149-182 («Quaderni di Oriente Moderno», XX [LXXXI], n.s., 3); "Italian Policy Towards Assyrians and Kurds (1920-1943)", *Journal of the Assyrian Academic Society*, Vol. IX, No. 2, 1995, pp. 3-24.

The author wishes to express her gratitude to Michael Brusha and Barbara Vicinelli for their help in revising the English text.

Italian embassies in the Near and Middle Eastern capitals (Damascus, Ankara, Tehran, Baghdad) and from Europe.

I found reports on the Jazira situation in the Dominican archives of Santa Sabina. They were written by the monks of the Mosul mission, among them the well-known kurdologist Father Thomas Bois. Dominican order established a mission in Jazira in 1936, but failed in 1940.

\* \* \*

As a consequence of World War I, the division of Kurdistan determined the split of the autochthonous communities that have consequently become transnational. Dispersed through various Middle Eastern States, they are the people of the Armenian, Assyro-Chaldean, Kurdish and Yezidi diasporas, people without a State who struggle for their national rights and for their reunification.

In this new regional context the protection of minorities has been one of the most difficult and complex problems to solve, and the failure to achieve it has been a significant factor for the instability of the region until today. In Lausanne (1923), the Great Powers opted for the hegemony of Turks and Arabs in the Near East. While the Kurdish problem has persisted as a domestic problem to this day, the Assyrian question dominated the international scene in the 1930s, but ebbed into the shadows soon after.

### **Italian attitude toward Jazira**

The available documentation in the archives of the Ministry of Italian Foreign Affairs offers a broader and deeper understanding of tensions and problems.<sup>2</sup> Analysis of the dispatches, shows that Italian diplomats had difficulty in understanding the extremely heterogeneous milieu and the complexity of the social classes and ethnical-religious minorities.

A documentary review confirms that Fascism lacked any Arab strategy, and was largely indifferent to the minorities living in the Near East. It was only during World War II that a change in thinking began to be heard:

Italy must help rebuild the ethnic entities scattered and weakened by the violence of war and peace (Armenians, Assyrians, Kurds); it must favour the Arab populations who wish a regular and legal establishment of their nationalities; and it must ensure the independence of the Arab States in the Near and Middle East, with each of whom Italy will ratify a treaty of alliance and cooperation.<sup>3</sup>

Italian policy aimed to contain France and Great Britain. This documentation reveals fears, tensions, groundless rumours, and wild speculations on the part of Italian diplomacy during this period. It stirred the ghost of Thomas Edward Lawrence (1888-1935), well-known as Lawrence of Arabia, who seemed "in contact with the Kurds" according to the dispatches from the various Middle Eastern and European capitals in the 1930s. There was a widespread belief that he was

---

<sup>2</sup> The envelopes examined at the Historical Archives of the Ministry of Foreign Affairs (Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri, ASMAE) in Rome are: Serie Affari Politici, Syria, envelope (busta, b.) No. 1567 (1920), No.1569 (1921), No.1571 (1922), No.20 (1938); from No. 4 (1932) to No. 9 (1934), No. 15 (1936), No. 20 (1938). While the envelopes on Iraq contain dispatches and documents concerning Southern Kurdistan (Iraq), there are also some dealing with Northern Kurdistan (Turkey), Eastern (Iran), Southwestern (Syria).

<sup>3</sup> "L'Italia dovrà aiutare a ricostruire entità etniche che le violenze delle guerre e delle paci avevano disperso e sconquassato (armeni, assiri, curdi); favorire le popolazioni arabe che anelano alla costituzione regolare e legale della loro nazionalità; assicurare l'indipendenza degli Stati arabi del prossimo e Medio Oriente con ciascuno dei quali l'Italia dovrà essere legata da un trattato di alleanza e di cooperazione", ASMAE, *Affari politici, Irak*, b.18, 1942, fasc.1, "Programma politico di azione in Irak e di valorizzazione economica del paese", secret report prepared in January 1942; quoted in Renzo De Felice, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, Bologna, Il Mulino, 1988, p.69.



involved in the Kurdish revolts. «There was a true legend surrounding him. In the end, the most clever moves of the *Intelligence Service* and of British secret diplomacy were attributed to actions by Lawrence».<sup>4</sup>

These reports also refer to Armenian-Kurdish cooperation. Kurdish-Armenian relations were bolstered after 1927, once the *Khoybun* and the Armenian party *Dashnak* entered into an agreement for the liberation of the two sister homelands, and also due to Armenian cooperation during the Ararat revolt. In 1931 the Italian Consul in Aleppo Camillo Giuriati wrote: «... I can confirm that the Armenian organizations participate actively in the success of the Kurdish movement».<sup>5</sup>

In those years the old and new frontiers dividing Kurdistan were exposed to repeated challenges due to endemic Kurdish uprisings in the different areas. In the 1930s the *Khoybun*'s revolt in Ararat was subdued through the intervention of Turkish troops. The unsuccessful revolt of *Khoybun* had deep repercussions in neighbouring countries, and the flux of Kurdish refugees increased into the Syrian Jazira. Soon after the establishment of the French Mandate in Syria (1920-1946) that country became a favourite refuge for Kurdish and Christian refugees escaping from Turkey<sup>6</sup> and Assyro-Chaldeans escaping from Iraq.

Italian politics tended to a rigid application of the Lausanne Treaty and for the maintenance of the status quo. The oncoming States created out of the collapse of the Ottoman empire had to be maintained. Time and again, recurrent Kurdish revolts were attributed to anti-state rebel gangs, to local and tribal factors, and to interferences by sub-regional and European powers.

In the 1920s the Kurdish revolts did obtain some attention in the Italian press. A dispatch written by the Consul in Aleppo describes the Kurdish centres in Syria.

The main Kurdish centres in the Syrian territory are between Jarablus and Nisibin, on the Turco-Syrian border, and near the belongings of the children of the late Kurdish leader Ibrahim Pasha, in Veranshehir. Another less important centre is in the region: Harem-Idlib-Killis.

Until 1925, Kurds made some uprisings against the French, but the latter were able to get their support and at the moment they defended the border from foreign attacks, or from other Kurdish tribes.

I was told that the children of Ibrahim Pasha receive subsidies from the Government of the Republic, and one shows a French decoration.

When the French army occupied Syria, it received much resistance among these tribes, and was able to receive their cooperation giving them a large amount of arms and munition. They served both against the Turks and the Syrian rebels. During the revolution in the Jebel Druze, they were used in order to increase uprisings at the Syro-Iraqi borders, populated by the Kurds. This policy claimed England responsible for the suspected support at the Druzes and that of Turkey in helping the Syrian nationalists. It is well-known that mercenary troops were enrolled by the Mandatary Power during the last uprising, and were formed almost exclusively by the Kurds.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> «Si era ormai formata intorno a lui una vera leggenda: le mosse più abili dell'*Intelligence Service* (I.S.= Servizio informazioni) e della diplomazia segreta britannica finivano per essere attribuite all'opera del Lawrence», *Oriente Moderno*, Vol. XV, No. 6, 1935, pp. 255-256. A number of dispatches from Italian Embassies and Consulates in Ankara, London, Berlin, Baghdad, Tehran, Aleppo, Beirut, Jerusalem, erroneously reported the presence of Lawrence of Arabia in Kurdistan.

<sup>5</sup> «... posso confermare che le organizzazioni armene collaborano attivamente per il successo del movimento curdo», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 1 (1931), fasc. 2, "Rivolta dei Curdi", Report of the Italian Consul in Aleppo Camillo Giuriati "Rivolta curda", No. 72/24, Aleppo 20 Jan. 1931. See also ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 9 (1936), fasc.1, "Rapporti politici", Report on "Movimento curdo nel Nord-Siria", No. 221209, 23 June 1936.

<sup>6</sup> W.G. Elphinston, "The Kurdish Question", *International Affairs*, Vol. XXII, No. 1, January 1946, p. 100.

<sup>7</sup> «I principali centri Kurdi nel territorio Siriano si trovano tra Djerablus e Nissibin, sulla frontiera turco-siriana, e più propriamente nelle vicinanze della proprietà dei figli del defunto Capo Kurdo Ibrahim Pascià, a Veranshehir.

Un altro nucleo di minore importanza si trova nella zona: Harem - Idlib – Killis.

But interest waned in the ensuing decade, when reports of the Italian diplomats, Guglielmo Rulli in Baghdad and Camillo Giuriati in Aleppo, showed more attention toward the Kurdish problem. For example the report of Giuriati relates minor incidents, and describes the leader of the Kurdish revolt in Turkey.

The well-known Ihsan Nuri Pasha, at one time the leader of Kurdish rebels on Mount Ararat, and later interned in Tehran, presented himself with 90 armed Kurds to a French officer of the 'Services Spéciaux' a month ago in Hasakah. He has declared that he wants to stay in Syria, because he was accused of treason for leaving Tehran and for returning to Mount Ararat.

The Mandatory Authority disarmed Ihsan Nuri and his followers and gave them permission to live in the Levant countries under French Mandate. Ihsan Nuri transferred to Beirut with five Kurds, while the others established themselves in Deir ez-Zor and Aleppo.<sup>8</sup>

The Italian interest on the High Jazira is shown by the different visits paid in the region by the Italian consul in Aleppo, Camillo Giuriati. On May 1931 the diplomat wrote a 11 page report on the situation in the Western Euphrates, with special emphasis regarding the conditions of the roads. The village Hasakah has about 6,000 inhabitants, mostly Kurds, Assyro-Chaldeans, Armenians. France tried to attract Christian minorities giving aids, protection, land, facilities for livestock, agricultural instruments, as well as other facilities. Consequently farmers from Turkey and Iraq left their countries to establish themselves here. Some pages are dedicated to the disputed Iraqi-Syrian area of Gebel Sinjar, it's Yezidi population and the presence of oil.<sup>9</sup>

In the dispatch of April 1932 Giuriati reports on his journey in the Euphrates region, along the route from Aleppo to Deir ez-Zor, giving information of military concern to the presence of "Services Spéciaux" in Abu Kemal, Ras el-Ain, Tell Abiad, Rakka and other villages, and of a new airport in Hasakah. He notes that about half livestock belonging to the nomads died for the lack of water and pasture, due to the exceptional dry spell. So the crisis involved the agricultural lands of the Assyro-Chaldean refugees coming from Turkey. The situation deteriorates for the imposition of

---

Essi, sino al 1925 costituirono gravi focolari di agitazione contro i Francesi, questi però seppero attirarli dalla loro parte e da allora se ne servono per presidiare e difendere la frontiera da eventuali attacchi stranieri o di altre tribù kurde.

Mi si assicura che i figli di Ibrahim Pascià sono regolarmente sussidiati dal Governo della Repubblica; uno di essi farebbe persino mostra di una decorazione francese.

Come accennavo dianzi i francesi trovarono da parte delle predette tribù vivissima resistenza all'epoca del loro ingresso in Siria ma più tardi riuscirono a domarli accaparrandosi le simpatie dei singoli capi tribù fornendo loro largamente armi e munizioni. Di essi ebbero inoltre a servirsi sia contro i turchi che contro i ribelli siriani. Pare anzi assicurato che durante la rivoluzione del Djebel Druso, se ne siano serviti specialmente allo scopo di fomentare agitazioni e moti sulle frontiere Turco-Irakiane, centro popolarissimo di elemento Kurdo, a danno dell'Inghilterra che era sospettata di favoreggiamenti a vantaggio dei Drusi, e della Turchia che secondava ed aiutava i nazionalisti siriani. È noto inoltre che le milizie mercenarie arruolate dalla Potenza Mandataria durante quest'ultima rivoluzione erano composte quasi esclusivamente di elementi Kurdi», ASMAE, *Affari politici, Siria*, b. 1576 (1927), fasc. 7200, "Rapporti politici", Report of the Italian Consul in Aleppo "Centri kurdi in Siria", No. 876/153, Aleppo 16 August 1927.

<sup>8</sup> «Il noto Ihsan Nuri pascià, già capo degli insorti curdi rifugiati sulle montagne Araràt, e poi internato a Teheran, si è presentato circa un mese addietro all'ufficiale francese dei 'Services Spéciaux' ad Hasseccè, accompagnato da 90 curdi armati. Egli ha dichiarato di voler risiedere in Siria, perchè, allontanatosi da Teheran e ritornato nelle montagne dell'Araràt, venne accusato di tradimento.

L'Autorità Mandataria, dopo aver disarmato Ihsan Nuri e seguaci, ha dato loro il permesso di risiedere nei Paesi del Levante sotto Mandato francese.

Ihsan Nuri con cinque curdi si è trasferito a Beirut, mentre gli altri si sono stabiliti a Deir-Ez-Zor ed Aleppo», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 4 (1932), fasc.3, "Rivolta dei Curdi", Report of the Consul Giuriati, "Movimento Curdo - Ihsan Nuri Pascià", No. 43/15, Aleppo 11 Jan. 1932.

<sup>9</sup> ASMAE, *Affari politici, Siria*, b. 4 (1932), fasc. 2, "Rapporti politici (1° semestre)", Report of the Consul Giuriati, "Ispezione nell'Alto Gezireh", No. 539/121, Aleppo 14 May 1931.

---

new taxes on the agricultural revenues. As a result half of the Assyro-Chaldean community has left and returned to Turkey.<sup>10</sup>

In Spring of 1933, Yezidi riots broke out, during the commission's works for defining the Syrian-Iraqi boundaries.<sup>11</sup> During a meeting with the consul of Turkey in Syria, the deputy consul Renato Citarelli reports the Turkish rumours and fears. Ankara fears that Paris is going to establish a buffer state, inhabited by Armenians, in the Northern-Eastern Syrian boundary, for military purposes.<sup>12</sup> Maybe it is curious to note that in this period there are rumours on the passage to Italy of the mandate on the Euphrates Valley, in order to have a numerous Italian colonization to exploit the agricultural resources of this area.<sup>13</sup>

Another dispatch dated June 1934 the consul describes his journey in Jazira. The Kurdish leader Hagio Agha, who was involved in a recent revolt, lives in Hasakah. The Turks want him back, but the French authority do not permit this. The diplomat notes «the precariousness of the present situation».<sup>14</sup>

The French administration granted the Kurds some cultural rights, allowed them to issue Kurdish publications, and to establish clubs, cultural and social societies in the areas where they formed a majority.<sup>15</sup> Italian Foreign Affairs is more attentive to the Kurdish cultural phenomena, as evidenced by the Press Office Translation Section calling attention to *Hawar*. This journal was published in Kurdish by the brothers Celadet Ali Bedir-Khan (1893-1951) and Kamuran Ali Bedir-Khan (1895-1978) in Damascus and had a great importance in that period as a cornerstone of the Kurdish language and culture. The report ends: «We must closely monitor this people, as it is a potential factor which could upset the current political balance in the Middle East. For this reason, it would be appropriate to subscribe to this journal».<sup>16</sup>

In a dispatch considered “strictly confidential” the Consul Caruso reports his meeting with Celadet Ali Bedir-Khan:

a Kurd from Bohtan, for many years a resident in Damascus, where he leads the local review in Kurdish language HAWAR.

Bedir-Khan has declared to be the leader of the Kurdish association “KHOYBUN” (Independence) for the Near East countries under French Mandate and for the Kurdish refugees there. He has expressed his personal and his comrades' sympathy for the Italian Government, the only one toward whom the Kurdish populations can have faith and admiration.

He has communicated that the present revolt in Kurdistan is very dangerous for the Turks who are not able to crush it, in spite of the large amount of troops.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> ASMAE, *Affari politici, Siria*, b. 4 (1932), fasc. 2, “Rapporti politici (1° semestre)”, Report of the Consul Giuriati, “Ispezione a Gezireh”, No. 386/85, Aleppo 18 April 1932. See also Stephen H. Longrigg, *Syria and Lebanon under French Mandate*, Beirut, Librairie du Liban, 1968, pp. 211-214.

<sup>11</sup> ASMAE, *Affari politici, Siria*, b. 5 (1933), fasc. 2, “Frontiera Siria-Iraq”, Report of Porta, “Frontiera siro-irakiana”, No. 454/161, Baghdad 27 April 1933.

<sup>12</sup> ASMAE, *Affari politici, Siria*, b. 6 (1933), fasc. 1, “Situazione politica in Siria e cessazione del mandato (1° semestre)”, Report of Renato Citarelli, “Siria del Nord”, No. 103/21, Aleppo 4 February 1933.

<sup>13</sup> ASMAE, *Affari politici, Siria*, b. 6 (1933), fasc. 2, “Situazione politica in Siria e cessazione del mandato (2° semestre)”, Report of P.A. Rossi, “Situazione politica – Voci di cessione all'Italia della vallata dell'Eufrate”, No. 709/144, Aleppo 1 July 1933.

<sup>14</sup> «...la nota dominante della situazione è la precarietà», ASMAE, *Affari politici, Siria*, b. 8 (1934), fasc. 2, “Situazione politica (1° semestre)”, Report of P.A. Rossi, “Viaggio di servizio nell'Alto Gesireh”, No. 620/174, Aleppo 18 June 1934.

<sup>15</sup> Saad N. Jawad, *The Kurdish minority in Syria*, paper presented at BRISMES Annual Conference, 12-15 July 1987, University of Exeter, p. 2.

<sup>16</sup> «Si deve guardare a questo popolo con attenzione, perchè esso è uno di quei fattori di perturbazione che possono scuotere l'odierno equilibrio politico del Medio Oriente. Sarebbe perciò, opportuno, abbonarsi alla rivista in oggetto», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 4 (1932), fasc.3, “Rivolta dei Curdi”, three-page report subscribed by S.C. (Selim Cattani), no date.

<sup>17</sup> «... si è presentato a questo Ufficio il signor DJELADET AALI BEDIR-KHAN, curdo originario di Bohan (sic!), da numerosi anni residente a Damasco, ove dirige la rivista locale in lingua curda HAWAR.

## The Assyrian Question

The 1930s are marked on the one hand by Italian indifference toward the Kurdish problem, and on the other hand by the government's resolution to remain uninvolved in the Assyrian question. Fascism followed a pro-Arab policy which left no room for developing a strategy toward the Middle Eastern minorities.

After the August 1933 massacres in north Iraq, over 9,000 Assyro-Chaldeans fled into Syria and settled along the Khabur River in the Jazira Province, while 15,000 more asked permission to leave Iraq. For eight years the League of Nations operated a special administration to assist their settlement and economic integration.

The League inherited the problem.<sup>18</sup> Following the summer massacres, Italian politics were ambiguous, seeking to placate the Assyrians while not alienating the Iraqis; and concerned especially that neither London nor Paris should exploit the Assyrian problem to their advantage. There was particular concern that France, citing Iraqi immaturity to obtain its independence, might use this pretext to extend its mandate in Syria as long as possible. Gino Buti, the General Director for European and Mediterranean Affairs, sent explicit and cynic instructions to the Undersecretary of State and to the delegation in Geneva:

It seems convenient that our delegation:

a)- shows our sympathy toward the Christian minorities in the Levant for obvious reasons, avoids offending the Arabs and try to mitigate the eventual responsibilities of Arabs in this circumstance. This means the League should be prevented from adopting measures, beyond those decided before, aimed at the protection of the Christian minorities but giving more influence to Great Britain in this State. It is in our interest to maintain this independence in the limits of the present Anglo-Iraqi Treaty...

[...] In late of the foregoing, it does not seem convenient for us to carry out the request recently sent to the Chief of Government by the Patriarch of the Assyrians Mar Shim'un (presently exiled from Iraq and residing in Cyprus) wherein he asks the Italian Government to support the Assyrians, especially in their quest for a stable solution assuring their future welfare.<sup>19</sup>

---

Il Bedir-Khan mi ha dichiarato di essere a capo dell'Associazione curda "KHOYUBUN" (Indipendenza) per i Paesi del Levante sotto Mandato Francese e per i curdi in essi rifugiati e mi ha espresso le simpatie sue e dei suoi compagni di fede per il Governo Italiano, l'unico - egli mi ha detto - verso il quale le popolazioni curde possono guardare con fiducia oltre che con ammirazione.

Invitato a precisarmi lo scopo della sua visita, ha soggiunto che voleva comunicarmi, perché potessi darne notizia a V.E., che la rivolta recentemente ripresa nel Kurdistan si presenta quanto mai minacciosa per i turchi i quali non riescono a dominarla non ostante i forti contingenti di truppe impegnati», ASMAE, *Affari politici, Siria*, b. 8 (1934), fasc. 1, "Rapporti politici", Report of Caruso, "Movimento curdo", No. 1043/245, Damasco 17 August 1934.

<sup>18</sup> "Situazione della minoranza assira nell'Irak", *Bollettino mensile della Società delle Nazioni*, No. 9, 1933, pp. 313-314.

<sup>19</sup> «Sembra conveniente che la nostra Delegazione:

a)- pur dimostrando, per ovvie ragioni, in linea di massima la nostra simpatia per le minoranze cristiane nel Levante, eviti tuttavia di ferire le suscettibilità degli arabi e cerchi di attenuare le eventuali responsabilità dell'Iraq nell'attuale circostanza; e ciò anche per evitare che la S.d.N. adotti, oltre quelle già disposte a suo tempo, misure che, col pretesto di proteggere le minoranze cristiane in Iraq, importino una inframmettenza della Gran Bretagna in questo Stato la cui indipendenza, pur contenuta nei limiti dell'attuale trattato anglo-iraqueno, conviene a noi di salvaguardare...

[...] In considerazione di quanto precede non sembra quindi conveniente di dare alcun seguito da parte nostra alla richiesta recentemente inviata a S.E. il Capo del Governo dal Patriarca degli assiriani Mar Shimun, (attualmente esiliato dall'Iraq e residente a Cipro), con la quale si invoca l'appoggio del Governo Italiano in favore degli Assiri, particolarmente per una stabile soluzione della questione che assicuri il loro futuro benessere» ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 5 (1933), fasc. 6, "Minoranze (gennaio-settembre)", "Appunto per S.E. il Sottosegretario di Stato" signed Gino Buti, Rome 18 Sept. 1933.

This strategy is subsequently reaffirmed by a Press Office communiqué where it is considered suitable "to kindly invite the Italian press to keep an impartial and discreet behaviour in the possible publications and articles concerning the Assyrian question in Iraq".<sup>20</sup>

A Committee was appointed to devise a project for the settlement of about 20,000 Assyrians. It considered areas in British Guyana, Ecuador, Brazil, Argentina, Canada, Australia, Kenya, Ethiopia, and other regions of the world. The pros and cons of this issue are also examined by Mario Porta according to whom:

Assyrian emigration in whatever South or Central American country would likely be damaging to the Assyrians. At the same time, their presence would likewise be disruptive. [The Assyrians] are a people who for centuries have resolved both internal and external disputes at the end of a gun. They are attuned to this approach not by the war fought by their *levies*, but by daily guerrilla existence over a protracted period both before and after the war. These Indian-Spanish countries of the New World tend to be more or less turbulent and domestically factious. Perhaps the Assyrians would become an excellent fighting faction for this or that political 'cacique' { Spanish in the original text}, or for this or that native power contender. All this would not contribute to the already unreliable peace of the country - there are no exceptions- that would receive them, or to its pacific development.<sup>21</sup>

Strong idealism, a neglect of risks, and also a certain naivete characterize the report on the mission prepared by the Italian dr. Guido Renzo Giglioli with British Brigadier Browne. They conducted a ten-week travel mission through most of British Guyana, crisscrossing malarial and

<sup>20</sup> «... di voler cortesemente invitare la stampa italiana a mantenere atteggiamento imparziale e riservato nelle eventuali pubblicazioni e articoli relativi alla questione assiriana in Iraq». These restrictions were imposed following the publication of Paolo Caccia Dominioni's article on *Il Giornale d'Oriente* (Cairo), No. 214, dated 10 Sept. 1933, and the *Corriere della Sera* dated 29 Aug. and 6 Sept. 1933. The author had reported on an Assyrian-Iraqi clash, with a pro-Assyrian spin. These measures were solicited by Mario Porta, ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 6 (1933), fasc.1, "Minoranze (ottobre-dicembre)", dispatch No. 992, Baghdad 2 Oct. 1933. Gino Buti observed in his note: «The article here considered includes inaccuracies of fact and of opinion that are bound to generate unfavourably comment over there, especially with the state of public opinion in Iraq today. It is desirable to avoid such comments for the sake of safeguarding good relationships with the young Iraqi State» («L'articolo di cui trattasi contiene inesattezze di fatto e di valutazione che, specie nelle attuali condizioni di spirito dell'opinione pubblica in Iraq, non possano non venire colà sfavorevolmente commentate, ciò che è preferibile, date anche le buone relazioni esistenti fra l'Italia e il giovane Stato irakiano, di evitare»), ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 6 (1933), fasc.1, "Minoranze (ottobre-dicembre)", "Appunto per l'Ufficio Stampa" signed from Buti, No. 232692/2071, Rome 31 Oct. 1933.

See the detailed eight page report, with maps "Battaglia di Fech Kabour (Alto Tigri) tra Assiro-Caldei e Irakiani 4-6 agosto 1933" signed from Conte Ing. Paolo Caccia Dominioni who was in the place, Beirut 6 Oct. 1933, confidential. ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 6 (1933), fasc.1, "Minoranze (ottobre-dicembre)".

<sup>21</sup> «... se un'emigrazione assiriana in qualunque paese Sud o Centro Americano potrebbe quasi sicuramente rappresentare un non buon'affare per gli Assiriani, ugualmente un non buon affare rappresenterebbe, in ultime analisi, la presenza di Assiriani -gente, al postutto assuefatta da secoli a risolvere ogni questione, tra sè come con gli altri, a colpi di fucile, allenata a siffatta vita più che dalla passata grande guerra combattuta come 'levies', dalla guerriglia d'ogni giorno dell'ante e del dopo guerra- nei paesi indo-iberici del Nuovo Mondo, paesi tutti dal più al meno così tendenzialmente turbolenti e internamente tanto faziosi: gli Assiriani diverrebbero -forse- un'ottima massa di manovra effettiva per questo o per quel 'cacique' politico, per questo o per quel signorotto dell'interno, e ciò non contribuirebbe certo alla già di per sè instabile tranquillità del paese - non ci sono eccezioni- che li accoglierebbe, od al suo pacifico sviluppo.», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 7 (1934), fasc.3, "Minoranze (gennaio-giugno)", Report of Mario Porta, "Questione assiriana", No. 1394/457, Baghdad 20 Dec. 1933.

The settlement of the Assyrians outside Iraq is widely examined in the following reports: ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 7 (1934), fasc. 3, "Minoranze (gennaio-giugno)"; b. 8 (1935), fasc. 3, "Minoranze (gennaio-giugno)".

infected zones under primitive conditions, both on foot and on horseback. In the end, they came to an unfavourable conclusion of the proposed Assyrian emigration to that area.<sup>22</sup>

In this same period, some far-fetched Assyrian resettlement ideas were advanced. Porta wrote from Baghdad:

Some minor English newspapers have mentioned the idea proposed -vaguely- by Germany. If Tanganyka would be returned to Germany, Germany would be willing to accept all the Assyrians ready to leave Iraq for its ex-colony.

This may seem absurd, but the fact is not a journalistic invention. It is an initiative, I would say a fantastic one, of this German Minister who submitted it to Sir Francis Humphrys in an academic way and then repeated it to an English journalist, Mr. Main, who is in Baghdad to report on Assyrian events. Of course, Sir Francis did not consider the proposal to be serious, and when he recently informed me of it, he was laughing. In the same spirit, I replied that we have no problem accepting some Assyrians if England or some other country would provide us with a Colony to accommodate them!

In reality Sir Francis asked me – seriously and no longer laughing- whether I believed Italy would be willing to accept some Assyrians, in Eritrea for example. For obvious reasons, I dropped the subject.<sup>23</sup>

In 1934 the Minister for the Colonies, Emilio De Bono, reacted negatively to a proposal which would settle Assyro-Chaldeans in the Italian colonies (Somalia, Eritrea, Tripolitania, Cyrenaica):

This Royal Ministry is obliged to exclude the possibility of a prospective settlement of the Assyro-Chaldeans in the territory of our colonies.<sup>24</sup>

After some three years, the Minister for Italian Africa, Alessandro Lessona, addressed the Foreign Office on the possibility of settling some ten thousand Assyrian workers with their families, a total of about forty thousand people, in colonial East Africa, and "on the opportunity of this transfer, in relation with international requirements".<sup>25</sup> But Foreign Minister Galeazzo Ciano

---

<sup>22</sup> ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b.8 (1935), fasc.3, "Minoranze (gennaio-giugno)", Report of Bova Scoppa "Stabilimento degli Assiri", No.270/250, Geneva 7 March 1935.

<sup>23</sup> «Qualche minore giornale inglese ha accennato ad un'idea lanciata -vagamente- dalla Germania che ove le fosse stato restituito il Tanganyka essa sarebbe stata disposta ad accogliere in quella sua ex Colonia tutto il numero disponibile di Assiriani, disposti a lasciare l'Iraq.

La cosa, assurda come può sembrare, non è del tutto un'invenzione giornalistica.

Si tratta di un'iniziativa, direi fantastica, di questo Ministro di Germania che la sottopose, in via accademica, a Sir Francis Humphrys e che poi ripeté ad un giornalista inglese, Mr. Main, mandato qui a Baghdad per raccogliere notizie sugli avvenimenti assiriani.

Sir Francis, naturalmente, non prese la cosa sul serio, e me la riferì recentemente ridendone: al che io risposi, sullo stesso suo tono, che noi pure non avremmo avuto difficoltà a prenderci qualche assiriano se o l'Inghilterra o altri ci avesse ceduta una sua Colonia ove sistemarli!

Realmente però, Sir Francis mi domandò - e non più ridendo- se credevo che l'Italia sarebbe stata disposta ad ospitare qualche nucleo di Assiriani, ad esempio in Eritrea. Come è facile intendere lasciai cadere il discorso», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 7 (1934), fasc.3, "Minoranze (gennaio-giugno)", Report of Porta, "Questione assiriana", No. 1394/457, Baghdad 20 Dec. 1933.

<sup>24</sup> «... questo R.° Ministero è costretto a escludere la possibilità di una eventuale sistemazione degli Assiro-Caldei nel territorio delle nostre Colonie», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 8 (1934), fasc.1, "Minoranze (luglio-dicembre)", Report of the Minister of Colonies, Emilio De Bono, "Questione Assiri nell'Iraq", No.45402, Rome 18 July 1934. This note answered a question posed by the Ministry of Foreign Affairs, ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 7 (1934), fasc.3, "Minoranze (gennaio-giugno)", No. 221499, Rome 2 July 1934. The Ministry of Foreign Affairs Galeazzo Ciano had had this request from Lopez Olivan, President of the Committee of the League of Nations for the settling of the Assyrians of Iraq, Geneva 11 June 1934.

<sup>25</sup> ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 11 (1938), fasc.4, "Minoranze", note of the Minister of Italian Africa Alessandro Lessona, sent to the Foreign Minister S.E. Conte dott. Galeazzo Ciano di Coltellazzo, No. 15448, Rome 19 Sept. 1937, confidential.

dropped the initiative, citing circumstances militating against it, namely, that the settling of such a large Christian community in Ethiopia would put at risk Italy's pro-Arab policy:

This is a warrior population, with valiant and independent character, turbulent and difficult to govern, accustomed to raising sheep more than to agriculture, and not in the habit of continuous and methodical labor as is demanded of workers and farmers.

For such reasons, no State, in spite of the general labour shortage in the colonies, offered hospitality to the Assyrians when the League requested it. These are also the causes explaining why the experiment of agricultural colonization which was tried in Syria failed.

Without going into the question of colonial domestic order which the immigration of a large number of Assyrians in Ethiopia would impact, and these are questions of specific competence in your Ministry, I also call to your attention the unfavourable repercussions of such immigration to a a mostly Muslim country in other Islamic countries and on the pro-Islamic politics that we are pursuing in our colonies and in the Arab States. As to the latter, the admission of Assyrians in Syria has already provoked such protest and reactions to induce France to limit the number of those to be admitted.

For such reasons I do not encourage the transfer to Ethiopia of the Assyrians from Iraq.<sup>26</sup>

After four years yielded no plan, the League by default decided that the Assyrians should stay in Iraq, except for a small number who could settle in the Syrian High Jazira.

A dispatch of the Consulate in Damascus notes that: «According to official statistics on Assyrian immigration from Iraq to Syria, 17,590 Assyrians arrived in the Khabur region (northern Syria) in 1935, and more than 5,000 of them have been sent to the Alawite region».<sup>27</sup>

Under the French Mandate, the government exploited this fragmented nature of Syrian society, and Syria was divided into administrative units corresponding to religious consideration.<sup>28</sup> In short, Syria was divided into the state of the Alawis, the state of the Jebel Druze, the state of Aleppo and the state of Damascus. Furthermore, through the divide-and-rule policy, the French government attempted to expand the detachments among the Alawis, the Druzes, the Kurds, the Circassians, and other minorities.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> «Trattasi di una popolazione guerriera, di carattere fiero e indipendente, turbolenta e di difficile governo, dedita alla pastorizia più che all'agricoltura e poco incline al lavoro continuato e metodico quale si richiede sia ad operai sia a contadini.

Queste sono le ragioni per cui nessuno Stato, nonostante la crisi generale della mano d'opera nelle Colonie, offrì ospitalità agli assiri quando ne fu richiesto dalla Lega e queste sono pure le cause per cui è fallito l'esperimento di colonizzazione agricola tentato in Siria.

Senza poi volere entrare nell'esame di questioni d'ordine politico interno coloniale cui l'immigrazione in Etiopia di forti masse di assiri darebbe luogo, questioni che sono di specifica competenza del tuo Dicastero, ritengo di dover attirare la tua attenzione anche sugli sfavorevoli riflessi che tale immigrazione di cristiani in un paese in gran parte mussulmano, avrebbe sui paesi islamici e sulla politica filo-islamica che stiamo con notevoli risultati svolgendo sia nelle nostre Colonie sia nei paesi arabi. In questi ultimi già l'ammissione degli assiri in Siria, aveva sollevato proteste e reazioni tali da indurre la Francia a limitare il numero degli ammessi.

Per le ragioni su esposte non consiglieri per parte mia il trasferimento in Etiopia degli assiri dell'Irak», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 11 (1938), fasc.4, "Minoranze", note of the Foreign Minister Galeazzo Ciano, No. 234466/1105, Rome 5 Oct. 1937. Apparently, Ciano did not consider the Assyrian problem important, since his diary for this period is silent on the subject.

<sup>27</sup> «...da una statistica ufficiale circa l'immigrazione in Siria degli Assiri provenienti dall'Iraq risulta che nel 1935 un numero di 17.590 assiri è arrivato nella regione di Khabur (Siria del Nord) e che più di 5.000 di essi sono stati avviati nella regione degli Alaouiti», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b.10 (1936), fasc.1, "Minoranze", Report No. 329/57, Damascus 6 Feb. 1936.

<sup>28</sup> A.R. Kelidar, "Religions and State in Syria", *Asian Affairs*, Vol. 61, 1974, p. 16.

<sup>29</sup> Naoto Sekio, *Nomadology and community formation. The principle of coexistence in Syria*, Tokyo, Institute of Middle Eastern Studies (IMES), 1990, pp. 110-111.

The Consul Alberto Rossi wrote from Aleppo:

The Assyrian immigration in the High Jazira (...) goes on and is supported by the Mandate Power as it facilitates a secret but even more visible tendency: that of the creation of a new autonomous State, in spite of the theoretical discussions on the unity of the mandate. Some 'mazbata' have circulated by means of the same authorities (who know how to use this kind of popular petition when it is convenient for them) among the minority populations (Armenians and Kurds). They are asking the Mandatary Power for separation from Syria in order to create their own administration with their center in Deir ez-Zor. The French interest in the 'Bec de Canard' has increased after the railway prolongation (built on the back of the Syrians) of Baghdad...<sup>30</sup>

As for the Syrian nationalists, they protested strongly against the Assyro-Chaldean immigration.<sup>31</sup>

It is significant to mention the relevant role of the Dominican mission in Qamishli that was active from 1936 to 1940. It was founded by the French Dominicans living in Mosul and closed for various reasons, such as the xenophobic mentality of the Iraqi authorities, crossing the Syro-Iraqi boundary, economic problems, World War II, conflicts among the different rites. Jazira was also a territory where the ancient Capuchin presence in Hasakah made opposition to the other Catholic orders. In 1935 the Vatican decided that the territory of Jazira had to be co-divided among Dominicans and Capuchins.

Mosul mission paid a lot of importance to the instruction of the missionaries. According to the Father Drapier's instructions the Arab language is necessary, but a collaborator must speak Armenian in order to be accepted by these populations. Catholic Armenians were numerous in those years. Jacobites were the largest Christian community in High Jazira, most of them migrated from Gebel Tur in Turkey.

Father Drapier's report dated 1936 pointed out that according to the official census Jazira counted one hundred thousand inhabitants, in reality they are about 150-180 thousand, so distributed: 50-60 thousand Kurds, 25-30 thousand Bedouins, the remaining are Christians which are divided in order of importance: Jacobites, Gregorian Armenians (which are by far the largest groups), Catholic Armenians, Catholic Syrians, Chaldeans. Ten thousand Nestorians form a separate group, among whom 500 Catholics. There are some Yezidi and Circassian<sup>32</sup> villages, some Russes (about forty families in Qamishli) and Jews in the main centres.

Almost all of the population is formed by refugees, without resources. At the beginning they were installed on the Turkish frontier. The land is very fertile. In ten years crops have increased from 1500 tons of wheat in 1926 to 50.000 tons in 1936. The population is not rich, except for a few rich families living in the big cities. It does not live in extreme comfort, but they do survive.

---

<sup>30</sup> «L'immigrazione assira dell'Alto Gezireh (...) prosegue ed è assecondata dalla Potenza Mandataria in quanto ne facilita una segreta ma sempre più visibile tendenza: quella della costituzione d'un nuovo Stato autonomo, a dispetto delle discussioni teoriche sull'unità del mandato. Circolano dei 'mazbata' ad opera delle stesse autorità (che sanno servirsi di questa forma di petizioni popolari quando loro conviene) tra le popolazioni minoritarie (armene e curde) chiedenti alla Potenza Mandataria di voler staccarle dalla Siria e creare una loro propria amministrazione con sede a Deir-Ez-Zor. L'interesse francese nel 'Bec de Canard' è aumentato in seguito al prolungamento della ferrovia (costruita a spese dell'erario siriano) di Bagdad...», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b.8 (1935), fasc.3, "Minoranze (gennaio-giugno)", Report of the Consul Alberto Rossi in Aleppo, "Questione assira - Suoi sviluppi ed influenza sull'evoluzione siriana", No. 240/80, Aleppo 27 Feb. 1935.

On the separatist tendencies in Jazira and the spreading of petitions, see *Oriente Moderno*, Vol. XII, No. 1, 1932, pp. 54-55. See also Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism. 1920-1945*, London, I.B. Tauris & Co., 1987, pp. 525-534.

<sup>31</sup> *Oriente Moderno*, Vol. XIV, No. 10, 1934, pp.472-473; Vol. XV, No. 6, 1935, pp.266-267; Vol. XVII, No. 3, 1937, pp.141-142; Vol. XVII, No. 8, 1937, pp.377-378; Vol. XVII, No. 9, 1937, pp. 445-447.

<sup>32</sup> Circassians migrated from the Caucasus ca. 1870 according to J. Rowlands, "The Khabur Valley", *Journal of the Royal Central Asian Society*, Vol. XXXIV, No. 2, April 1947, pp. 144-149.



For example in Qamishli there are no Christian families living in poverty. If a situation is positive for the security, the chances of the economic development are considerable. Only one fourth of the land is cultivated. And there exists the possibility of oil resources.<sup>33</sup>

Among the Dominicans the presence of Thomas Bois O.P. (1900-1975) is prominent.<sup>34</sup> He was sent to the mission in Jazira because of his deep knowledge of Assyrians (Nestorians). He arrived on October 24<sup>th</sup>, 1936. He worked as a librarian, inspector in the Catholic Syrian schools in Jazira and Euphrates region.<sup>35</sup> He was in France when World War II started in 1939. He came back in November but for health problems left this region and reached Beirut. In a letter dated December 17<sup>th</sup>, 1936, he points out that Aramaic and Arabic, and some French are taught in the schools. In the report on the Nestorians dated April 23<sup>rd</sup>, 1937, he explains that Assyrians established along Khabur are about 10,000, spread in 17 villages of different importance. Among them are a thousand of Catholics who are dispersed everywhere. For the more poorer conditions, a large number of refugees returned to Iraq in spite of the danger. The poor do not trust their chiefs (Melik) who are accused to work only for themselves, nor their religious chief Mar Shimun, nor in the League of Nations.

### **Jazira: melting pot of nations**

It is useful to remember that in April 1926, H. de Jouvenel (as High Commissioner of Syria) advanced a proposal to Chaim Weizmann (President of the Zionist Organization) and Colonel F.H. Kisch (Chairman of the Palestine Zionist Executive) for a Jewish settlement in Jazira.<sup>36</sup> In the period 1938-41, Zionists planned for the transfer of the Arab population of Palestine to the Jazira,<sup>37</sup> while some Western milieu, governmental and otherwise, planned for Jewish settlement in certain areas of sub-Sahara Africa, including Ethiopia.<sup>38</sup>

There is a special section addressing the Syrian Jazira – located at the Turkish and Iraqi border – which is seen as an important observation post for monitoring Kurdish and Assyro-Chaldean problems. The refugees coming from the two countries found refuge in the region which tended to integrate them. The French mandatory power supported this approach:

... France seeks by all means to convince the Kurdish populations, who have emigrated in great numbers from Turkey, to settle in the High Jazira, near the Assyro-Chaldean colony recently established in that area. The Mandatory Authority assigns lands and builds shelters with this goal in mind. It does not trouble the authorities much if the new Kurdish farmers of the High Jazira resort occasionally to mattock and gun, or if they temporarily leave their homes to cross

<sup>33</sup> Reports by Father Drapier on September 11, 1936; and January 18<sup>th</sup>, 1937. Ms. Archive of Santa Sabina, Rome, Serie XIII,076001 Historia Missionum dominicarum in Haute Djezireh (Siria), 1936-1963.

<sup>34</sup> Joyce Blau, "Vie et oeuvre de Thomas Bois, 1900-1975", *The Journal of Kurdish Studies* (Louvain), Peeters Press, Vol. I, 1995, pp. 85-96.

<sup>35</sup> Thomas Bois, "Au pays de lumière et de misères", *Les Missions Dominicaines*, Vol. XVII, 1938, pp. 10-17.

<sup>36</sup> Yitzhak Gil-Har, "French Policy in Syria and Zionism: Proposal for a Zionist Settlement", *Middle Eastern Studies*, Vol. 30, No. 1, January 1994, pp. 157-158.

<sup>37</sup> Nur Masalha, *Expulsions of the Palestinians. The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought. 1882-1948*, Washington D.C., Institute for Palestine Studies, 1992, pp. 136-137; Denis Hermann, "Les tentatives d'extentions de la colonisation sioniste en Syrie de 1930 à mai 1934", *Revue d'Etudes Palestiniennes*, No. 91 n.s., Printemps 2004, pp. 49-67.

<sup>38</sup> Sergio I. Minerbi, "Il progetto di un insediamento ebraico in Etiopia (1936-1943)", *Storia contemporanea*, Vol. XVII, No. 6, 1986, pp. 1083-1137. Galeazzo Ciano mentions that Benito Mussolini would support Jewish settlement in Juba, see Galeazzo Ciano, *Diario 1937-1943*, edited by Renzo De Felice, Milano, Rizzoli, 1990, p. 173.

the border in support of Kurdish rebels on the Turkish and Persian frontiers following the orders of Assan (sic!) Nuri Bey.<sup>39</sup>

The Committee for the Settlement of Assyrians from Iraq was aware of the dangers inherent in the concentration of so many ethnic and religious groups in the High Jazira, an area between the Euphrates and Tigris known as "Bec de Canard". In one of his reports, the Secretary-General of the Italian delegation, Renato Bova Scoppa, noted:

The French Government has demonstrated some disadvantages of this plan:

1) this migration will increase the proportion of minority groups (including numerous Kurds), who already live in the region of Khabur. This province is on the periphery compared to Damascus. It risks to becoming increasingly centrifugal. There is a real possibility that the scenario which obliged the present exodus of Assyrians from Iraq may repeat itself.<sup>40</sup>

A dispatch sent from Aleppo reports on the meeting of the autonomous rebels of Jazira in July 1938. It was held in Samanik, and attended by a number of seventy people, followers of Hagio Agha, Abd el-Ahad Qaryo and Michel Dum, well-known Assyro-Chaldean and Kurdish leaders, refugees from Turkey, all who were helped and paid by the Mandatary Power. In the final document, it was asked that France would nominate a French governor in Jazira with the presence of French troops; a special autonomous status for Jazira; to subsidize Hagio Agha and his Kurdish men for the defense of the region; the possibility to not pay taxes at the Syrian government.<sup>41</sup> A previous dispatch sent in May 1938 shows concern for the events in Jebel Akrad (Kurd Dagh) where the Kurdish sect Murud is very active and some followers have acted as brigantage and reprisals against the rival sect of Seydo Dyko. There are many victims of these atrocities.<sup>42</sup>

In this period, *Oriente Moderno* pays special attention to this region. It published the whole Arabic document translated into Italian on the question of Jazira according to the *Syrian Communist Party* led by the Kurdish general Secretary Khalid Bekdash.<sup>43</sup> The Italian journal gives some peculiar news on Syrian Kurds and Palestine. In February 1938 some Kurds, Druzes, Armenians, Arabs, were enrolled by the British agencies in Damascus and then sent to Palestine to fight the uprising for their spirit of adventure, religious feeling, and need of employment. Some

---

<sup>39</sup> La Francia «cerca in ogni modo di ottenere che le popolazioni curde, emigrate in massa dalla Turchia, si fissino nell'Alto Gezire, nei pressi della colonia assiro-caldea recentemente stabilita in quella zona. A tal fine l'Autorità Mandataria procede all'assegnazione di terreni ed alla costruzione di ricoveri, e non si preoccupa soverchiamente di controllare se i nuovi agricoltori curdi dell'Alto Gezire maneggino alternativamente la zappa ed il fucile, o si allontanano temporaneamente dalle loro residenze, varcando la frontiera per prestare man forte ai ribelli curdi che sulle frontiere turche e persiane obbediscono ad Assan (sic!) Nuri Bey», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b. 1 (1931), fasc. 3, "Convenzioni anglo-irachene in occasione della cessazione del mandato inglese", Report of Sanmartin, "Notiziario", No. 45/II, Baghdad 12 Jan. 1931.

<sup>40</sup> «D'altra parte fra gli inconvenienti che tale piano può rappresentare il Governo francese ha tenuto a far presente:

1) che l'applicazione di esso farà aumentare la proporzione di elementi minoritari (fra cui numerosi curdi), che già si trovano nella regione del Khabbour. Tale provincia eccentrica rispetto a Damasco, è già 'centrifuga'. Essa rischia di divenirlo ancora maggiormente e non sembra da escludere che si possa riprodurre lo stato di cose che rende oggi opportuno l'esodo degli Assiri dell'Irak.», ASMAE, *Affari politici, Iraq*, b.8 (1935), fasc.3, "Minoranze (gennaio-giugno)", Report of Renato Bova Scoppa, "Stabilimento degli Assiri dell'Irak", No. 350/92, Geneva 26 March 1935.

<sup>41</sup> ASMAE, *Affari politici, Siria*, b. 20 (1938), fasc. 1, "Rapporti politici", Report of F. Crudelini, "Situazione nel Geziret – Congresso di Samarik", No. 1202/296, Aleppo 30 July 1938.

<sup>42</sup> ASMAE, *Affari politici, Siria*, b. 20 (1938), fasc. 3, "Situazione politica (2°-3°-4° trimestre)", Report of G. Navarrini, "Situazione sulla frontiera siro-turca", No. 841/229, Aleppo 30 May 1938. See also Roger Lescot, "Le Kurd Dagh et le mouvement Mouroud", *Studia Kurdica*, No. 1-5, 1988, pp. 101-125; Pierre Rondot, "Les Kurdes de Syrie", *La France méditerranéenne et africaine*, Lib. Sirey, Paris, Vol. II, No. 1, pp.81-126; Stefan Winter, "The other Nahdah: the Berixans, the Millis and the tribal roots of Kurdish nationalism in Syria", *Oriente Moderno*, Vol. XXV n.s. (LXXXVI), No. 3, 2006, pp. 461-474.

<sup>43</sup> Virginia Vacca, "La questione dell'el-Gezirah secondo il memoriale del Partito Comunista siriano", *Oriente Moderno*, Vol. XVIII, No. 5, 1938, pp. 197-211.

young Kurds made propaganda against this enrollement saying “your father fought for Islam, so do not take weapons against your Muslim Palestinian brothers”.<sup>44</sup> Ten years later, one thousand Assyrians from Jazira were enrolled as volunteers in the Arab Liberation Army in support of the Palestinians.<sup>45</sup> The journal paid attention to the improved situation for agriculture and population in Jazira.<sup>46</sup>

The positive aspects of the migration in Jazira exceeded expectations. These refugees contributed to the cultivation of the High Jazira lands so that in a few years it became Syria’s granary. The region swarmed of Kurdish, Assyro-Chaldean, Armenian and Yezidi villages. After the end of the mandate and the rise of Syrian nationalism, there are few traces of the movement that in the 1930s had consolidated nationalism and developed the culture of the Kurdish community.<sup>47</sup>

In conclusion, on the basis of the large documentation analyzed, we find that Fascism had no clear and coherent political-diplomatic strategy toward the minority populations of the Middle East. In the 1920s and 1930s, it tried to ignore them, to minimize their role and impact on regional politics. It constantly feared that London and Paris would gain advantages from the tension reproduced in the area by the endemic conflict between the central government and the autochthonous ethno-religious groups. Italy had no defined strategy. Its main aim was simply to maintain the status quo and to contain France and Great Britain.

It was only during World War II that Fascism considered forging itself a role within this ethno-religious mosaic. Italy wanted to manipulate the different groups. But the project never got off the ground. It was no easy task to conjoin its pro-Arab politics with an overture to peoples it had ignored all along. It lacked credibility among the possible interlocutors. The autochthonous populations, among many contradictions, remained substantially linked to London and Paris. Unlike Italy, France and England have been active players in the region for decades. They had provided manpower and materiel. They moved with ease from one Middle East venue to the next, promoting politics of mediation, conferring with high level staffs, lending scholars to the army who, for example, wrote memorable pages on the Kurdish people.

Here we quote, among others, French General Pierre Rondot (1904-2000), a friend of the two brothers Celadet Ali Bedir-Khan and Kamuran Ali Bedir-Khan in Syria, who wrote important publications both on Kurdish and Assyrian culture and structure of the society<sup>48</sup>; and Cecil John

<sup>44</sup> «I giovani Curdi di Damasco hanno diffuso in città manifestini contro l’opera di emissari inglesi che cercano di arruolare Curdi per combattere contro i ribelli in Palestina. Il manifesto fa appello ai sentimenti religiosi e alle tradizioni militari dei Curdi: i loro padri combatterono per l’Islamismo, essi non debbono prendere le armi contro i loro fratelli musulmani palestinesi, né dimostrarsi inferiori ai Circassi, che hanno rifiutato simili proposte», *Alif-bâ*, 21.8.1938, quoted in *Oriente Moderno*, Vol. XVIII, No. 9, 1938, pp. 510-511. See also *Oriente Moderno*, Vol. XVIII, No. 4, 1938, p. 166.

<sup>45</sup> Joshua Landis, “La Syrie et la guerre de Palestine: en guerre contre le plan de Grande Syrie du roi Abdallah”, in Eugene L. Rogan et Avi Shlaim, 1948: *la guerre de Palestine. Derrière le mythe*, Paris, Editions Autrement, 2002, p. 203. The author quotes Adil Arslan, *Mudhakkirat al-Adil Arslan* (Adil Arslan’s Journal), 1994.

<sup>46</sup> Maria Nallino, “Considerevoli risultati della bonifica agraria e del ripopolamento nell’ «el-Gezîrah» siriana”, *Oriente Moderno*, Vol. XXVIII, No.10-12, 1948, pp. 165-169.

<sup>47</sup> Michel Seurat, “Les populations, l’état et la société”, in André Raymond (ed.), *La Syrie d’aujourd’hui*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, p. 104. See also Christian Velud, “Régime des terres et structures agraires en Jézireh syrienne durant la première moitié du vingtième siècle”, in *Terroirs et Sociétés au Maghreb et au Moyen Orient*, Lyon, Maison de l’Orient, 1987, pp. 161-194.

<sup>48</sup> Pierre Rondot, “Les tribus montagnardes de l’Asie antérieure. Quelques aspects sociaux des populations kurdes et assyriens”, *Bulletin d’études orientales de l’Institut français de Damas*, t. VI, 1936, pp.1-50, 6 tav.; *Les Chrétiens d’Orient*, Paris, J. Peyronnet & Cie, 1955, pp. 332; “Les Assyriens des tribus de l’Hakkîari: égalité tribale assyro-kurde”, in: Actes du colloque des CMA à Paris (septembre 1987), *Les Chrétiens du Monde Arabe. Problématiques actuelles et enjeux*, Paris, Editions Maisonneuve & Larose, 1989, pp. 131-138; “Origine et caractère ancestraux du peuplement assyrien en Haute Djézireh syrienne. Esquisse d’une étude de la vie tribale”, *Bulletin d’études orientales*, No. 41-42, 1989-90, pp. 65-111; “Les Kurdes de Syrie”, *La France méditerranéenne et africaine*, Lib. Sirey, Paris, Vol. II, No. 1, 1939, pp. 81-126; “Véture

Edmonds<sup>49</sup> (1889-1979), British official in the vilayet of Mosul (1918-1925) and adviser to the Iraqi Interior Ministry (1935-45); and English Major Ely Bannister Soane<sup>50</sup> (1881-1923), who played a role in the administration of Sulaimanya district (1919-21). In this sense, by failing to intervene when it had the opportunity, Italy had lost the game since the Treaty of Sèvres. After World War II the diplomatic dispatches do not contain references about Jazira. It was a forgotten world.

---

Mirella Galletti è docente a contratto all'Università degli Studi di Napoli "l'Orientale". Ha tenuto corsi alle università di Bologna, Trieste, Venezia Ca' Foscari e Milano Bicocca. Ha soggiornato in Algeria, Egitto, Iraq e nel Kurdistan. Ha svolto attività seminariale presso le Università di Erbil e di Sulaimaniya, nel Kurdistan iracheno (1994). Ha partecipato a convegni internazionali in Europa, Istanbul, Erbil. Membro dell'Institut Kurde de Paris e del Reference-Group della Biblioteca curda di Stoccolma.

Tra le ultime pubblicazioni: «Western Images of the Woman's Role in Kurdish Society», in: *Women of a Non-State Nation: The Kurds*, a cura di Shahrzad Mojab, Costa Mesa (Ca.), Mazda Publishers, 2001, pp. 209-225; trad. turca "Kürt Toplumunda Kadınların Rolü Üzerine Batılı Tasvirler", in: *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*. Tradotto da Fahriye Adsay, Sema Kılıç, Ekin Uşaklı, Istanbul, Avesta, 2005, pp. 283-305; *Le relazioni tra Italia e Kurdistan*, [Roma], Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 2001, pp. 223 ("Quaderni di Oriente Moderno", XX [LXXXI], n.s., 3); *Incontri con la società del Kurdistan*, Genova, Name, 2002, pp. 251; a cura di Mirella Galletti, *Viaggi in Armenia, Kurdistan e Lazistan* di Alessandro De Bianchi, 2005; "La nouvelle dynamique politique et religieuse en Irak", *Géostratégiques*, n. 7, Avril 2005, pp. 139-151; "Un dipinto della battaglia di Cialdiran in Sicilia", *Kervan – Rivista internazionale di studi afroasiatici* ([www.kervan.unito.it](http://www.kervan.unito.it)), n. 2, luglio 2005, pp. 23-53; "Şakir Haşbak: un intellettuale iracheno ponte tra Arabi e Curdi", *Oriente Moderno*, XXIV n.s. (LXXXV), n. 2-3, 2005, pp. 423-435; *Storia della Siria contemporanea. Popoli, istituzioni e cultura*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 178; "Studi italiani sulla lingua curda", in: P.G. Borbone, A. Mengozzi e M. Tosco (a cura di), *Loquentes Linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, pp. 291-300; "La bataille de Čâlderân dans un tableau du XVIIe siècle", *Studia Iranica*, vol. 36, fasc. 1, 2007, pp. 65-86; "I curdi da vinti a vincitori?", in: Giampaolo Calchi Novati (a cura di), «Rosso Baghdad», numero speciale *Il Ponte*, a. LXIII, n. 11, 2007, pp. 39-51; Mirella Galletti, Fuad Rahman, *Kurdistan. Cucina e tradizioni del popolo curdo*, Torino, Ananke, 2008, pp. 111.

---

masculine et artisanat du vêtement chez les kurdes de la haute Djézireh syrienne (à la veille de la deuxième guerre mondiale)", *Bulletin de l'Institut français de Damas*, 1973, pp. 257-264.

<sup>49</sup> Cecil John Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs. Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq 1919-1925*, London, Oxford University Press, 1957, pp. XIII, 457.

<sup>50</sup> Ely Bannister Soane, *Grammar of the Kurmanji or Kurdish language*, London, Luzac, 1913, pp. 289; *Elementary Kurmanji Grammar*, Baghdad, Government Press, 1919, pp. 197; *To Mesopotamia and Kurdistan in disguise, with historical Notices of the Kurdish Tribes and the Chaldeans of Kurdistan*, London, John Murray, 1926<sup>2</sup>, pp. 421.

## LES « COMPLEXES DE PHRASES » DE L'ARABE CLASSIQUE

di Pierre Larcher

This article aims to introduce, besides the concepts of simple and compound sentences used by all grammarians, a new concept, that of “compound of sentences”.

By “compound of sentences” we mean any set of two sentences, one of them being semantically the *topic* and the other the *comment*. Syntactically, the two sentences can be either simply juxtaposed or coordinated or one of them can be subordinated to the other.

The article offers a first inventory and a brief description, of pragmatic and argumentative nature, of the “compound of sentences” as it is found in the so-called “Classical Arabic”. Classical Arabic is here understood as being nothing else but that language which is taught in Arabic classes.

A passage of *'Ayyuhā al-walad*, written by Ġazālī (d. 505/1111) and quoted and translated in the appendix, is taken as a sample of Classical Arabic. By its nature and its place in chronology, this text allows us to re-introduce a dose of diachrony in the syntax of Classical Arabic.

### 0. Introduction

Cet article n'est rien d'autre qu'un fragment, dans le domaine particulier de la syntaxe, d'une grammaire linguistique de l'arabe classique, se voulant tout à la fois systématique et didactique. Nous entendons ici arabe classique au sens étymologique du terme, c'est-à-dire tel qu'il s'enseigne dans les classes. Il s'agit donc d'une construction, produit d'une longue tradition grammaticale et scolastique dans le monde arabe même, avant d'inspirer, à partir de la Renaissance, la grammaire arabisante. Dans ce contexte, on a tôt fait d'observer que les grammaires, même de référence, de l'arabe classique sont descriptivement inadéquates, dès lors qu'on les confronte à des textes réels. Elles ignorent, à tout le moins négligent, des données pourtant présentes dans le corpus censé leur servir de base (Coran et vieille poésie). Elles ignorent, par définition même, toutes les innovations attribuées à l'arabe (standard) moderne, mais dont on s'aperçoit, quand on retourne aux textes, qu'elles s'originent souvent dans un très lointain passé. Une grammaire descriptivement adéquate de l'arabe classique, au sens ci-dessus défini, ne doit donc pas seulement être fondée sur des textes réels : encore doit-elle inclure une dimension diachronique. Ce double objectif peut être atteint d'une manière particulièrement économique, en se concentrant ici sur le second des trois moments clefs que nous avons sélectionnés dans des publications antérieures<sup>1</sup> : l'arabe coranique, l'arabe des traités médiévaux, le moderne arabe de presse. Il sera représenté par le même texte que nous avons alors choisi, le *'ayyuhā l-walad* de Ġazālī (m. 505/1111). Par sa nature même (il relève du genre *naṣīḥa* « conseil »), il fait constamment référence, ne serait-ce que par le biais de la citation, au premier moment (Coran et hadith). Par sa place dans la chronologie, mais aussi son caractère de discours argumenté, ayant pour auteur un homme rompu à l'ensemble des disciplines traditionnelles, il annonce les évolutions données comme caractéristiques du troisième moment. De ce texte, nous extrayons à son tour un échantillon, que nous citons et traduisons en annexe : c'est cet extrait qui constituera notre texte de référence. Bien entendu, cela ne nous interdira pas de nous référer au reste du texte d'une part, à d'autres textes, antérieurs ou postérieurs d'autre part. Enfin, nous limiterons ici notre propos à ce que nous avons choisi d'appeler « complexes de phrases », par opposition aux traditionnelles « phrases simples » et « phrases complexes » : il s'agit moins d'un

<sup>1</sup> Notamment, Larcher 2003.

concept nouveau que du renouvellement de concepts plus anciens. Nous en proposerons ici un premier inventaire (assurément non exhaustif) et une première description (assurément sommaire).

## 1. Phrase simple, phrase complexe, complexe de phrases

Toutes les grammaires distinguent entre *phrases simples* et *phrases complexes*. Les phrases simples sont caractérisées par le fait qu'elles comptent une seule relation prédicative (*proposition*), les phrases complexes, au moins deux, l'une des deux propositions étant soit *subordonnée*, soit *coordonnée* à l'autre.

Cette caractérisation et cette distinction sont insuffisantes. Toute phrase simple n'est pas une proposition : il faut, au contraire, distinguer, parmi les phrases simples, entre celles qui ont une structure prédicative et celles qui ont une autre structure, les phrases *existentielles*. Alors que les premières attribuent un prédicat à un sujet, les secondes n'attribuent aucun prédicat à aucun sujet, mais posent ou nient l'existence de quelque chose (français *il y a...*, anglais *there is ...* etc.)<sup>2</sup>.

De même, il ne suffit pas de distinguer, parmi les phrases complexes, entre phrases complexes par *subordination* d'une proposition à l'autre et phrases complexes par *coordination* d'une proposition à l'autre. Il faut en fait distinguer entre deux types de phrases complexes<sup>3</sup> :

- 1) celles qui, tout en comptant au moins deux propositions, n'en ont pas moins la structure générale d'une phrase simple, parce qu'une des deux propositions est en réalité *imbriquée* dans un *constituant* de l'autre. Ce sont les phrases complexes imbriquées que nous appellerons désormais *phrases complexes*.
- 2) celles qui, tout en comptant au moins deux propositions, ne se laissent pas ramener à la structure générale d'une phrase simple, mais se présentent au contraire comme un ensemble de deux phrases, dont l'une sert de cadre à l'énonciation de l'autre. Ce sont ces ensembles de deux phrases dans la relation *sémantique* de *thème* à *propos* que nous appellerons désormais *complexes de phrases*. Dans un complexe de phrases, la première phrase peut être syntaxiquement subordonnée à la première ou la seconde à la première ou la seconde coordonnée à la première par une conjonction de coordination ou lui être simplement juxtaposée. On se gardera donc bien de croire qu'on a phrase complexe et complexe de phrases dès lors qu'on a subordination et coordination au sens de la grammaire traditionnelle.

## 2. Trois exemples

On trouve successivement au début du texte de référence un exemple de phrase simple, de phrase complexe et de complexe de phrases :

---

<sup>2</sup> La présence d'un localisateur vide (*y* en français ou *there* en anglais) fait que ces phrases sont aujourd'hui souvent appelées, par imitation de l'anglais, « phrases locatives » (*locative sentences*), auxquelles sont assimilées les *ḡumla zarfiyya* de la tradition arabe. En arabe classique cependant, à la différence de langues comme le français ou l'anglais, la localisation vide (e.g. *ṭammata, hunāk...*) est mutuellement exclusive de la localisation lexicalement pleine (type *fī l-dāri raḡulun*, litt. « dans la maison /un homme » = « il y a un homme dans la maison »). En outre cette localisation devient facultative quand l'existence, au lieu d'être posée, est niée ou interrogée (interrogation rhétorique valant négation) comme dans cet exemple relevé p. 19 : *hal min sā'il(in) hal min mustaḡfir(in) hal min tā'ib(in)* « Y a-t-il quelqu'un qui prie ? Y a-t-il quelqu'un qui demande pardon ? Y a-t-il quelqu'un qui se repent ? ». Il vaut donc mieux parler de phrases existentielles, locatives ou non.

<sup>3</sup> Nous nous inspirons librement de Ogée et Boucher (1990), qui distinguent entre *phrase complexe imbriquée* et *phrase complexe coordonnée*.

## 2.1. Phrase simple :

- (1) Wa-l-’imān[u] qawl[un] bi-l-lisān[i] wa-taṣdīq[un] bi-l-ḡānān[i] wa-‘amal[un]  
bi-l-’arkān[i]  
« La foi, c’est dire avec la langue, adhérer avec le cœur, mettre en pratique les piliers [de  
l’islam] »

C’est bien une phrase simple au sens ci-dessus défini. Pour la grammaire arabe traditionnelle, c’est une phrase nominale (*ḡumla ismiyya*), ainsi appelée parce qu’elle commence par un nom, lui-même appelé, pour cette raison, *mubtada’* (mis pour *mubtada’ bihi* « ce par quoi on commence »), le reste de la phrase étant appelé *ḡabar*<sup>4</sup>. Dans (1), *al-’imān* est le *mubtada’* et le reste (de *qawl* à *’arkān*) le *ḡabar* ; le *ḡabar* est cependant complexe, résultant de la coordination, au moyen de *wa-*, de trois *ḡabar* parallèles : un nom d’action auquel se rattache un complément prépositionnel en *bi-*. Nous avons mis en gras le segment final *-ān* de quatre mots pour souligner que ces mots riment entre eux. Notons qu’ils ne riment entre eux que pour autant que la flexion désinentielle, que nous avons mise entre crochets, n’est pas réalisée. Dans l’orthoépie de l’arabe classique, on ne doit pas réaliser la flexion dans un cas, à la fin de la phrase, c’est-à-dire à la pause. Mais l’exemple (1) montre que le *style* –le fameux *saḡ’-* peut *imposer* en fait de marquer une pause à la fin de chaque constituant : non seulement les constituants majeurs, mais encore les constituants de constituants. Ce fait stylistique vient à son tour rappeler deux choses :

- 1) la première, générale, est que la flexion désinentielle de l’arabe classique (*i’rāb*) ne sert strictement à rien : elle est purement redondante ;
- 2) la seconde, particulière, est que le *mubtada’* est ici traité comme une forme pausale et, par suite, que la phrase nominale de l’arabe classique n’est pas tant une *phrase liée* sujet-prédicat qu’une *phrase segmentée* thème-propos, au sens de Charles Bally (Bally, 1965). En français (comme dans les autres langues européennes), c’est le verbe *être* qui, en ce cas, lie le sujet et le prédicat. En arabe, c’est en fait la pause<sup>5</sup> qui permet d’interpréter le second constituant comme affirmant (sens même de *ḡabar*) quelque chose du premier, ainsi que vient le rappeler la traduction française « La foi, c’est... »<sup>6</sup>.

S’il y a une phrase liée en arabe, c’est en fait du côté de la phrase verbale (*ḡumla fi’liyya*) qu’elle doit être recherchée. Cette phrase s’analyse en un noyau VS (verbe-sujet) et des expansions (compléments directs à l’accusatif ou indirects, au moyen d’une préposition). Dans la phrase verbale le verbe domine l’ensemble de ses arguments.

<sup>4</sup> Sur la notion de *mubtada’* et la difficulté de lui trouver une traduction adéquate, cf. Vallaro (2002).

<sup>5</sup> Si elle est attestée dans l’exemple (1) par la rime, il arrive que rien, sauf le contexte, ne la signale, comme dans cet exemple tiré du *Kitāb* de Sibawayhi (t. I, p. 12) *fā-hādihi al-’amṭila allatī ’uḥīdat min lafz ’aḥdāt al-asmā’*, qui ne peut être interprété qu’en marquant une pause soit après *hādihi* soit après *al-’amṭila*, en comprenant soit comme « Telles sont les formes qui sont tirées de l’expression nominale des procès », soit comme « Ces formes sont celles qui sont tirées de l’expression nominale des procès ». Dans les cas de ce genre, cependant, la langue écrite utilise généralement le « pronom de disjonction » (*ḡamīr al-fasl*) pour « lever l’ambiguïté » entre interprétation prédicative et non prédicative de la structure (« ces formes, qui sont tirées de l’expression nominale des procès... »).

<sup>6</sup> Le concept de phrase segmentée permet de décrire adéquatement la *ḡumla zarfiyya* de la grammaire arabe : la localisation, lexicalement pleine ou vide, y sert de cadre (thème) à la position de l’existence d’un objet (propos). Ce type de phrase se rencontre marginalement en français même, cf. le célèbre slogan de Mai 68 : « Sous les pavés, la plage ».

## 2.2. Phrase complexe :

- (2) Wa-dalīl al-'a'māl 'aktar min 'an yuḥṣā  
« Les preuves des actes sont trop nombreuses pour qu'on puisse les dénombrer »

C'est une phrase complexe, au sens ci-dessus défini: elle a en effet la même structure générale que la phrase simple qui précède, à savoir *mubtada'* (*dalīl al-'a'māl*) / *ḥabar* (le reste de la phrase). Le prédicat est un élatif, dont dépend un complément prépositionnel introduit par *min*. Derrière la préposition (*ḥarf ḡarr*) *min*, on trouve un nom au génitif (*maḡrūr*). Or, on trouve ici une phrase introduite par 'an. L'opérateur 'an et la phrase dans son champ ont exactement la même distribution qu'un nom au génitif. L'opérateur 'an est le principal moyen d'imbriquer une phrase verbale dans le constituant d'une autre phrase. Il y a en deux autres exemples dans le texte, une fois après « circonstance » (*ẓarf*) :

- (3) ba'da 'an yasta'idda bi-ý... 'atihi wa-'ib...datihi  
« après qu'il se prépare par son obéissance et son culte »

et une autre fois après préposition :

- (4) 'ilā 'an yašila  
« jusqu'à ce qu'il [y] arrive ».

L'ensemble constitué par la « circonstance » ou la préposition et 'an + phrase verbale n'est cependant rien d'autre qu'un constituant, du type complément circonstanciel de temps, de la phrase complexe :

- (3') [yabluḡu l-ḡannata] **ba'da 'an yasta'idda bi-ṭā'atihi wa-'ibādātihi**  
« [il atteindra le paradis] **après s'y être préparé par son obéissance et son culte** »
- (4') kam min 'aqabatin ka'ūdin yaqṭa'uhā **'ilā 'an yašila**  
« Combien d'obstacles difficiles il franchira **avant d'y arriver !** »<sup>7</sup>.

L'opérateur 'anna est le principal moyen d'imbriquer une phrase nominale dans le constituant d'une autre phrase, cf. :

- (5) Fa-'awwal tilka l-'aqabāt **'aqabat al-'īmān**  
**wa-'anna-hu hal yaslamu min salb al-'īmān 'am lā**

La superposition des deux est destinée à montrer que 'anna-hu hal yaslamu min salb al-'īmān 'am lā a exactement la même distribution que 'aqabat al-'īmān, à savoir d'être *ḥabar* d'une phrase nominale dont le *mubtada'* est 'awwal tilka l-'aqabāt, soit :

- (5') « la première de ces difficultés est celle de la foi et (de) la question de savoir s'il sera préservé ou non de la sa négation »<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Remarque : les grammairiens arabes (cf. Ḡalāyīnī, *Ḡāmi'*, t. III, p. 114-117) distinguent entre deux *kam* « interrogatif » et « affirmatif » (en fait : exclamatif) par leur construction : *kam kitāban* (« Combien de livres ? ») vs *kam kitābin* ou *min kitābin* (« Combien de livres ! »), le pluriel étant également possible avec le second (*kam (min) kutubin*). Si, avec un nom comme *kitāb*, la flexion n'est audible que pour autant qu'elle est réalisée, elle reste visible (du fait du 'alif) : la présence ou absence du 'alif suffit à distinguer les deux *kam*. Ce n'est pas le cas avec 'aqaba (les noms munis de *tā' marbūṭa* ne prennent pas de 'alif) : c'est donc la présence ou l'absence de *min* qui distingue le *kam* exclamatif du *kam* interrogatif.

<sup>8</sup> Remarque : on pourrait aussi considérer que 'anna-hu hal yaslamu min salb al-'īmān 'am lā est un second *muḏāf 'ilayhi* coordonné à *al-'īmān*, le *muḏāf* étant dans les deux cas 'aqaba-.



### 2.3. Complexe de phrases :

- (6) (...) wa-'in kāna l-'abdu yabluġu l-ġannata bi-faḍli llāhi ta'ālā wa-karamihi lākin ba'da 'an yasta'idda bi-tā'atihi wa-'ibādātihi  
 « Même si le serviteur atteint le paradis par la faveur d'Allah, le Très-Haut, et sa grâce, c'est cependant après s'y être préparé par son obéissance et son culte »

Cet exemple montre bien les limites des concepts traditionnels de subordination et coordination. La phrase commence par 'in (= « si ») : elle serait donc traitée, par projection sur l'arabe de la grammaire scolaire traditionnelle des langues européennes, comme une « subordonnée » ; or la « principale » commence par lākin (= « mais ») : elle serait donc traitée, toujours par projection de la grammaire scolaire traditionnelle, comme une « coordonnée ». Or quand une phrase est subordonnée à une autre, la « principale », sans la subordonnée, constitue une phrase indépendante, ex. *S'il fait beau, je sortirai* : si on supprime la subordonnée, la principale constitue une phrase par elle-même. Inversement, quand une phrase est coordonnée à une autre, c'est la première des deux qui est indépendante ! Ex. *Il fait beau, mais je ne sortirai pas* : si on supprime la coordonnée, *il fait beau* constitue une phrase par elle-même. En fait, nous avons ici une suite de deux phrases interdépendantes, en ce sens qu'aucune des deux ne peut se comprendre sans l'autre. 'In est la marque de la condition réalisable ou potentiel. Mais lākin désigne la phrase qui précède non comme une simple conditionnelle potentielle, mais en fait comme une concessive potentielle. La concessive potentielle a pour marqueur wa-'in (« même si »). Mais quand ce wa-'in est placé en tête de système et que le système lui-même se trouve au milieu d'un discours, wa-'in ne peut pas être interprété comme « même si » : il peut l'être seulement comme « ...et si ». Lākin q, où lākin a exactement la valeur du français « pourtant, cependant, néanmoins, toutefois » permet alors d'établir ou de rétablir la valeur concessive de wa-'in (wa-in p lākin q « et si p, cependant q » = « même si p, q »). On peut, si l'on veut, parler du complexe de phrases wa-'in p, lākin q comme du croisement des deux systèmes concessif wa-'in p, q et rectificatif p lākin q. On verra en 3.2. par quoi ce croisement, destiné à lever l'ambiguïté de wa-'in, est rendu possible. En attendant, (6) montre qu'il y a non seulement des complexes de plusieurs types –conditionnels, concessifs, rectificatifs...– mais encore mixtes –concessifs-potentiels...– voire doublement mixtes –concessifs-potentiels et rectificatifs. Ce qui complique assurément l'inventaire et la description des complexes de phrases, objet de l'alinéa suivant.

## 3. Les complexes de phrases

### 3.1. Les complexes conditionnels

Les premiers complexes que l'on rencontre sont évidemment les complexes conditionnels. Les grammaires arabes anciennes présentent les complexes conditionnels comme des ensembles de deux phrases, dites respectivement « condition » (*šarṭ*) et « réponse » (*ġazā'* ou *ġawāb*)<sup>9</sup>. Les grammaires arabisantes parlent de « phrases doubles » constituées d'une *protase* et d'une *apodose*<sup>10</sup>. On peut dire que les grammairiens arabes et, à leur suite, arabisants donnent une meilleure idée de ces complexes que la grammaire scolaire traditionnelle qui parle des deux phrases comme étant respectivement une proposition subordonnée et une proposition principale.

Les grammairiens arabes<sup>11</sup> comptent deux particules de condition, 'in et law ; 'in marque la condition réalisable ou *potentiel*, law la condition irréalisable ou *irréel*. Les grammairiens arabisants<sup>12</sup> ajoutent un troisième opérateur, 'idā. En fait, il s'agit d'un *zarf* qui forme au premier

<sup>9</sup> Cf., par exemple, Zamaḥṣārī, *Mufaṣṣal*, p. 320.

<sup>10</sup> Cf., par exemple, Blachère et Gaudefroy-Demombynes (1952), p. 451.

<sup>11</sup> Cf., par exemple, Zamaḥṣārī, *Mufaṣṣal*, p. 320.

<sup>12</sup> Cf., par exemple, Blachère et Gaudefroy-Demombynes (1952), p. 451 et suivantes.

chef avec la phrase verbale qu'il a dans son champ une circonstancielle de temps. Mais, comme dans beaucoup de langues, à commencer par le français, les opérateurs utilisés pour les circonstanciels de temps ont également un emploi conditionnel : ce sont les formes verbales qui font la différence (*Quand il fait beau, je sors* : l'emploi conditionnel apparaît comme une généralisation du circonstanciel). En arabe classique, les deux emplois circonstanciel et conditionnel de *'idā* coexistent : c'est pourquoi pour bien marquer le lien du second avec le premier on parlera d'*éventuel*. En revanche, en arabe moderne, seul le second subsiste : *'idā* s'est substitué à *'in* comme marque du potentiel, ayant été lui-même remplacé dans son emploi circonstanciel par *'indamā, ḥīna(mā), fī ḥīn*, suivis d'une phrase.

Les grammaires arabes et, à leur suite, arabisantes enseignent qu'on trouve soit l'apocopé, soit l'accompli dans la protase et l'apodose des systèmes potentiels en *'in*, mais seulement l'accompli dans celles des systèmes éventuels en *'idā*. En revanche on trouve partout une seule et même négation : *lam yaf'al*. C'est encore l'accompli qu'on trouve dans la protase et l'apodose des systèmes en *law*, l'apodose positive étant cependant généralement précédée de *la-* et l'apodose négative étant généralement *mā fa'ala*. Enfin, dans le cas des systèmes potentiels en *'in*, les grammaires arabes et arabisantes distinguent à côté des systèmes « liés » *'in p, q* des systèmes qu'on peut appeler « brisés », l'apodose étant séparée de la protase par *fa-*. Mais alors que les grammairiens arabisants se contentent d'énumérer les cas où l'on doit mettre *fa-* entre protase et apodose, les grammairiens arabes énoncent un principe pédagogiquement efficace : on met *fa-* chaque fois que l'apodose a une forme qui ne lui permettrait pas d'être protase, autrement dit n'est pas une phrase verbale ou, si elle en est une, est à une autre forme que l'inaccompli apocopé ou l'accompli.

Ces présentations didactiques laissent cependant beaucoup de données pourtant présentes dans le corpus servant de base à la grammaire de l'arabe classique (Coran et vieille poésie). Elles ignorent toutes les évolutions observables en arabe moderne, mais dont la plupart s'originent en fait dans un très lointain passé. Pour s'en convaincre, il suffit de les collationner à notre texte : on y trouve un exemple de *'in*, de *law* et de *'idā*. Bien qu'inséré dans un système concessif (cf. *supra* (6)), *'in* n'en est pas moins potentiel : il est suivi d'un accompli, mais il s'agit de celui du verbe *kāna*, qui a lui-même dans son champ un inaccompli. D'emblée, l'emploi des formes verbales dans les conditionnelles est plus compliqué qu'on veut bien le dire. Le système en *law* est conforme à ce qui est enseigné. L'apodose, toutefois, n'y est pas précédée de *la-* :

- (7) wa-**law qīla** 'ayḍan yabluḡu bi-muḡarrad al-'īmān **qulnā** na'am wa-lākin matā yabluḡ  
« Et si l'on disait également 'il y parviendra par la seule foi', nous dirions 'oui, mais quand y parviendra-t-il ?' »

Enfin *'idā* est bien suivi de l'accompli, mais l'apodose est ici une phrase interrogative, sans être séparée de la protase par *fa-* :

- (8) wa-'**idā waṣala** hal yakūnu ḥā'iban muflisan  
« et s'il y arrive, sera-t-il déçu et pauvre ? »

### 3.1.1. Les systèmes en *'in*

#### 3.1.1.1. *'in/'idā* : trois observations

La première observation est qu'il existe, avec *'in*, en arabe coranique, une autre négation : *lā yaf'al*. Celle-ci s'emploie aussi bien dans la protase, sous la forme *'illā* (< *in + lā*) *yaf'al*, que dans l'apodose des systèmes en *'in*<sup>13</sup>, ex.

<sup>13</sup> La chose ou bien n'est pas remarquée (e.g. Caspari, 1880), ou seulement pour la protase (e.g. Wright, 1896-98, t. II, p. 39 ; Fischer, 1971), ou encore très imparfaitement remarquée pour l'apodose (e.g. Blachère

(9) wa-**'illā taf'alūhu** takun fitnatun fī l-'arḍi wa-fasādun kabīrun (Cor. 8, 73)  
« et si vous ne le faites pas, il y aura rébellion sur terre et une grande corruption »

(10) 'in tad'ūhum **lā yasma'ū** du'ā'akum (Cor 35, 14)  
« si vous les appelez, ils n'entendront pas votre appel »

La seconde observation est que, sans exception, *lā yaf'al* est la négation de *yaf'al*, *lam yaf'al* étant celle de *fa'ala*<sup>14</sup>. On ne trouve en effet jamais dans le Coran de protase négative *'in lam yaf'al* avec une apodose positive *yaf'al* ni de protase positive *'in yaf'al* avec une apodose négative *lam yaf'al*.

La troisième et dernière observation est que si l'on trouve déjà *'in fa'ala/ lam yaf'al* dans les systèmes *q*, *'in p* ou *'in p fa-q*, on ne trouve encore que très peu de systèmes *'in fa'ala, fa'ala*<sup>15</sup> et même aucun *'in fa'ala, lam yaf'al* ou *'in lam yaf'al, fa'ala*. En revanche, c'est la forme ordinaire des systèmes éventuels : *'idā fa'ala/lam yaf'al, fa'ala/lam yaf'al*.

La conclusion s'impose d'elle-même : l'arabe coranique a en fait deux systèmes, un système potentiel en *'in* où on emploie l'apocopé *yaf'al* et dont la négation est *lā yaf'al* et un système éventuel en *idā* où on emploie l'accompli et dont la négation est *lam yaf'al*. Et c'est en fait le croisement des deux systèmes qui aboutit au système classique en *'in*, avec emploi, à la forme positive, soit de *yaf'al*, soit de *fa'ala*, mais, à la forme négative, de *lam yaf'al*<sup>16</sup>. C'est ce système classique qu'on voit à l'œuvre p. 35, l 8-9 :

(11) wa-**'in lam yastaḥī' yatrūk** ṣuḥbatahu 'ilā 'an yuwāfiqa bāṭinuhu zāhirahu  
« s'il ne le peut pas, il quittera sa compagnie (celle du maître) jusqu'à ce que son for intérieur soit en harmonie avec son apparence »

En fait, la syntaxe de *'in* n'a cessé d'évoluer sous l'influence de celle de *idā*, éliminant d'abord la forme négative *lā yaf'al*, puis la forme positive *yaf'al* et enfin la particule *'in* elle-même...

### 3.1.1.2 *'in p, q* vs *q 'in p*

La plupart des grammaires se contentent de noter que les deux ordres existent, le premier étant considéré comme dominant (du fait même de la terminologie *ṣarṭ/ḡawāb//protase/apodose*). Dans la mesure cependant où ils coexistent, on doit se demander s'il y a ou non une différence de sens entre les deux. Une enquête menée dans les textes montre que la réponse est oui et que la différence entre les deux est, le plus souvent, la même que celle qui existe en français entre *S'il fait beau, je sortirai* et *Je sortirai, s'il fait beau*. Alors que, dans le premier cas, nous avons une supposition servant de cadre à une assertion, dans le second cas nous avons une assertion *restreinte* par une supposition. Ce *si* « restrictif » est paraphrasable en français par *si du moins* (ou *toutefois*). Cette paraphrase fait apparaître le sens exact de la restriction : il s'agit non seulement de présenter la condition comme nécessaire et suffisante (*si et seulement si*), mais encore, par cette condition, de *rectifier* la conclusion *r* dans le sens de laquelle va l'assertion *p* (l'interlocuteur peut conclure de *Je*

---

et Gaudefroy-Demombynes, 1952 ; Peled, 1992). Cependant, Fischer (1987, 204, Anm. 2) relève explicitement le trait comme « préclassique ».

<sup>14</sup> A ma connaissance, seul Reckendorf (1921, 487) va dans ce sens, quand il écrit : « *lam* mit Apok. ist die Verneinung des Perf. (...). Seltener ist *lā* mit Apok., das als Verneinung eines Apok. zu verstehen » (« *lam*, avec l'apocopé est la négation du parfait. Plus rare est *lā* avec l'apocopé, qui est à comprendre comme négation d'un apocopé »).

<sup>15</sup> Giolfo (2004) en a dénombré 6 (3, 144 ; 17, 7 et 8 ; 22, 11 (2 fois) et 25, 10), auxquels on peut ajouter 4, 72, soit 7 contre 59 *'in yaf'al yaf'al*.

<sup>16</sup> Nous révisons ainsi l'hypothèse proposée dans Larcher (2004) : nous avons alors supposé que c'était la forme négative *lam yaf'al*, s'introduisant, à côté de *lā yaf'al*, dans les systèmes en *in*, qui avait attiré la forme positive *fa'ala*.

*sortirai à Il va faire beau*), le tout étant égal à *Je sortirai mais seulement s'il fait beau*. Une autre possibilité est un *si* « énonciatif », ainsi appelé parce qu'il conditionne non la vérité de *q*, mais son énonciation, ex. *Il y a de la bière au frigidaire, si tu as soif = je t'informe qu'il y a de la bière au frigidaire, pour le cas où tu as soif* (ou *pour autant que tu aies soif* ou *si tant est que tu as soif*). Les deux dernières paraphrases rapprochent cependant le *si* « énonciatif » du *si* « restrictif » : l'affirmation *Il y a de la bière dans le frigidaire* va dans le sens *Tu as peut-être/sans doute soif*, que vient corriger la phrase suivante <sup>17</sup>.

On trouve 19 fois l'ordre *q 'in p* dans la sourate 2 du Coran (contre 35 *'in p (fa-) q*) : la plupart sont paraphrasables par *si du moins* et quelques-uns par *pour le cas où*, par ex.

- (12) wa-škurū li-llāhi 'in kuntum 'iyyāhu ta'budūn (Cor. 2, 172)  
« Rendez grâce à Allah, si [= si du moins] c'est lui que vous adorez »
- (13) rabbanā lā tu'āḥidnā 'in nasīnā 'aw 'aḥṭa'nā (Cor. 2, 286)  
« Notre seigneur ! Ne nous reprends pas, si [= pour le cas où] nous oublions ou fautons »

Nous avons deux exemples de *'in q, p* chez Ġazālī, dont l'un est paraphrasable par *si du moins* et l'autre par *pour le cas où* :

- (14) wa-'a'malu bi-mā fihā muddata 'umurī 'in šā'a llāhu (p. 5)  
« je me servirai de leur contenu, ma vie durant, si [= si du moins] Dieu le veut »
- (15) Wa-l-'iyād bi-llāhi 'in kunta min al-dawāb (p. 19, l. 1)  
« Dieu me garde, si [= pour le cas où] tu es au nombre des bestiaux ! »

### 3.1.1.3. Conditionnelles totales et conditionnelles partielles

On appelle *totales* les interrogatives apparaissant comme des phrases dans le champ d'un opérateur (en arabe *hal* ou *'a-*) et *partielles* celles où les marques de l'interrogation sont elles mêmes des constituants de ces phrases (appartenant à la même catégorie que le constituant qui apparaîtrait dans la réponse, cf. ci-dessous *matā yabluġu*). Sur ce modèle, on appellera *totales* les conditionnelles apparaissant comme des phrases dans le champ d'un opérateur (*'in, law, 'idā*) <sup>18</sup> et *partielles* celles où les marques de la condition sont des constituants même de la phrase : on notera évidemment que ces constituants sont les mêmes que ceux des interrogatives partielles (*man, mā, matā, 'ayna* etc.).

La syntaxe des conditionnelles partielles est la même que celle des conditionnelles totales, consistant soit en un emploi corrélatif de deux accomplis (ou inaccomplis apocopés), soit en une segmentation au moyen de *fa-* :

- (16) Fa-man 'amila bihā kāna 'āmilan bi-hāḍihi al-kutub al-'arba'a (p. 31, l. 16-17)  
« Qui [= si quelqu'un] les met en pratique [, il] se trouve mettre en pratique ces quatre livres »
- (17) Fa-man kāna yarġū liqā'a rabbihi fa-l-ya'mal 'amalan ṣālihan (Cor. 18, 110, cité, p. 11, l. 3)  
« Celui qui espère rencontrer son Seigneur, qu'il fasse œuvre pie ! »

Mais, comme avec les conditionnelles totales (cf. ci-dessous *law*), apparaissent également des phrases, où il n'y a ni emploi corrélatif des formes, ni segmentation au moyen de *fa-* : ces phrases

<sup>17</sup> Nous nous inspirons très librement ici de Ducrot (1972 : 166-190).

<sup>18</sup> Au départ, cependant, *'idā*, comme « circonstance », n'est pas un opérateur de phrase : il le devient en se « conditionnalisant ».

pourraient être analysées syntaxiquement comme *mubtada’/ḥabar*, même si sémantiquement elles ont bien la structure *ṣarf/ḡawāb* (les deux structures ont en commun d’être des phrases segmentées thème-propos) :

- (18) **man ’aḥabba** ’aḥadan **yuḥibbu** ṭūla ’umurihi wa-baqā’ihi bi-l-ḡarūra (p. 51)  
« Qui (= si quelqu’un) aime une personne (il) voudra nécessairement qu’elle reste longtemps en vie »

### 3.1.2. Les systèmes en *law* <sup>19</sup>

L’école privilégie les systèmes *law fa’ala*, (*la*)-(mā) *fa’ala*. C’est le système majoritaire dans le Coran (120 sur 200 occurrences). Dans le Coran, toutefois, *la-* ne manque pour ainsi dire jamais (2 fois) devant *fa’ala*. En revanche, on ne le trouve *jamais* devant *mā fa’ala*. Ceci explique cela : pour les grammairiens arabes anciens *mā fa’ala* est la négation, non de *fa’ala*, mais de *la-fa’ala*.

Chez Ġazālī, ce système est minoritaire (4/15). En outre *la-* ne figure pas, une fois sur deux, devant *fa’ala*, comme en (8). En revanche, il se trouve devant *mā fa’ala*, comme dans (p. 21) :

- (19) *law kuntu* ’āṣiḡan **la-mā sabaqatnī** bi-l-bukā’i l-ḡamā’imu  
« Si j’avais été amoureux, les colombes n’auraient pas pleuré avant moi ».

L’apparition de *fa’ala* (au lieu de *la-fa’ala*) explique l’apparition de la négation *lam yaf’al* (au lieu de *mā fa’ala*) ; *la-mā fa’ala* doit alors se comprendre à la fois comme une reconstruction analogique et comme une *hypercorrection*, *mā fa’ala* étant la négation de *fa’ala* dans les dialectes.

Mais chez Ġazālī, on trouve autant de *law fa’ala*, (*lā*) *yaf’alu* (4/15) et de *law fa’ala fa-q* (4/15) : si *fa-* apparaît deux fois dans les mêmes conditions qu’après *’in* ou *’idā*, il apparaît aussi deux fois devant (*lā*) *yaf’alu* (lui-même rencontré quatre fois comme apodose de *law* sans être introduit par *fa-*) :

- (20) **law ṣumta** yawm al-’īd (...) **takūnu** ’āṣiyan (p. 23)  
« Si tu jeûnais le jour de la Fête (...), tu serais rebelle [à la Loi] »
- (21) **law ra’ayta** ’anna l-sayla qad ḡāḡama ’alā l-dāri (...) **fa-taqūlu** al-ḡaḡara (...) (p. 47)  
« Si tu voyais que l’inondation est partie à l’assaut de la maison (...), tu dirais : Attention ! (...) »

### 3.1.3. De l’arabe classique à l’arabe moderne

Ce dernier emploi préfigure ce qui s’observe en arabe moderne (au moins celui de la presse), avec les systèmes conditionnels : 1) *’idā* pour le potentiel et *law* pour l’irréel, suivis l’un comme l’autre de *fa’ala* (négation *lam yaf’al*), éventuellement de *kāna*, pouvant avoir dans son champ soit *yaf’alu* soit *fa’ala* (ce qui permet de distinguer entre aspects inaccompli et accompli aussi bien au potentiel qu’à l’irréel : *s’il fait/a fait/s’il faisait/avait fait*) ; 2) une segmentation *systématique* de la protase et de l’apodose au moyen de *fa-*(*inna*), ce qui permet un emploi beaucoup plus libre des formes verbales <sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Résumé Larcher (2003).

<sup>20</sup> Nous nous fondons sur le corpus de Girod (2000). D’autres évolutions, cependant, sont en cours, dont la plus remarquable est la « neutralisation » de *law*, qui, en certains points du domaine arabe (Egypte), n’est plus nécessairement « irréel ». Pour peu que cette évolution se poursuive et surtout se généralise, on

### 3.2. Les complexes concessifs

Il n'y a pas, dans notre texte, de complexe purement concessif, mais seulement un complexe mixte concessif-potentiel, voire doublement mixte, concessif-potentiel *et* rectificatif. Nous devons donc comprendre et décrire : 1) la différence entre un complexe concessif et un complexe concessif-potentiel d'une part ; 2) ce qui rend possible le croisement d'un complexe concessif-potentiel en *wa-'in* et d'un complexe rectificatif en *lākin(na)* d'autre part.

Le complexe concessif-potentiel (6) *concède* que le fait *supposé p* est un argument en faveur de la conclusion *r*, que vient rejeter (ou contrebalancer) la seconde phrase *q*<sup>21</sup>. Un complexe simplement concessif fait exactement la même chose, mais le fait concédé, au lieu d'être supposé, est *affirmé*. Un complexe simplement concessif est en fait un complexe concessif-affirmatif. La compatibilité de la concession, tant avec l'affirmation que la supposition, suggère que, comme acte de langage, elle est d'un rang supérieur à l'affirmation et à la supposition, même s'il n'y a pas de marque générale de la concession, mais seulement des marques spécifiques de la concession affirmative et de la concession conditionnelle. En arabe classique le complexe concessif affirmatif, équivalent de *bien que*, est *ma'a 'anna* et, en arabe moderne, *rağma 'anna* ou *bi-l-rağmi* ou *'alā l-rağmi min 'anna* ; le complexe concessif-conditionnel, équivalent de *même si*, est *wa-'in* pour le potentiel et *wa-law* pour l'irréel, relayés en arabe moderne par *hattā idā* et *hattā law* (via un stade intermédiaire *hattā wa-law*).

Quant au croisement, destiné à lever l'ambiguïté de *wa-'in*, il est rendu possible par le fait que les deux systèmes ont quelque chose en commun et quelque chose en différent, comme nous allons maintenant le voir.

### 3.3. Les complexes rectificatifs

#### 3.3.1 *lākin(na)*

On a déjà rencontré *lākin*, mais ce *lākin* était lui-même inclus dans un système concessif-potentiel. On trouve cependant dans notre texte un exemple de système rectificatif *p lākin(na) q* avec :

- (22) na'am **lākin** matā yabluğū  
« Oui, mais quand [l']atteindra-t-il [i.e. le Paradis] ? »

*Lākin* met ici en relation deux phrases. La première, *na'am*, est en fait une *prophrase* remplaçant la phrase « il atteindra le Paradis par la simple foi ». La seconde est une phrase simple interrogative introduite par le circonstanciatif *matā* se rattachant, à titre de complément circonstanciel de temps, à la phrase verbale VS *yabluğū*. *Lākin* prévient la conclusion découlant de *na'am*, à savoir que celui qui le dit approuve sans réserve ce que vient de dire son interlocuteur. Or, il y a bien ici une réserve, celle-là même constituée par la question qui suit.

La seule différence entre *lākin* et *lākinna* est qu'alors que le premier s'emploie devant une phrase verbale, éventuellement élidée, *lākinna* s'emploie devant phrase (à tête) nominale (p. 33) :

---

aboutirait alors à un système où, la particule ne distinguant plus le statut de l'hypothèse, ce seraient les formes verbales qui le feraient.

<sup>21</sup> Je m'inspire librement de la terminologie et de la description d'Anscombe et Ducrot (1983 : 31).

- (23) huwa 'iḍan nūr min 'anwār al-nabī (...) wa-**lākinna** wuḡūd miṭlihi nādir (...) « il est donc une des lumières du prophète (...) mais l'existence d'un tel homme est rare »

Remarque : le fait qu'en arabe (à la différence du français *mais*), *lākin(na)* ne soit pas mutuellement exclusif de *wa-* suffit à montrer qu'il est la marque, non d'une coordination syntaxique, mais bien d'une coordination sémantique au sens de Charles Bally.

Cette description de *lākin(na)*, comme marque d'une rectification préventive d'une fausse conclusion *r* risquant d'être tirée de la phrase précédente<sup>22</sup>, permet de comprendre le croisement des deux systèmes concessif-potentiel et rectificatif. Considérons ces deux exemples du français :

- (24) Il fait beau, mais je ne sortirai pas  
Même s'il fait beau, je ne sortirai pas

*Mais* relie les deux affirmations « il fait beau » et « je ne sortirai pas », en présentant la seconde comme une *rectification*, non de la première, mais de la conclusion *r* pour laquelle elle est un argument. Il s'agit donc d'un système argumentatif, mettant en jeu, en plus des deux énoncés explicites un troisième, implicite. Dans la mesure où cette conclusion est en fait une idée que le locuteur prête à l'interlocuteur (je dis qu'il fait beau, il va donc penser que je vais sortir), un système argumentatif relève de ce qu'on appelle aujourd'hui *pragmatique*. *Même si* fait exactement la même chose que *mais*, i.e. présente à la fois *p* comme un argument en faveur d'une conclusion *r* et *q* comme un contre-argument pour cette même conclusion, mais, bien sûr, il présente en outre la première phrase, non comme une affirmation, mais une supposition.

### 3.3.2. *Bal*

L'arabe classique est une langue « à deux *mais* », qu'on appelle parfois PA et SN, par référence à l'espagnol *pero* et à l'allemand *aber* d'une part, l'espagnol *sino* et l'allemand *sondern* d'autre part (Anscombe et Ducrot, 1977). Si *lākin(na)* est l'équivalent de PA et opère une rectification d'un élément *implicite*, c'est *bal* qui est l'équivalent arabe de SN et opère une rectification d'un élément *explicite*. Cette rectification peut opérer au sein d'une même énonciation, le locuteur « se reprenant » (*tadāruk*), comme dans cette citation coranique (p. 19) :

- (25) 'ūlā'ika ka-l-'an'āmi **bal** hum 'aḍallu (Cor. 7, 178)  
« Ceux-là sont comme des bêtes. Que dis-je ? Ils sont plus égarés encore »

Mais elle peut opérer aussi au sein du dialogue, le locuteur B rectifiant par *bal q* ce qu'a dit (*p*) le locuteur A. Cet emploi est majoritaire dans le Coran :

- (26) qālū kūnū hūdan 'aw naṣārā tahtadū qul **bal** millata Ibrāhīma ḥanīfan (Cor. 2, 135)  
« Ils ont dit : 'soyez Juifs ou Chrétiens: vous serez bien guidés!'. Dis: '[Soyez] plutôt la communauté d'Abraham, vrai croyant' »

C'est de cet emploi qu'est en réalité issu l'emploi majoritaire de *bal* dans la prose classique, qui a la forme *p* (= *Nég p*) *bal q*, par ex. (p. 55) :

- (27) lam yakun yu'iddu ḍālika li-kulli ḥuḡurātihi **bal** kāna yu'idduhu li-man 'alima 'anna fī qalbihā ḍa'fan  
« Il ne préparait pas cela pour toutes ses femmes, mais seulement pour celles dont il savait qu'il y avait de la faiblesse dans leur cœur »

<sup>22</sup> Ce mouvement, appelé en arabe *istidrāk*, est exactement décrit par le grammairien Raḍī al-dīn al-Astarābādī (m. 688/1289), dans le *Šarḥ al-Kāfiya* (t. II, p. 346). Sur cette description, cf. Larcher (1992), et ses ressemblances avec celle donnée par Ducrot (1972) du *mais* français, cf. Larcher (1991).

Si l'on y réfléchit, on voit que tout en opérant au sein d'une même énonciation, il représente en fait la cristallisation d'un dialogue sous-jacent: le locuteur rectifie par *q*, introduit par *bal*, non *p*, mais *p'*, qu'il nie (et est donc attribué à un autre). On voit qu'on pourrait réécrire (27) sous forme d'un dialogue :

- (28) A kāna yu'iddu dālīka li-kulli ḥuḡūrātihi B **bal** li-man 'alīma 'anna fī qalbihā ḡa'fan  
« Il préparait cela pour toutes ses femmes » B « Plutôt pour celles dont il savait qu'il y avait de la faiblesse dans leur cœur »

On pourrait de même réécrire l'énoncé coranique (26) sous la forme suivante :

- (29) Lā takūnu hūdan 'aw naṣārā **bal** kūnū millata Ibrāhīma  
« Ne soyez pas Juifs ou Chrétiens mais (soyez) la communauté d'Abraham »

### 3.3.3. *Lākin(na)* vs *bal*

Dans le Coran et, plus largement, la langue ancienne, on trouve (*wa*)-*lākin(na)* employé de la même manière que *p* (= *Nég p'*) *bal q*, c'est-à-dire entre deux phrases non seulement négative et positive, mais dont la première est la correspondante négative de la seconde, par. ex (p. 53, il s'agit d'un hadith) :

- (30) 'inna llāha **lā yanẓur** 'ilā ṣuwarikum wa-lā 'ilā 'a'mālikum **wa-lākin yanẓur** 'ilā qulūbikum wa-niyyātikum

La tentation est grande, à laquelle succombent beaucoup de traducteurs, de comprendre ici *lākin* comme *bal* et par suite de traduire :

- (30') \*« Allah ne regarde pas vos visages ni vos actions, mais vos cœurs et vos intentions »

En fait (30) doit être ainsi traduit :

- (30'') « Allah ne regarde pas vos visages ni vos actions, mais il regarde vos cœurs et vos intentions »

Si l'on emploie la terminologie de Plantin (1978), en (30') *mais* est un *mais* SN *réfutatif*, équivalent de *bal*. En (30''), c'est un *mais* PA *argumentatif*, paraphrasable par *par contre*, alors que dans les exemples précédents, il était paraphrasé par *pourtant*, *cependant*, *néanmoins*, *toutefois*. Il y a donc deux emplois de *lākin(na)* comme de *bal* : soit après phrase positive, soit après phrase négative.

### 3.4. Complexes justificatifs

Il n'y a qu'un exemple de complexe justificatif dans notre texte, c'est :

- (31) Wa-'in kāna l-'adbu yabluḡu l-ḡannata bi-faḍli llāhi ta'ālā wa-karamihi **lākin** ba'da 'an yasta'idda bi-ṭā'atihi wa-'ibādātihi **li-'anna** raḥmata llāhi qarībūn mina l-muḥsinīn  
« Même si le serviteur atteint le paradis par la faveur d'Allah, le Très-Haut, et sa grâce, c'est cependant après s'y être préparé par son obéissance et son culte, car la miséricorde d'Allah est proche de ceux qui agissent bien »

Cet exemple est intéressant à deux titres :



1) il montre tout d'abord que la phrase propos (*q*) d'un premier complexe de phrases peut parfaitement servir de thème (*p*) à un second complexe de phrases. Ici, nous avons un premier complexe de phrases, de type concessif-potentiel, et un second, de type justificatif, selon le schéma :

wa-'in <i>p</i>	lākin <i>q = p</i> '	li-'anna <i>q</i> '
thème 1	propos 1	
	thème 2	propos 2

2) il montre ensuite que *li-'anna*, que l'on traduit ordinairement par « parce que » ne se comporte pas, bien que constitué d'une préposition *li-* et de l'opérateur *'anna* suivi d'une phrase nominale, comme un simple constituant, du type complément circonstanciel de cause, de la phrase qui précède : s'il en allait ainsi, la suite *p li-'anna q* ne constituerait pas un complexe de phrases, mais seulement une phrase complexe. Or, on note que dans le texte imprimé, il y a une virgule. La virgule est le signe graphique correspondant à l'existence d'une pause à l'oral. Marquer une pause entre *p* et *li-'anna q*, c'est précisément segmenter la phrase complexe en un complexe de phrases. Là réside, semble-t-il, la différence entre le français *parce que* et l'arabe *li-'anna*. En français, *p (,)* *parce que q* est ambigu : si la suite *p parce que q* affirme une relation de causalité entre *p* et *q*, la suite *p, parce q* présente *q* comme la justification non de *p*, mais de l'assertion de *p*<sup>23</sup>. Il semble qu'en arabe la structure *p li-'anna q* soit toujours une phrase segmentée : c'est en tout cas ce que suggère la présence systématique d'une virgule entre les deux membres de cette structure dans l'édition du texte de Ġazālī. On note d'ailleurs que *li-'anna* est rendu ici en français par *car*. Or, *p, car q* (où *car* est catégorisé comme « conjonction de coordination » et où ne manque jamais à l'écrit la virgule entre *p* et *car q*) est toujours ce que *p parce q* est parfois : un complexe de phrases, où *car q* vient justifier l'énonciation de *p*. Cela est d'ailleurs conforme à l'étymologie même de *car* (< lat. *quare* « pourquoi ? »), qui suggère que *car q* répond à la question que le locuteur (A) imagine que son interlocuteur (B) va poser à la suite de l'énonciation de *p* : A *p* ; B tu dis *p*. Pourquoi ? ; A je dis *p*, parce que *q*. Si la cause se veut « objective », la justification, elle, est délibérément intersubjective. Donnons pour finir un magnifique exemple, relevé p. 7, d'enchaînement de trois complexes justificatifs, illustrant par là-même la récursivité de la relation thème-propos :

- (32) al-naṣīḥa saḥla wa-l-muškil qabūluḥā **li-'annahā** fī maḍāq muttabi'ī l-hawā murra **'id** al-manāhī maḥbūba fī qulūbihim wa-'alā l-ḥuṣūṣ li-man kāna ṭālib al-'ilm al-rasmī wa-muṣṭaḡilan fī faḍl al-nafs wa-manāqib al-dunyā **fa-'innahu** yaḥsabu 'anna l-'ilm al-muḡarrad lahu sayakūnu naḡātuhu wa-ḥalāṣuhu fīhi wa-'annahu mustaḡnin 'an al-'amal « le conseil est aisé, mais ce qui est difficile, c'est de l'accepter, **parce qu'**il est amer au goût de ceux qui suivent leur passion : **en effet**, les choses interdites sont chères à leurs cœurs et, en particulier, à celui en quête de la science formelle et se souciant de son mérite et des voies du monde, **car** il croit que c'est dans sa science abstraite que réside son salut et qu'il peut se dispenser d'agir »

#### 4. Conclusion

Comme indiqué en introduction, le bref inventaire proposé en 3. des « complexes de phrases » de l'arabe classique ne prétend pas à l'exhaustivité. En fait, il y manque au moins les complexes

<sup>23</sup> Cette ambiguïté est bien reconnue par le Groupe λ-1 (1975) avec l'exemple de *Il ne pleure pas (,) parce qu'il est seul* : sans virgule, l'interprétation est « Ce n'est pas parce qu'il est seul qu'il pleure » ; avec une virgule elle est « C'est parce qu'il est seul qu'il ne pleure pas ». Dans le premier cas, la négation rejette en bloc « il pleure parce qu'il est seul » ; dans le second elle rejette seulement « il pleure », rejet que vient justifier « parce qu'il est seul ».

circonstanciels. Nous allons les prendre, en conclusion, comme un exemple de synthèse des questions ici soulevées.

Les phrases circonstancielles jouent en effet un rôle doublement pivot, et dans le passage des phrases complexes aux complexes de phrases et dans le passage des phrases simplement circonstancielles aux conditionnelles. Le second passage est illustré par le mauvais découpage (et corrélativement la mauvaise lecture) faite par l'éditeur du *'ayyuhā al-walad*, p. 17 :

- (33) wa-'ahl al-maqābir yantazirūnaka fī kulli laḥḥa matā **taṣīlu** ilayhim. 'Iyyāka 'iyyāka 'an taṣīla 'ilayhim bilā zād.

ainsi traduit :

- (33') « et le peuple des cimetières t'attend. Garde-toi bien d'arriver chez eux sans viatique »

La ponctuation montre que l'éditeur a interprété la phrase introduite par *māta* comme une circonstancielle (d'où la lecture *taṣīlu* à l'indicatif)<sup>24</sup> de sens « quand tu (y) arriveras ». Mais ce découpage et cette lecture font si peu sens dans le contexte que le traducteur non seulement ne l'a pas traduite, mais encore n'a pas traduit le complément prépositionnel *fī kulli laḥḥa* : or, c'est lui qui constitue le contexte invitant à marquer une pause et à interpréter la phrase commençant par *matā* comme une conditionnelle partielle (et par suite à lire *taṣīl* à l'apocopé)<sup>25</sup>, soit :

- (33'') wa-'ahl al-maqābir yantazirūnaka fī kulli laḥḥa : matā **taṣīl** ilayhim 'iyyāka 'iyyāka 'an taṣīla 'ilayhim bilā zād  
« et le peuple des cimetières t'attend à tout instant : à quelque moment que tu y parviennes, garde-toi bien d'arriver chez eux sans viatique ! ».

En revanche, c'est bien un *matā* circonstanciel que nous rencontrons p. 37 (l. 11- 12) :

- (34) **Matā taḥsabuhum** dawī qudra wa-'irāda **lan yab'uda** 'anka al-riyā'u  
« Dès que/sitôt que tu les crois/croiras doués de pouvoir et de volonté, tu ne seras pas loin d'être hypocrite »

La présence de *lan ya'buda*, négation du futur, dans la seconde des deux phrases du système oblige à lire le verbe de la première à l'indicatif et, par suite, à comprendre le tout comme un complexe circonstanciel.

Le premier passage peut être illustré par une autre « circonstance », en l'espèce *hīna*. Comparons en effet :

- (35) wa-qbal naṣīḥata l-ḥaḍīr (...) **hīna qāla** (...) (p. 37-39)  
« Accepte le conseil qu'a donné al-Khadīr, quand il a dit : ' ... ' ».

et :

- (36) **hīna tasma'u** ṭanīna ṭabli rġa'tī 'illa rabbika taṭīru ṣā'idan 'ilā 'an taq'ada fī 'a'ālī burūġi l-ġinān (p. 17)  
« Quand tu entendras rouler le tambour du « Reviens à ton maître ! », tu t'envoleras, en montant jusqu'à te retrouver dans les plus hautes sphères du paradis »

En (35), *hīna qāla*... est une phrase circonstancielle, fonctionnant comme un simple complément circonstanciel de temps à rattacher au nom verbal *naṣīḥa*. En revanche en (36), la phrase

<sup>24</sup> Il y a une *ḍamma* sur le *lām* du verbe.

<sup>25</sup> On se gardera bien de croire que la flexion désinentielle est ici pertinente. La *scriptio defectiva* rend illusoire toute idée de pertinence : de fait, ce n'est pas la flexion qui permet de distinguer entre significations, c'est inversement l'interprétation contextuelle qui permet de restituer la flexion...

circonstancielle *hīna tasma‘u...* sert de cadre à l’assertion de la phrase *tafīru...*. L’exemple de *li-’anna* ci-dessus est venu rappeler, par anticipation, que ce n’est pas la position de la « subordonnée » par rapport à la « principale », qui fait la différence entre phrase complexe et complexe de phrases : si, avec une subordonnée en position « frontale », on a toujours un complexe de phrases, avec une subordonnée en position « caudale », on a aussi bien une phrase complexe qu’un complexe de phrases, selon qu’on ne marque pas ou marque une pause entre les deux membres. En ce dernier cas, la position ne détermine que la qualité de thème ou de propos de la subordonnée.

## Bibliographie

- Anscombre, Jean-Claude et Ducrot, Oswald (1977). « Deux *mais* en français » ? *Lingua* 43, p. 23-40.
- Anscombre, Jean-Claude et Ducrot, Oswald (1983). *L’argumentation dans la langue*. Bruxelles : Mardaga.
- Astarābādī, *Šarḥ al-Kāfiya* = Muḥammad b. al-Ḥasan Raḍī l-dīn al-’Astarābādī. *Šarḥ Kāfiyat Ibn al-Hāğib*. 2 vols. Istanbul: Maṭba‘at al-šarika al-šihāfiyya al-’uṭmāniyya, 1275<sup>1</sup> and 1310<sup>2</sup> H. [Reprint: Beirut: Dār al-kutub al-’ilmiyya. n. d.].
- Bally, Charles (1965). *Linguistique générale et linguistique française*. Quatrième édition revue et corrigée. Berne : Francke.
- Blachère, Régis et Gaudefroy-Demombynes, Maurice (1952). *Grammaire de l’arabe classique (Morphologie et syntaxe)*, troisième édition revue et remaniée. Paris : G.P. Maisonneuve et Larose.
- Caspari, C.P. (1880[1976]). *Grammaire arabe de C.P. Caspari*. Traduite de la Quatrième édition allemande et en partie remaniée par E. Uricoechea. Bruxelles-Paris : chez le traducteur [Dr C.P. Caspari’s *arabische Grammatik*, 4te Auflage, bearbeitet von August Müller. Halle : Waisenhau].
- Ducrot, Oswald (1972). *Dire et ne pas dire*. Paris: Hermann.
- Fischer, Wolfdietrich (1971-2). « Die Perioden des Klassischen Arabisch », *Abr Nahrain* 12 : 15-18.
- Fischer, Wolfdietrich (1987[1972]). *Grammatik des klassischen Arabisch*, 2. durchgesehene Auflage [erste Auflage, 1972]. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Ġalayini, *Ġami’* = Mustafa al-Galayini, *Ġami’ al-durus al-’arabiyya*, 3 vols, 10e éd. Beyrouth-Sidon: al-Maktaba al-’asriyya li-l-tiba‘a wa-l-nasr, 1385H/1966.
- Ġazālī (al-). *Lettre au disciple (Ayyuha ’l-walad)*. Traduction française par Toufic Sabbagh. Introduction par George H. Schreier. Troisième édition. Beyrouth : Commission Libanaise pour la traduction des chefs-d’œuvre. 1969.
- Giolfò, Manuela (2004). *Les systèmes hypothétiques en ’in de l’arabe classique : étude syntaxique et sémantique*. Mémoire de DEA de l’Université de Provence.
- Girod, Alain (2000). *Faits d’évolution récents en arabe moderne à travers un corpus de presse égyptien*. Thèse de doctorat, Université de Provence, inédit.
- Groupe Lambda λ-1 (1975), « Car, parce que, puisque », *Revue romane*, X, II, p. 248-280.
- Larcher, Pierre (1991). « Du *mais* français au *lākin(na)* arabe et retour. Fragment d’une histoire comparée de la linguistique », *Revue Québécoise de Linguistique*, 20-1 : 171-93. Université du Québec à Montréal.

- Larcher, Pierre (1992). « La particule *lākinna* vue par un grammairien arabe du XIII<sup>e</sup> siècle ou comment une description de détail s'inscrit dans une "théorie pragmatique" », *Historiographia Linguistica* XIX-1 : 1-24 (1992). Amsterdam-Philadelphia : Benjamins.
- Larcher, Pierre (2003). « Les systèmes hypothétiques en *law* de l'arabe classique », *Bulletin d'Etudes Orientales*, t. LV, p. 265-285. Damas : Institut Français d'Etudes Arabes.
- Larcher, Pierre (2004). « Du jussif au conditionnel en arabe classique : une hypothèse dérivationnelle », *Romano-Arabica* III Arabic Linguistics, p. 185-197.
- Ogée, Frédéric et Boucher, Paul (1990). *Grammaire appliquée de l'anglais*. Paris : Sedes.
- Peled, Yishai (1992). *Conditional Sentences in Classical Arabic*. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Plantin, Christian (1978). « Deux *mais* en français », *Semantikos* 2/2-3, p. 89-93.
- Reckendorf, Hermann (1921). *Arabische Syntax*. Heidelberg : C. Winter.
- Sībawayhi, *Kitāb* = Abū Bišr 'Amr b. 'Uṭmān b. Qanbar, *al-Kitāb*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, 5 vols. Beyrouth: 'Ālam al-kutub.
- Vallaro, Michele (2002). « Fra linguistica e glottodidattica : la traduzione della terminologia grammaticale araba. A proposito del *mubtada*' », *Studi Magrebini*, 25, 1993-1997 (2002), 385-402.
- Wright, William (1896-98[1859-1862]). *A Grammar of the Arabic Language*. Translated from the German of Caspari and edited with numerous additions and corrections, 3e éd., 2 vols. Cambridge : Cambridge Univ. Press.
- Zamaḥṣarī, *Mufaṣṣal* = Abū l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamaḥṣarī, *al-Mufaṣṣal fī 'ilm al-'arabiyya*. Beyrouth : Dār al-Ġīl. S.d.

Annexe : texte arabe et traduction

وَالْإِيمَانُ قَوْلٌ بِاللِّسَانِ وَتَصَدِيقٌ بِالْجَنَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ، وَدَلِيلُ  
 الْأَعْمَالِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى، وَإِنْ كَانَ الْعَبْدُ يَبْلُغُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ  
 اللَّهِ تَعَالَى وَكَرَمِهِ. لَكِنْ بَعْدَ أَنْ يَسْتَعِدَّ بِطَاعَتِهِ وَعِبَادَتِهِ، لِأَنَّ «رَحْمَةَ  
 اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ». وَلَوْ قِيلَ أَيْضًا: يَبْلُغُ بِمُجَرَّدِ الْإِيمَانِ  
 فُلْنَا: نَعَمْ، لَكِنْ مَتَى يَبْلُغُ؟ وَكَمْ مِنْ عَقَبَةٍ كَوُودٍ يَقْطَعُهَا إِلَى أَنْ  
 يَصِيلَ؟ فَأَوَّلُ تِلْكَ الْعَقَبَاتِ عَقَبَةُ الْإِيمَانِ، وَأَنَّهُ هَلْ يَسْلَمُ مِنْ  
 سَلْبِ الْإِيمَانِ أَمْ لَا؟ وَإِذَا وَصَلَ هَلْ يَكُونُ خَائِبًا مُفْلِسًا؟ وَقَالَ  
 الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِعِبَادِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَدْخَلُوا،  
 يَا عِبَادِي، الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِي وَأَقْتَسِمُوهَا بِأَعْمَالِكُمْ.»

La foi, c'est dire avec la langue, adhérer avec le cœur, mettre en pratique les piliers [de l'islam]. Les preuves des actes sont trop nombreuses pour qu'on puisse les dénombrer. Même si le serviteur atteint le paradis par la faveur d'Allah, le Très-Haut, et sa grâce, c'est cependant après s'y être préparé par son obéissance et son culte, car « la miséricorde d'Allah est proche

de ceux qui agissent bien »<sup>26</sup>. Et si l'on disait également : il y parviendra par la seule foi, nous dirions : oui, mais quand y parviendra-t-il ? Et combien d'obstacles difficiles il franchira avant d'y arriver ! Le premier de ces obstacles est celui de la foi et (de) la question de savoir s'il sera préservé ou non de sa négation. Et s'il y arrive, sera-t-il déçu et pauvre ? Hasan al-Basrî a dit : Allah le Très-Haut dira à ses serviteurs le jour de la Résurrection : « Entrez, ô mes serviteurs, au Paradis, de par ma miséricorde et partagez-vous le selon vos actions »<sup>27</sup>

Pierre Larcher est professeur de linguistique arabe à l'Université de Provence et enseignant-chercheur à l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM, UMR 6568 du CNRS), après avoir longtemps séjourné, comme enseignant ou chercheur, dans différents pays du monde arabe. Auteur de nombreux travaux de linguistique arabe (*Le Système verbal de l'arabe classique*, PUP, Aix-en-Provence, 2003) et sémitique (*La Sémitologie, aujourd'hui*, PUP, Aix-en-Provence, 2000 et *La formation des mots dans les langues sémitiques*, PUP, Aix-en-Provence, 2007, ouvrages en codirection avec Philippe Cassuto), il est également traducteur en français de la poésie arabe préislamique (*Les Mu'allaqât*, Fata Morgana, Saint-Clément de Rivière, 2000 ; *LeGuetteur de mirages. Cinq poèmes préislamiques*, Sindbad-Actes Sud, Paris et Arles, 2004).

<sup>26</sup> Cor. 7, 56. Notons que dans le *rasm* (ductus) *rahma* est écrit, non avec un *tā' marbūṭa*, mais un *tā'* ordinaire. On reconnaît là la tendance des éditeurs à « classiciser » l'orthographe coranique.

<sup>27</sup> Ce n'est pas une citation coranique, même s'y reconnaissent des expressions coraniques.



## MARCO DALLA TOMBA Y LA MISIÓN DE TIBET

*di David N. Lorenzen*

Marco della Tomba (1726-1803) was a Capuchin friar and missionary from a village near Senigallia who was in India from 1757 to 1773 and from 1783 until his death in 1803. Most of his time in India was spend in Bihar (Bettiah, Patna and Bhagalpur). The mission he belonged to was called the Tibet Mission although it was forced to leave Tibet in 1745, long before Marco arrived in India. The mission was financed by Propaganda Fide, not by the Portuguese crown. Marco is important today chiefly for the essays, translations, and letters he wrote about his experiences and researches in India. Many of these texts are still available in the Vatican Library and the archives of Propaganda Fide. Among them is a translation a part of Tulsi Das's Ram-carit-manas. From about 1759 to 1761. Through several passages taken from Marco's writings, this essay attempts to evaluate his importance as an eye-witness to historical events in this period and as a precursor and contemporary of Sir William Jones and other early Orientalist scholars.

La misión de Tibet se fundó en el año 1703 bajo los auspicios de Propaganda Fide. La misión fue confiada a los capuchinos de la provincia Italiana de Ascoli Picena, región de la costa oriental conocida también como Le Marche. Esta región tiene una larga tradición de estudios sobre Asia que va desde Mateo Ricci (1552-1610) hasta Giuseppe Tucci (1884-1984). Durante las primeras décadas del siglo XVII, los misioneros capuchinos establecieron hospicios en Chandernagor en Bengal (1706), en Patna en Bihar (1706) y en Kathmandu en Nepal (1715), pero concentraron sus esfuerzos particularmente en establecer un hospicio en Lhasa, capital de Tibet, donde llegaron por primera vez en junio de 1707. Resultó difícil mantener la misión en Lhasa y tuvieron que abandonar la ciudad desde 1711 al 1716 y luego desde 1733 al 1741. Finalmente, en 1745 el rey de Tibet, instigado por el Dalai Lama, echó a los misioneros del país permanentemente. A partir de este momento, la misión del Tibet fue, en realidad, la misión de Hindustán y Nepal, aunque el viejo nombre se preservó. En 1745 se estableció un importante hospicio de la misión en la ciudad de Bettiah en el norte de Bihar cerca de la frontera con Nepal.

A lo largo del siglo XVIII, aproximadamente cien misioneros participaron en el labor de la misión. La mayoría de ellos se murieron en Hindustán y Nepal sin poder regresar nunca a Italia. Algunos escribieron textos y cartas que han sobrevivido en los archivos de la biblioteca del Vaticano, de Propaganda Fide en Roma, y del archivo central de los Capuchinos en las afueras de Roma. Entre los años 1745 y 1800, la mayoría de estos documentos fueron escritos por cuatro misioneros: Padre Cassiano da Macerata, Padre Giuseppe Maria da Gargnano, Marco dalla Tomba, y Giuseppe da Rovato (véase Lorenzen 2003).

Algunos de los textos escritos por Marco dalla Tomba revelan mucho sobre la visión del mundo de estos misioneros. Marco nació en el año 1726 en el pueblo de La Tomba, hoy Castel Colonna, cerca de Senigallia en Le Marche. No sabemos nada sobre su vida antes de su salida hacia la India aparte de su nombre original, Pietro Girolamo Agresti, y el hecho de que entró en la orden de los Capuchinos en 1745. Llegó a Chandernagore en Bengal en 1757. Entre los años 1758 y 1759 estuvo en el hospicio de Bettiah con otro importante Padre de la misión, Giuseppe Maria da Gargnano. Después sirvió por más de un año como capellán del ejército irregular del francés, Jean Law. Desde 1761 a 1768, estuvo en Bettiah. Luego estuvo en Chandernagore hasta 1773 cuando regresó a Europa. Estuvo en Italia desde 1774 a 1783, principalmente en la ciudad de Senigallia.

Llegó otra vez a Chandernagor en 1783 y quedó en India hasta su muerte en 1803. Durante estos años, pasó la mayoría de su tiempo primero en Chandernagore y luego en Bhagalpur.

Los manuscritos de varios textos que Marco escribió se encuentran actualmente en la biblioteca del Vaticano. Los más importantes son los tres ensayos intitolados “*Introduzione al viaggio per l’India (1755-1774)*”, “*Piccola descrizione dell’India orientale*” y “*Osservazioni sopra le Relazione che fà Monsieur Holwell, Inglese*” y un texto más largo intitolado “*Libro in cui si descrivono diversi sistemi della Religione dei Gentili dell’Indostano e Regni circonvicini*”. Otros textos notables son sus traducciones de varios textos religiosos hindúes escritos en dialectos hindi. Entre estas traducciones se encuentra una parte del famoso libro de Tulsidas llamado el “*Ram-carit-manas*”. Esta traducción se hizo más de ochenta años antes de cualquier otra traducción en un idioma europeo. Esto es quizá el principal logro intelectual de Marco. Finalmente, tenemos preservadas casi sesenta cartas escritas por Marco, la mayoría de ellas dirigidas a los secretarios y los prefectos de Propaganda Fide en Roma. En el año 1878, el estudioso italiano, Angelo de Gubernatis, publicó una selección de ensayos y traducciones de Marco dalla Tomba con el título *Gli scritti del Padre Marco della Tomba, missionario nelle Indie orientali*. Estimo que esta colección contiene aproximadamente una cuarta o tercera parte del total de los escritos de Marco. El resto está disponible sólo en los manuscritos.

Dudo que más material original sobreviva.

Además de los manuscritos y la colección de de Gubernatis existen varios estudios modernos de las actividades de la misión en el siglo XVIII. Entre ellos hay que mencionar particularmente la colección de documentos sobre la actuación de la misión en Tibet y Nepal (pero no en India) hecha por Luciano Petech (1952-56) y tres libros sobre la misión en Tibet, en Nepal, y en Hindustán respectivamente escritos en inglés por el Padre Capuchino, Fulgentius Vannini (1976, 1977, 1981). ¿Qué podemos decir sobre Marco dalla Tomba y sus escritos? Mi interés principal en Marco y los otros miembros principales de la misión del Tibet no está en la historia de los éxitos y fracasos de sus esfuerzos por convertir a los nativos en cristianos. Sobre este tema podemos decir simplemente que la misión fue un rotundo fracaso. Aparte de la creación de pequeños comunidades de cristianos en Bettiah y Chuhari y el edificio de su Iglesia en Patna, la misión no ha dejado muchas huellas de sus actividades durante el siglo XVIII. Las cosas relacionadas con la misión que más me interesan son, primero, los nuevos datos que los escritos de Marco y sus compañeros contienen sobre la historia política y económica del norte de India en este período y, segundo, la manera en que sus ideas y prejuicios europeos y cristianos influyeron en sus percepciones de la cultura de India, particularmente en su caracterización del hinduismo y el sistema social.

En cuanto a las aportaciones de los misioneros a las historia política y económica de India, es obvio que prácticamente no tenían mucho contacto directo con los gobernantes principales, ni con el Nawab de Bengal, ni con los miembros de los consejos de la compañías francesa y inglesa. A pesar de esto, los misioneros estaban presentes en algunos de los acontecimientos principales de la conquista de Bengala y Bihar por los ingleses. Sus comentarios sobre estos acontecimientos nos dan una nueva perspectiva sobre lo que en realidad pasó en los lugares de los hechos. Tomemos como ejemplo una descripción de una batalla entre las fuerzas de un ejército del emperador mughal y las de los ingleses cerca de la ciudad de Patna en enero de 1761.

En este tiempo Marco servía en el ejército imperial como capellán de las tropas cristianas del oficial francés Monsieur Lassa, quien es aparentemente la misma persona que usualmente es conocida como Jean Law. En 1760 un ejército de los Marathas había ocupado Delhi. El 13 de enero de 1761, el jefe afgano, Ahmad Shah Durrani, derrotó a los Marathas cerca de Delhi en la llamada tercera batalla de Panipat. En estos días el emperador, un nominal aliado de Durrani, estaba cerca de Patna. Marco dalla Tomba describe la situación (1775: 18-19):

Gl’Inglesi però, che temevano la loro ruina, particolarmente per essere M. Lassa con questa grande armata, quale dirigeva co’ suoi consigli; si prepararono al loro possibile per uscire da Patnà, mettersi in campagna, e dare una battaglia decisiva: così fecero; li 12 gennaio 1761 uscirono da Patnà, fecero marcia verso di noi; li 15 detto si dichiarò la battaglia. Deve notarsi, che gl’Inglesi non avevano più di 500 europei, e 3000 sipai [= tropas] del paese, con altri dieci e quindici mila genti; che accompagnavano la loro armata, ma che su de’ quali gl’Inglesi nulla contano, anzi temendo di tradimento li tenevano separati con cannoni voltati contro di loro. In tal stato dunque gl’Inglesi avanzarono sopra l’armata Imperiale, incominciarono con



grossi cannoni, quali dispergevano l'armata Imperiale, senza difendersi, perchè confidava sopra li can[no]ni di M. Lassa, che erano molto piccoli, incapaci de resistere a quagl' [sic] degl'Inglesi. Il più vantaggioso per gl'Inglesi fù, che una palla di cannone colpì il Trono dell'Imperadore, che aveva sopra l'elefante; il Trono cascò, l'Imperadore saltò in Terra, e siccome il governante dell'elefante fù ancor ucciso, l'elefante furioso, senza governante, se ne fuggì quà e là, la quale mise lo scompiglio in tutta l'armata, che credette essere morto l'Imperadore: su tal apparenza tutti fugirono, ed io fugivo avanti di loro. M. Lassa restato [¿] solo in campo colle sue genti, volle ancor lui ritirarse con ordine, ma nel ritirarsi s'incontrò in un fosso, che non potè passare colla sua artiglieria, e non potendo fuggire [¿], stante chè il suo cavallo era stato ammazzato da una palla del cannone Inglese, fù costretto a lasciarsi prendere prigioniere con quelle sue genti, che non potevano salvassi colla fuga.

Después de esta batalla y la huida a las montañas, Marco decidió buscar el ejército inglés. Finalmente encontró al general Carnac quien amablemente le dio la bienvenida. Carnac le pidió a Marco que acompañara a algunos prisioneros franceses que Carnac estaba mandando a Calcuta. Mientras tanto, Marco había recibido una carta que decía que Giuseppe Maria da Gargnano, el padre de la misión encargado del hospicio de Bettia, se había muerto. Marco quiso irse directamente a Bettia pero finalmente tuvo que viajar a Calcuta con los prisioneros franceses. Después de quedarse en Chandernagor por unos meses, esperando la llegada de algunos nuevos misioneros, se marchó hacia Patna y Bettia, llegando en Bettia hacia finales de julio.

Por si solo, este pequeño episodio de la vida de Marco no es una fuente imprescindible para la reconstrucción de la historia del período. No obstante, dado la ausencia de otros testimonios oculares de los acontecimientos, es una fuente importante. El año de 1761, cuando estos acontecimientos ocurrieron, se sitúa exactamente en medio del período entre las batallas de Palasi o Plassey en 1757 y de Baksar o Buxar en 1764, es decir, el período en el cual los ingleses establecieron el dominio político y militar en Bengala que después los llevó a la conquista de toda India.

Además este episodio es sólo uno de muchas otras descripciones de acontecimientos políticos y militares contenidas en los textos de Marco y otros misioneros de la misión. Por ejemplo, Marco estuvo muy cerca de la acción de la misma batalla de Baksar, estuvo presente durante varias batallas en el reino de Bettiah donde era el Superior de la misión. También fue testigo ocular de la gran hambruna de 1769-70 que mató hasta la tercera parte de la población de Bengala y partes de Bihar. Las cartas de Giuseppe da Rovato--quien llegó a India en 1762 y quien era Prefecto de la Misión entre 1769 y su muerte en 1786--son otra fuente importante sobre la historia de India y Bengala en este período.

El aspecto más interesante de los textos de Marco dalla Tomba y los otros misioneros de la Misión del Tibet son los que intentan entender y explicar la historia y la naturaleza de la religión hindú. En sus cartas y ensayos, Marco insiste en que los misioneros tienen que dominar no sólo los idiomas de los hindúes sino también los principios básicos de su religión y sistema de pensamiento. Aparentemente, Marco heredó esta opinión de su mentor, Giuseppe Maria da Gargnano, quien había traducido una gran cantidad de textos hindúes tanto del sánscrito como del idioma hindustani. Desafortunadamente, todas estas traducciones ahora están perdidas.

Aunque Marco generalmente habla de las creencias y prácticas de los hindúes con la desaprobación requerida de un misionero, es evidente que él también tiene un interés más anticuario y académico en estas creencias y prácticas y no siempre quiere simplemente condenarlos. En realidad, los textos sobre el hinduismo de Giuseppe Maria da Gargnano, de Cassiano da Macerata y de Marco dalla Tomba forman parte de un gran esfuerzo colectivo de los Europeos dentro y fuera de India para entender las culturas y sociedades de Asia con las cuales estaban entrando en contacto.

Sobre todo después de la publicación del famoso libro de Edward Said en 1978, los académicos han referido a este esfuerzo colectivo para entender las culturas de Asia como "el Orientalismo". El motivo principal del libro de Said era el de recalcar el aspecto ideológico del discurso "Orientalista" de los europeos. Según Said el motivo principal de todo este esfuerzo colectivo era el definir y construir las culturas y las sociedades estudiadas de tal modo que los poderes europeos pudieran controlarlas y dominarlas mejor. Además, Said alega que este proceso de definir y

construir distorsiona el contenido de los textos de los Orientalistas. A pesar de la mucha información que estos textos contienen, ellos constituyen, por lo menos en sus puntos de vista y sus conclusiones, una gigante fabricación, una mentira.

No estoy de acuerdo con este argumento. Aunque esté obvio la presencia de fuertes elementos ideológicos e instrumentales en los escritos de los europeos sobre Asia, no creo que estos elementos necesariamente produzcan una construcción o discurso fatalmente viciado con respecto a su correspondencia con la realidad de lo que quiere dar a entender. Además, uno siempre tiene que recordar que los Orientalistas europeos--tanto misioneros como administradores y académicos seculares--siempre construyeron sus imágenes de las culturas, religiones e historias de los países de Asia con la ayuda y participación de estudiosos nativos.

Lo que es más, en el contexto del sur de Asia, la palabra "Orientalista" tiene un importante sentido específico que se remonta a los finales del siglo XVIII y los principios del siglo XIX. En este contexto, los Orientalistas eran los británicos que querían gobernar India con una mínima interferencia en las instituciones culturales, legales y sociales de los indios. En contra de estos Orientalistas estaban los Anglicistas o Anti-Orientalistas quienes querían introducir sistemas de educación, de ley y de conducta social que estaban más de acuerdo con normas europeas. Un grupo de estos Anti-Orientalistas, llamados Evangelistas, querían abiertamente apoyar los esfuerzos de los misioneros por convertir a los indios al cristianismo. Entre los Orientalistas en India se encontraban la mayoría de los británicos que estudiaban la cultura, la historia, y el sistema social de los indios. Después de la publicación de la historia de India escrito por el Anti-Orientalista James Mill en 1817 y la publicación de la Minuta sobre la Enseñanza de T. B. Macauley en 1834, los Orientalistas perdieron la mayor parte de su influencia política. No obstante, su tradición de estudios sobre la cultura e historia de India continuaba en un contexto más académica y alejado de la administración colonial.

Los Orientalistas en India se formalizaron como un grupo institucional con la creación de la Sociedad Asiática por Sir William Jones en el año 1784. Jones y sus colegas y sucesores de esta sociedad, especialmente Henry Colebrooke, introdujeron un nuevo nivel de profesionalismo y dominio de los idiomas nativos en sus estudios de la cultura, la historia y la sociedad del Sur de Asia. No obstante, construyeron su nuevo edificio de estudios profesionales, por lo menos en parte, sobre los cimientos de estudios anteriores hechos por misioneros y algunos intelectuales menos profesionales. Marco dalla Tomba, por ejemplo, había conocido a Jones en Calcuta. Jones discute algunas teorías de Marco en uno de sus primeros importantes ensayos publicados en el primer volumen de la publicación anual de la Sociedad Asiática llamada *Asiatick Researches*.

Entre los precursores intelectuales inmediatos de los Orientalistas más profesionales como Jones y sus colegas, podemos mencionar no sólo a Marco sino también a sus colegas en la Misión del Tibet, Giuseppe Maria da Gargnano y Cassiano da Macerata; al misionero jesuita francés Père Coeurdoux (m. 1779); y a los ingleses laicos, Alexander Dow, Nathaniel Halhed, y John Holwell. Marco, Dow, Halhed y Holwell eran todos contemporáneos de Jones en India (véase Murr 1987 y Marshall 1970). Aunque Jones y sus colegas probablemente no conocían las obras de Giuseppe Maria y Cassiano estas obras seguramente tenían una influencia en los estudios de Marco. Un texto sobre Nepal de Giuseppe da Rovato, el Prefecto de la Misión en los tiempos de Marco y otro contemporáneo de Jones, se publicó en una traducción al inglés en el segundo volumen de *Asiatick Researches* (1790).

Aquí también debemos mencionar los trabajos sobre la religión de los hindúes escritas por algunos misioneros anteriores a Marco y sus colegas. Particularmente importantes son las obras del jesuita italiano Roberto de Nobili (1577-1656), las de su rival jesuita portugués Goncalo Fernandes Trancoso (1541-1619) (véase Zupanov 1999), las del Luterano Danés Bartholomaeus Ziegenbalg (1683-1719) (véase Singh 1999), y las de los jesuitas franceses que escribieron varias cartas sobre las religiones y culturas de India en las colección de treinta y cuatro volúmenes intitulada *Lettres édifiantes et curieuses* entre 1703 y 1776 (véase Murr 1983). Estos volúmenes se publicaron no sólo en francés sino también en traducciones al español y otros idiomas europeos. Es probable que Jones y sus colegas nunca leyeron las obras de Nobili y Fernandes Trancoso, pero seguramente leyeron por lo menos algunos de los *Lettres édifiantes et curieuses* de los misioneros jesuitas y

algunos de los escritos de Ziegenbalg publicados en inglés entre los años 1711 y 1719. Sin embargo, el estudio principal de Ziegenbalg sobre el hinduismo se publicó hasta 1920 (véase Singh 1999).

Como un ejemplo de la colaboración entre los primeros orientalistas y los estudiosos indios tradicionales, quiero citar un texto de Marco della Tomba que habla de su lectura de ciertos textos sagrados hindúes bajo la instrucción de un Brahmán de Benares. Marco escribe que el raja de Bettiah le dio un baúl lleno de libros sagrados de los hindúes y que un “doctor” brahmín luego instruyó a Marco en sus contenidos. Dice Marco, hablando del período 1763-1766 (1775: 105):

...il medesimo Dottore, che prima spiegava li medesimi libri al Rè, era restato in Bettia, sotto la mia protezione (stante che tutti gl'altri, ed abitanti medesimi erano fuggiti) questo Dottore era uomo capace, dell'università di Benares, era anche buon' uomo, e mio amico; Questo aveva perduti tutti li suoi beni ne saccheggj di detta città, che descrissi altrove; ed io mi trovavo all'ora giustamente in stato di poterlo sostentare; sicchè stiede in nostra casa per tutti li 3 anni, nel qual tempo mi spiegò tutti li libri più difficili, a che io da mè medesimo non aurei potuto intendere, de quali tutti ne pigliai traduzione. È da notarsi, che io sapevo assai bene la lingua per non potere essere ingannato, e potevo leggere li medesimi libri.

La existencia de colaboraciones intelectuales entre intelectuales europeos y los indios como Marco y este Brahmán es importante porque muestra claramente que la construcción del conocimiento europeo del Sur de Asia no era simplemente una creación unilateral de los europeos. Aunque los europeos generalmente controlaron y escribieron los productos finales de estas colaboraciones, sus colaboradores indios son los que les explicaron los textos y los conceptos intelectuales que los estructuraron. La idea extrema de algunos estudiosos recientes de que los europeos construyeron o inventaron instituciones culturales y religiosas, por ejemplo el Hinduismo, simplemente no corresponde con el proceso real de la formulación colaborada de sus ideas sobre estas instituciones.

Hoy en día las contribuciones intelectuales de misioneros tempranos como Nobili, Zeigenbalg, Desideri, Marco della Tomba y otros quedan superadas por estudios hechos por investigadores académicos posteriores. Non obstante, las observaciones directas de estas misioneros siguen siendo importantes como un testimonio histórico de las costumbres y acontecimientos de sus propios tiempos. En muchos casos estos testimonios representan prácticamente la única información que tenemos sobre las condiciones de estos tiempos. Como un ejemplo, ofrezco un texto sobre la secta del Kabir Panth escrito por Marco. El Kabir Panth es una secta heterodoxa de hindúes que adoran a un dios sin forma, un dios invisible y inefable. La mayoría de sus seguidores provienen de las castas bajas. En el texto de Marco—aparte de un entendible confusión entre Alejandro Magno y el sultán medieval Sikander Lodi—encontramos una buena y creíble descripción de las costumbres de la secta en Bettiah alrededor del año 1770 (Marco 1775: 190)

V'è una Setta, o specie de Religiosi detti *Cabiristi* [o sea, los del Kabir Panth], seguaci d'un certo *Cabir*, uomo tenuto un gran santo, che à fatti moltissimi miracoli; e dicono, che fosse maestro spirituale di Alesandro il grande: Sopra de' questa Setta vi sarebbero molte cose a dire, perchè sono in gran credito, e num[er]o: Ma siccome è stato tradotto interlineadamente il loro libro, chiamato *Sat nam Cabir* [o sea, el *Jnan Sagar*], così potrò leggersi senza qui replicare le medesime cose. In fine di questo libro v'è messo un'altro libro loro, chiamato *Mulpanci*, strada della radice, nel quale possono anche vedersi li loro sistemi.

Questi *Fakiri* sono secolari, portano al collo una coroncina di piccoli grani di legno, che è il loro distintivo con alcuni altre segni sulla frente. Questi non mangiano ne carne, ne pesce, essendo rigorosi osservanti dell'opinione, che tutti gl'animali sono l'istessa specie; perciò ne meno ammazzano li pidocchj, e si guardano nel camminare di non pistare formiche, etc. Anno la permissione di mangiare le erbe, e legumi, quantunque vegetabili, perchè, dicono, che la necessità non à legge.

Questi non credono alcun Dio particolare, ma sostengono, che Dio altro non è, che la Virtù produttive di tutte le cose del mondo:

Los misioneros como Marco y los otros intelectuales europeos que vivían en el Sur de Asia entre los siglos XVI y XVIII elaboraron una visión de la cultura e historia de esta región que muestra claramente las fallas ideológicas de su educación y creencias religiosas e intelectuales. Es obvio que deberíamos estudiar estas fallas ideológicas y sus efectos, pero también deberíamos reconocer que estas fallas son las fallas casi inevitables de sus tiempos y de su educación. Nuestras propias fallas pueden ser menos obvias y quizá menos graves porque podemos contar con más información y una larga tradición de estudios modernos sobre estos temas, pero también tenemos que reconocer que tampoco nosotros podemos superar los límites de nuestro tiempo y educación.

### Textos citados

Lorenzen, David N. 2003. "Europeans in Late Mughal India: The Perceptions of Italian Missionaries." *Indian Economic and Social History Review* 40,1: 1-31.

Marco della Tomba. (trad.). c. 1764. *Ramaen, Libro Lanka* (nagari e italiano lado a lado). Biblioteca Apostólico del Vaticano, manuscrito Borg. Ind. 4, ff. 123-150.

\_\_\_\_\_. c. 1774. *Osservazioni sopra le Relazione che fà Monsieur Holwell, Inglese, degli avvenimenti [sic] storici ed interessanti toccanti le Provincie del Bengala e dell'Imperio del Gran Mogol e dell'Indostano*. Biblioteca Apostólico del Vaticano, manuscrito Borg. Lat. 537, sec. XVIII, ff. I-IIIv., pp. 64, ff. I-Vv.

\_\_\_\_\_. c. 1775. *Libro in cui si descrivono diversi sistemi della Religione dei Gentili dell'Indostano e Regni circonvicini*. Biblioteca Apostólico del Vaticano, manuscrito Borg. lat. 524, pp. 110-203, 210-236.

\_\_\_\_\_. c. 1775. *Piccola descrizione dell'India orientale*. Biblioteca Apostólico del Vaticano, manuscrito Borg. lat. 524, pp. 73-106.

\_\_\_\_\_. c. 1775. *Introduzione al viaggio per l'India (1755-1774)*. Biblioteca Apostólico del Vaticano, manuscrito Borg. lat. 524, pp. 1-47.

\_\_\_\_\_. 1878. *Gli scritti del Padre Marco della Tomba, missionario nelle Indie orientali*. Ed. Angelo de Gubernatis. Florence: Le Monnie.

Marshall, Peter J. 1970. *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Murr, Sylvia. 1983. "Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières." En *Inde et Littératures*, compilado por Marie-Claude Porcher (*Purusartha* 7 [1983]: 233-84). Paris: L'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

\_\_\_\_\_. 1987. *L'Indologie du Père Coeurdoux: stratégies, apologétique et scientificité*. Volumen 2 de su *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.

Petech, Luciano (ed.). 1952-1956. *I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*. En siete partes. Roma: La Libreria dello Stato. La colección completa forma el volumen dos de la serie *Il Nuovo Ramusio*, compilado por varios estudiosos.

Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books. Publicado por primera vez en 1978.

- Singh, Brijraj. 1999. *The First Protestant Missionary to India: Bartholomaeus Ziegenbalg*. New Delhi: Oxford University Press.
- Vannini, Fr. Fulgentius, O.F.M. Cap. 1976. *The Bell of Lhasa*. New Delhi (Capuchin Ashram, Udyognagar, Agra 282 007).
- Vannini, Fr. Fulgentius, O.F.M. Cap. 1977. *Christian Settlements in Nepal During the Eighteenth Century*. New Delhi (Superior/ Capuchin Ashram/ Udyognagar/ Agra 282007 o St. Fidelis Ashram, Mahanagar, Lucknow 226 006).
- Vannini, Fr. Fulgentius, O.F.M. Cap. 1981. *Hindustan-Tibet Mission*. New Delhi (Superior/ Capuchin Ashram/ Udyognagar/ Agra 282007 o Superior, St. Patrick's Church/ Sec. III Rajendra Nagar/ Sahibabad 201006/ Ghaziabad District).
- Zupanov, Ines G. 1999. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. New Delhi: Oxford University Press.

---

David N. Lorenzen is a professor in the Centro de Estudios de Asia y África of El Colegio de México. Among his more recent publications is the book *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History* (New Delhi: Yoda Press, 2006) and the essay "Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars" (*Journal of Asian Studies*, vol. 65, 2006). His biography/autobiography of Marco della Tomba will be published in English by Yoda Press in the coming year.



## HINDUTVA LA DESTRA NAZIONAL-RELIGIOSA INDÙ DALLE ORIGINI ALLA CONQUISTA DEL POTERE

*di Luca Ozzano*

This paper deals with the evolution of the Hindu religious right and its role in Indian politics from the end of the 19<sup>th</sup> century to the present day. The first section takes into account early reform groups arisen at the time of the British colonial rule, and the process which led to the emergence of the ideology known as *hindutva*, with the creation of the Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh (RSS) in the 1920s. The following part describes the growth of this organization and the creation of a network of RSS-affiliated groups (which is commonly referred to as Saṅgh Parivār), devoting particular attention to the most religiously-oriented of these organizations, the Viśva Hindū Pariṣad (VHP). The last section deals with the role played in Indian politics by the RSS-affiliated Bhāratīya Jantā Party (BJP) – formed in 1980 – which led the political coalition ruling India from 1998 to 2004.

Per comprendere la destra religiosa indù è innanzitutto necessario dimenticare ogni riferimento alla specificità storica delle tradizioni religiose monoteistiche. Infatti, essa presenta caratteristiche del tutto specifiche, strettamente connesse alla tradizione culturale indiana, che ha nell'inclusività una sua caratteristica peculiare. Nel contesto indù, ad esempio, il 'rifiuto dell'altro' (tipico dei movimenti fondamentalisti di altre religioni) si è manifestato tardivamente e soltanto verso quelle fedi religiose apertamente inclinate verso il proselitismo e che non appartenevano alla tradizione indiana. Religioni come buddhismo, jainismo e sikhismo, generalmente considerate come rami dello stesso induismo, sono infatti accettate anche dai militanti nazional-religiosi. Il conflitto si è invece manifestato, a partire dalla fine dell'Ottocento, solo per quanto riguarda islam e cristianesimo [Jaffrelot 1996, 2-5; Van Der Veer 1994, 658].

L'attivismo di queste comunità religiose, insieme alla dominazione coloniale inglese, provocò negli indù un senso di minaccia – e talvolta di inferiorità – nei confronti di cristiani e musulmani, tradottosi prima in movimenti di riforma religiosa e, nel XX secolo, sempre più spesso in fenomeni di induismo politico. Tendenza che si è fatta sempre più esplicita finché, a partire dagli anni '60 (con la creazione del *Viśva Hindū Pariṣad*, VHP) e, ancora di più, tra gli anni '80 e '90 (con la mobilitazione culminata nell'*affaire* di Ayodhya), si è tradotta nella nascita di un vero e proprio movimento fondamentalista religioso.

La questione se esistesse un senso di 'nazione' – simile all'accezione occidentale del concetto – in India prima del XIX secolo, è dibattuta fra gli studiosi. E' opinione abbastanza condivisa, tuttavia, che un preciso senso di suddivisione del Paese in base all'appartenenza religiosa si sia formato soltanto con l'amministrazione coloniale inglese, le sue riforme e la sua politica del *divide et impera*. Furono i britannici, infatti – al fine di razionalizzare e facilitare l'amministrazione della colonia – a suddividere draconianamente gli indiani in indù, musulmani e sikh, con un'evoluzione legislativa che, infine, avrebbe condotto alla creazione di elettorati separati in base all'appartenenza religiosa. Questo si accompagnava ad una arbitraria applicazione ai popoli sottomessi delle categorie antropologiche occidentali del periodo, che vedevano gli indù come una razza debole ed 'effeminata' – oltre che, come descritta da James Mill nella sua *History of British India*, dissimulatrice, bugiarda e "disgustosamente sporca" [cit. in Torri 2000, 384] – mentre i 'marziali' sikh venivano destinati in massa alla carriera militare. Questa situazione ingenerò indubbiamente

una volontà di rivalse fra molti indù, che al contempo potevano attingere alle fonti dell'orientalistica e dell'archeologia inglese, per creare il mito di un'età dell'oro vedica, in contrapposizione alla decadenza contemporanea [Jaffrelot 1996, 19-25]. Anche gli inglesi, del resto, al fine di legittimare la loro conquista, tendevano ad attribuire al passato pre-islamico dell'India un'unità e un'omogeneità in parte inventata,<sup>1</sup> mostrando invece gli islamici come un'entità estranea a parte, a cui gli stessi inglesi avevano sottratto il controllo del Paese [Torri 2000, 378]. Un ulteriore influsso su questa visione della società indiana, questa volta prettamente religioso, fu inoltre rappresentato dalla rimozione, nel 1813, del bando alla predicazione missionaria cristiana in India: il proselitismo aggressivo che ne derivò – che più avanti, come si vedrà, sarebbe stato imitato anche dai musulmani con conseguenze ancora più rilevanti – ebbe un impatto non trascurabile sull'induismo, a cui era invece del tutto estranea la nozione di 'conversione' [Jaffrelot 1996, 14; Madan 1998, 203; Torri 2000].

La prima risposta degli indù a tutte queste sfide e sollecitazioni consistette in una serie di movimenti di riforma religiosa improntati a una strategia che Jaffrelot [1996] definisce di 'stigmatizzazione ed emulazione', caratterizzata da una critica rivolta all'altro sul piano formale, mentre a livello sostanziale se ne incorporano alcuni aspetti nella propria stessa tradizione (nel tentativo, più o meno consapevole, di renderla 'competitiva'). Tali movimenti sono suddivisi da alcuni studiosi [Andersen e Damle 1987, 11; Gold 1991, 535] (secondo un paradigma non dissimile da quello utilizzato comunemente per analizzare i movimenti di riforma nel mondo islamico dello stesso periodo) in modernisti e revivalisti: i primi che "adottavano modelli di cambiamento sociale e politico basati su modelli occidentali, gli altri orientati verso l'antichità indù". I revivalisti, in particolare, cercavano "di recuperare la verità fondamentale che sentivano persa", e, con un atteggiamento aggressivo improntato all'etica *kṣatriya* (il *varṇa* guerriero), agivano convinti che la dominazione coloniale fosse stata permessa dalla mancanza di coscienza nazionale [Andersen e Damle 1987, 10-11]. Tale convinzione sarebbe stata condivisa, più tardi, dai fondatori del Rāṣṭrīya Svayamsevaka Saṅgh (RSS) e, in generale, dai militanti nazional-fondamentalisti.

Al filone modernista può invece essere assegnata la Brāhmo Sabhā – più tardi Brāhmo Samāj, 'società divina' – fondato nel 1828 da Rammohan Roy con l'intenzione di "sradicare erronee credenze religiose e degenerate pratiche sociali fra gli indù [...] promovendo l'idea di una religione universale" [Madan 1998, 205] al fine di riformare l'induismo secondo i canoni del cristianesimo e del nazionalismo europeo, pur asserendo di basarsi su fonti autenticamente indiane [Ghosh 1998, 53; Gold 1991, 537]. Roy stigmatizzava gli aspetti più deteriori del politeismo e del ritualismo indù e, in particolare, usanze come quella della *satī*, consistente nell'immolazione delle vedove sulla pira funebre del marito – che venne bandita degli inglesi nel 1829 anche grazie ai suoi sforzi [*ibid.*].

I successori di Roy alla guida del movimento, Debendranath Tagore (padre del poeta e premio nobel Rabindranath) e Keshab Chandra Sen, proseguirono sul solco da lui tracciato nel tentativo di portare la religione tradizionale indiana più vicina al cristianesimo – definito da Sen 'religione dell'umanità' – e giunsero fino a mettere in discussione l'autorità dei *Veda* e delle *Upaniṣad* come fonti principali del credo religioso [Madan 1998, 206-207]. Questo movimento, benigno verso il cristianesimo e, tutto sommato, anche verso la dominazione inglese, declinò a partire dal 1865, quando si scisse in diverse correnti, e venne del tutto soppiantato, negli anni '70 del XIX secolo, dalla corrente revivalista.

La prima manifestazione di quest'ultima può essere individuata nel movimento intellettuale definito 'rinascimento bengalese' [Ghosh 1999, 48 ss.], caratterizzato da una riflessione storica che pose le basi per quella identificazione fra tradizione indiana e induismo – che accetta tutte le religioni indiane ma considera straniere cristianesimo e islam – di cui si è già accennato. Nello

---

<sup>1</sup> Il concetto di "invenzione della tradizione" è utilizzato nella letteratura sul nazionalismo (ma anche su altri fenomeni come il fondamentalismo religioso) in riferimento alla tendenza di una comunità a ricostruire a posteriori un'antica tradizione e, spesso, un mito delle origini, per fondare la propria identità. Esso è stato elaborato in particolare nelle opere *Imagined Communities* [Anderson 1983] e *The Invention of Tradition* [Hobsbawm e Ranger, a cura di, 1983].



stesso periodo prosperava, sempre in Bengala, la fama del predicatore Ramakrishna, che ebbe grande influenza sui pensatori dell'epoca e non fu secondaria anche nella stessa scissione all'interno del Brāhmo Samāj. Il suo discepolo Vivekananda, che divenne nei decenni successivi celebre anche in Occidente, avrebbe interpretato 'creativamente' il suo insegnamento, diffondendo un concetto di 'superiorità morale' indiana di fronte a quella materiale dell'Occidente [Torri 2000, 456-458] che lo avrebbe reso, nel '900, oggetto di culto da parte di molti fondamentalisti.

Questa idea fu fatta propria anche da un altro grande riformatore dell'induismo, Dayananda Sarasvati, che portò a Bombay i nuovi concetti, fondando nel 1875 l'Ārya Samāj ('Società degli ārya'); Dayananda, scagliandosi violentemente contro l'Occidente, proponeva al contempo un induismo 'purificato' basato sui *Veda* e su un rifiuto del sistema delle caste, che riteneva dannoso per l'unità della nazione; nel tentativo di razionalizzare l'induismo di fronte alla sfida di cristianesimo e islam, egli elaborò un decalogo, basato sull'idea di un unico Dio senza forma, onnisciente e fonte di ogni conoscenza. Se il movimento ebbe originariamente poco successo nella sua città di origine, le cose cambiarono con il trasferimento di Dayananda in Panjab, dove la convivenza fra induismo e islam era assai più problematica. Il ramo del movimento fondato a Lahore nel 1877, infatti, prosperò rapidamente; dopo la morte di Dayananda, tuttavia, esso fu caratterizzato da una profonda spaccatura fra coloro che intendevano proseguire la sua opera di riforma sociale e religiosa e i 'militanti', propugnatori di un più intenso coinvolgimento politico in senso nazionalista. Questo impegno sarebbe maturato nei decenni successivi, in particolare dopo l'ascesa al potere nel Congresso di Gandhi, quando l'Ārya Samāj sarebbe stato attratto a pieno titolo nella competizione politica [ivi, 458-460; Jaffrelot 1996, 14-17; Madan 1998, 211-216].

Alcuni aderenti panjabi all'Ārya Samāj ebbero inoltre un ruolo centrale, nel 1909, nella nascita del primo vero e proprio movimento politico di matrice indù, in risposta sia alla spartizione del Bengala attuata dall'amministrazione britannica, sia alla nascita della Lega Musulmana (1906). La Hindū Sabhā ('Consiglio indù') – definito da Jaffrelot 'proto-nazionalista' – si sarebbe poi progressivamente estesa venendo rinominato, nel 1921, All-Indian Hindū Mahāsabhā. Questo gruppo ebbe un ruolo centrale nel portare sulla scena politica le istanze indù, e può essere considerato un antenato dell'RSS (a cui in verità molti elementi della Hindū Mahāsabhā avrebbero guardato, nei suoi primi anni, come ad una sorta di ala giovanile) [Sharma 1987, 144; Jaffrelot 1996, 18-19; Gold 1991, 539]. In questo stesso periodo, tuttavia, l'induismo politico si andava organizzando anche all'interno dello stesso Indian National Congress (fondato nel 1885 a Bombay come primo partito politico panindiano) con l'utilizzo, da parte degli 'estremisti', del linguaggio religioso come espediente per attrarre un seguito di massa. Questa corrente – all'interno della quale emerse come leader carismatico Bal Gandahar Tilak – si differenziava dai 'moderati', anche per il fatto di propugnare un ideale nazionalista limitato ai soli fedeli di religione indù, anziché agli appartenenti a tutte le religioni indiane, e per una riscrittura della storia dell'India che evidenziava le lotte contro i musulmani (anche per evitare l'accusa di sedizione che avrebbe comportato la glorificazione delle lotte contro l'invasore inglese) [Torri 2000, 494-497].

Con l'ascesa di Gandhi ai vertici del Congresso dopo la Prima Guerra Mondiale, inizialmente i revivalisti credettero di avere trovato un alleato, essendo anch'egli fautore di un nazionalismo basato su valori tradizionali indù [Andersen e Damle 1987, 19-20]. Tuttavia, benché il ruolo di Gandhi nell'evoluzione del nazionalismo religioso in India sia controversa – T. N. Madan in un suo discusso saggio giunge ad individuare elementi di fondamentalismo nel suo pensiero [Madan 1998, 230] – la destra religiosa venne presto disillusa non solo dalle sue posizioni pluraliste e non violente, ma soprattutto da atti politici concilianti verso i musulmani, come l'adesione al movimento *Khilāfat* (1919-21) [Jaffrelot 1996, 218-219].

Le basi teoriche del movimento nazionalista religioso indù furono stabilite una volta per tutte nel 1923, quando venne pubblicato il saggio *Hindutva: Who Is a Hindu?* ('Induità: chi è un indù?') di Vinayak Damodar Savarkar, un brahmano del Maharashtra, membro della Mahāsabhā e detenuto dagli inglesi per le sue attività sovversive. Secondo il testo di Savarkar, un indù si può definire tale solo se risponde a tre criteri: il primo è quello di guardare all'India (in quanto territorio delimitato dall'Himalaya, dall'Oceano e dai due grandi fiumi Indo e Gange) come alla propria patria e terra santa; il secondo quello di avere nelle proprie vene sangue indù (vale a dire di essere originari

dell'India); l'ultimo quello di appartenere alla civiltà e alla cultura indiane e di considerarle come proprie. I tre concetti chiave della sua concezione di nazionalità sono dunque riassumibili nelle parole *rāṣṭra* (nazionalità comune), *jāti* (letteralmente “nascita”: utilizzato anche per designare la nazione) e *saṃskṛti* (cultura o civiltà). Per quanto riguarda la religione, Savarkar chiarisce che essa rappresenta solo una parte, per quanto rilevante, del concetto di cultura indù; inoltre, anch'egli include nell'induismo le altre religioni di derivazione indiana come buddhismo, jainismo e sikhismo. Al contrario, egli non ritiene indù i musulmani e i cristiani, in quanto discendenti da invasori, e legati a luoghi sacri non indiani, come La Mecca e Gerusalemme. Questo apparato teorico era inoltre accompagnato da un messaggio politico, che invitava tutti gli indù – in accordo con la definizione da lui fornita – ad unirsi per combattere i non indù [ivi, 25-33; Ghosh 1999, 64-69; Madan 1998, 219-220].

Nonostante questo ‘richiamo alle armi’ contro lo straniero (non a caso Savarkar era un ammiratore dichiarato di Mazzini ed aveva precedentemente fondato un'associazione giovanile ispirata alla Giovane Italia), l'organizzazione nata due anni dopo l'uscita del libro richiamandosi proprio ad esso era invece – e rimase, almeno formalmente, per decenni – dichiaratamente apolitica. Il Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh (RSS, ‘Associazione Nazionale dei Volontari’) – fondato nel settembre 1925 in Maharashtra da Keshav Baliram Hedgewar insieme a quattro altri attivisti della Hindū Mahāsabhā, fra cui Balkrishna Shivram Moonje e un fratello dello stesso Hedgewar – si poneva infatti come missione non l'attività politica diretta, ma il riorientamento in senso indù della popolazione indiana. A parte i richiami allo *hindutva*, l'associazione non disponeva di grandi basi teoriche, essendo Hedgewar un uomo dedito più all'azione che alla riflessione. Essa si basava sostanzialmente sull'istituzione di *śākhā* (‘sezioni’): comunità di 50-100 uomini, spesso ancora adolescenti, che svolgevano insieme addestramento fisico e riti religiosi, e che avevano il compito di difendere l'identità indù [Torri 2000, 540-541; Ghosh 1999, 71-72]. La prima apparizione ‘ufficiale’ del movimento – in occasione della quale Hedgewar scelse sia il nome ufficiale del gruppo, sia le divise *khākī* che sarebbero rimaste una sua ben nota caratteristica – ebbe luogo nello stesso anno in occasione del festival per la nascita del dio Rāma (*Rām-navamī*), in cui i ‘volontari’ assistettero i pellegrini e li protessero da agguati [Andersen e Damle 1987, 35].

Una grande innovazione portata dall’RSS rispetto ad altri movimenti del passato era l'enfasi posta sul rifiuto del sistema castale: ancora oggi, infatti, la propaganda ufficiale dell'associazione evidenzia come il mescolamento di individui di diversa ascendenza sociale, che condividono le stesse fatiche e gli stessi compiti, costituisca un efficacissimo collante per il senso di comune identità nazionale. Tuttavia, nella pratica, i fondatori dell’RSS erano tutti brahmani del Maharashtra, e questa caratterizzazione geografica ma soprattutto castale costituì per lungo tempo – e lo costituisce ancora oggi, come si può verificare dalla scarsa popolarità dell’RSS negli stati dell’India del sud a maggioranza dravidica – un ostacolo alla sua espansione [Torri 2000, 541; Gold 1991, 553-555].

In questa fase, è evidente che l’RSS – nonostante le implicazioni religiose della sua ideologia – si caratterizzava come un movimento principalmente nazionalista. Questa caratteristica era anzi talmente accentuata, che il movimento delle origini è stato paragonato ai suoi contemporanei fascisti e nazisti, con cui in verità Savarkar e Moonje ebbero diversi contatti [Casolari 2000]. Questi sospetti furono accresciuti dal successore di Savarkar come *sarsaṅghcālak* (leader supremo dell’RSS) Golwalkar, il quale – nel suo libro *We, or our nationhood defined*, che provvide all'associazione le ulteriori basi teoriche di cui necessitava – indicava nel modello europeo, e in particolare in quello tedesco, il tipo ideale di nazionalismo da perseguire. Nel testo si affermava: “La Germania ha scioccato il mondo purgandosi dalle razze semite – gli Ebrei. L'orgoglio razziale nella sua massima espressione vi si è manifestato” [Golwalkar, cit. in Jaffrelot 1996, 55].

Nello stesso tempo, tuttavia, Golwalkar introdusse nel movimento anche una connotazione più marcatamente religiosa: pur essendo considerato figlio spirituale di Hedgewar, infatti, egli aveva una storia e una formazione profondamente diverse da quelle del predecessore. Nato in una famiglia benestante, Golwalkar aveva fin da giovane preferito la meditazione e lo studio all'attività politica [Andersen e Damle 1987, 41-42]; egli contribuì quindi ad accentuare le caratteristiche di

ascetismo presenti nell’RSS (i cui membri, soli uomini, si sono spesso comportati come una sorta di monaci-guerrieri, ‘rinunciati’ che disdegnano le lusinghe mondane).

Sia durante la vita di Golwalkar, sia successivamente, l’evoluzione storica avrebbe portato l’RSS ad utilizzare sempre più spesso tematiche e toni retorici marcatamente religiosi; si deve inoltre notare che il gruppo non è – come talvolta viene implicitamente presentato – un’organizzazione monolitica. Esso ha fondato infatti, nel corso del Novecento, decine di associazioni affiliate – dagli scopi molto diversi tra loro, e spesso non del tutto trasparenti – che, insieme all’RSS, si autodefiniscono parte del Saṅgh Parivār (‘famiglia di associazioni’). Sebbene i legami formali fra queste vengano raramente pubblicizzati, il comune denominatore è rappresentato dalla provenienza di buona parte dei loro quadri dalle fila dello stesso RSS, che arbitrariamente assegna e trasferisce i funzionari nelle associazioni affiliate. Sebbene questo garantisca un alto grado di omogeneità ideologica e di indirizzo politico all’interno del Saṅgh Parivār, non sono tuttavia mancate, nel corso della sua storia, dispute tra i vari ‘rami’, in particolare tra le organizzazioni principali, l’RSS, il BJP e il VHP (di cui si parlerà ampiamente più avanti).

Nei primi due decenni dopo la fondazione, sebbene in costante crescita, l’RSS si sviluppò lentamente, sia a causa della già accennata matrice geografica e castale, sia per i metodi adottati nel proselitismo, improntati al contatto personale piuttosto che alla propaganda pubblica. Il tentativo era quello di creare una rete, suddividendo l’India in unità che potessero essere efficacemente coperte da singole cellule; nel 1933 esistevano già 125 *śākhā* per circa 12.000 *svayamsevak*, ancora prevalentemente concentrati nella regione del Maharashtra. Una svolta fu rappresentata dalla penetrazione in Punjab, grazie alla mediazione di notabili appartenenti alla Hindū Mahāśabhā e all’Ārya Samāj [ivi, 38-46], poi ripetuta, anche se talvolta meno efficacemente, in altre regioni del nord dell’India. Se nel 1938, secondo i dati forniti da Jaffrelot, il *network* poteva contare su “40.000 *svayamsevak*”, essi erano divenuti “60.000 (divisi tra 500 *śākhā*) nel 1939, e 76.000 nel 1943, dei quali 35.000 erano concentrati nelle Province Centrali, 20.476 nella Provincia di Bombay e 14.000 in Punjab” [Jaffrelot 1996, 68]; i traumi legati all’indipendenza e soprattutto la prospettiva di una spartizione dell’India fecero poi lievitare il numero degli aderenti a circa 600.000 all’inizio del 1948. Nonostante questa crescita, il movimento continuava a rimanere un’organizzazione regionale, con il nord-est e il sud dell’India che, insieme, totalizzavano meno di 1/10 del totale degli iscritti. Il punto di forza dell’associazione erano invece gli stati della cosiddetta ‘cintura hindī’, particolarmente il Punjab, l’Uttar Pradesh e il Madhya Pradesh; qui l’RSS era favorito dall’appartenenza della maggior parte della popolazione alla cultura espressa in lingua hindī, dalla presenza di molti individui delle caste alte, e di significative minoranze musulmane contro cui prendere partito. Spesso, infatti, l’RSS operava come una vera e propria milizia, venendo coinvolto attivamente in atti di disordine e violenza, come i disordini anti-musulmani di Delhi del 1947 [ivi, 75].

Il ruolo dell’RSS divenne tuttavia centrale dopo la spartizione dell’India, con l’afflusso di milioni di profughi dalle regioni incluse nel Pakistan Occidentale.<sup>2</sup> In questa vicenda i ‘volontari’ svolsero una doppia funzione, mettendo in opera servizi di assistenza agli immigrati, accanto alle usuali attività paramilitari. Grazie a questo lavoro, la rilevanza dell’organizzazione crebbe talmente che, nel settembre 1947, il comandante militare della regione di Delhi chiese aiuto a Golwalkar per restaurare l’ordine, turbato da tumulti. L’RSS pur continuando a dichiararsi un’organizzazione non politica, a partire dagli anni ’40 iniziò a legarsi anche ad importanti alleati politici esterni alla Mahāśabhā e all’Ārya Samāj: in particolare, vi fu un avvicinamento con l’ala del Congresso guidata dal Vice Primo Ministro e Ministro degli Interni Sardar Patel, che disapprovava il nazionalismo troppo inclusivo di Gandhi e di Nehru e desiderava una svolta pro-indù [ivi, 84-86].

Proprio il Mahātmā rappresentava quell’apertura verso i musulmani che i militanti vicini all’RSS consideravano alla stregua di tradimento. Il suo carnefice, Nathuram Godse, era stato legato nel passato all’RSS ed era ispirato dall’ideologia dello *hindutva*; era inoltre redattore di un

<sup>2</sup> Il Pakistan Occidentale dell’epoca corrisponde al Pakistan odierno; invece, il Pakistan Orientale (che ai tempi della spartizione costituiva un unico Stato insieme a quello Occidentale) si sarebbe reso più tardi indipendente con il nome di Bangladesh.

giornale di Pune vicino alla Mahāsbhā. Si sospetta anche che l'omicida facesse parte di una vera propria cospirazione con connivenze all'interno della stessa polizia di Delhi e di Bombay (località in cui, come si è visto, i 'volontari' erano particolarmente influenti) [Torri 2000, 620; Andersen e Damle 1987, 51].

La risposta di Nehru all'attentato fu duramente repressiva: sospettoso dell'RSS già in precedenza, egli non esitò a bandire l'organizzazione, oltre ad arrestare Golwalkar e non meno di 20.000 attivisti, nella convinzione che l'assassinio fosse parte di una più ampia cospirazione per instaurare in India una dittatura fascista. Tuttavia, non fu possibile reperire prove di un diretto coinvolgimento dell'RSS nella morte di Gandhi;<sup>3</sup> così, pochi mesi dopo, Golwalkar iniziò a chiedere l'annullamento del bando, facendosi forte dell'appoggio di Patel (che proprio nello stesso periodo stava conducendo una dura lotta con Nehru per la supremazia politica all'interno del Congresso). Quando l'RSS acconsentì a dotarsi di una costituzione che precisasse gli scopi dell'organizzazione come richiesto dalle autorità, l'11 luglio 1949, Patel riuscì ad ottenere la revoca del bando. Inoltre, grazie ad un voto semiclandestino del Working Committee del Congresso effettuato mentre Nehru era all'estero, ottenne per i membri dell'RSS anche l'ammissibilità nel Congresso. Il suo scopo era chiaramente quello di avvicinare il più possibile le due organizzazioni, sia per aumentare la propria influenza nel Partito, sia per formare un grande schieramento nazionalista connotato in senso indù [Andersen e Damle 1987, 55; Jaffrelot 1996, 88-89].

Nel frattempo, molto era mutato per lo stesso RSS, in quanto il bando e l'incarcerazione dei suoi principali dirigenti e dei suoi quadri avevano portato cambiamenti irreversibili. Dal punto di vista dei rapporti di potere interni, si era verificata l'ascesa di gruppi di giovani capaci e determinati, i quali, nell'improvvisa mancanza dei superiori, erano dovuti improvvisamente maturare e responsabilizzarsi: dopo la normalizzazione, questi non erano più disposti a ritornare a un ruolo di passività, e introdussero nell'organizzazione un movimentismo che nei decenni precedenti le era mancato. Inoltre, di fronte all'impossibilità di agire in nome dell'RSS, gli attivisti erano stati costretti, per continuare l'attività, a fondare nuove organizzazioni pubblicazioni. Queste, che ebbero inizialmente uno sviluppo particolarmente intenso nel settore studentesco, data l'età dei militanti di quel periodo, avrebbero poi rappresentato le fondamenta del Saṅgh Parivār. In parte in conseguenza dei mutati equilibri interni, in parte per la cattiva fama acquisita dopo la morte di Gandhi, Golwalkar trovò, al ritorno in libertà, un'organizzazione profondamente divisa e in stato di crisi [Andersen e Damle 1987, 110-117].

Un primo tentativo di riportarsi in auge da parte della destra indù si ebbe con la controversia sulla Moschea di Ayodhya (Bābrī Masjid), che si supponeva essere stata costruita nel 1528 dal conquistatore musulmano Babar dopo avere distrutto un tempio dedicato al dio Rāma (che la tradizione indù vorrebbe nato in quel luogo, chiamato perciò *Rāmjanmabhūmi*). Nella notte fra il 22 e il 23 dicembre 1949, qualcuno – mai identificato con certezza – pose nella moschea una statua di Rāma insieme ad altre immagini di divinità. Mentre gli indù gridarono al miracolo, i musulmani lamentarono ovviamente un sacrilegio. Nonostante l'immediata mobilitazione popolare suscitata dall'evento, il Governo mantenne il polso fermo, impedendo che la conflittualità interreligiosa – almeno in questo primo evento di una lunga catena – degenerasse [Jaffrelot 1996, 91-95].

L'occasione effettiva per riguadagnare popolarità per l'RSS si ebbe nel febbraio 1950 allorché, in seguito a disordini anti-indù scoppiati nel Pakistan Orientale (l'odierno Bangladesh), si riversarono in India altri milioni di rifugiati. Per Golwalkar fu l'occasione per coinvolgere nuovamente i 'volontari' in opere assistenziali che gettassero una luce positiva sull'associazione. Inoltre, avendo probabilmente constatato la necessità di un appoggio politico nel periodo del bando, pochi mesi dopo la morte di Patel – che segnava la definitiva affermazione della linea di Nehru nel Congresso – Golwalkar decise di acconsentire alle richieste di quei giovani attivisti che desideravano un coinvolgimento in politica. Insieme ad un influente politico tradizionalista indù,

---

<sup>3</sup> I militanti nazional-religiosi dell'RSS e del BJP hanno tentato, negli ultimi decenni, di giustificare le proprie posizioni attribuendole proprio al padre della patria, secondo Noorani anche inventando false citazioni da sue opere [Noorani 2001].

Shyama Prasad Mookerjee, questi fondarono così, nel 1951, il partito politico Jan Saṅgh (Partito Popolare) [ivi, 96-101 e 114-116; Andersen e Damle 1987, 109-112]. Il nuovo partito – in cui erano confluiti, tra gli altri, segmenti dell'Ārya Samāj e di altri raggruppamenti preesistenti – ottenne solo 3 seggi nelle elezioni parlamentari del 1951; tuttavia Mookerjee riuscì ad aggregare decine di altri parlamentari in un gruppo comune (il Fronte Nazionale Democratico) e si accreditò come *leader* dell'opposizione al Congresso. Dopo la morte di Mookerjee nel 1953, si ebbe tuttavia un tentativo da parte dei membri non-RSS del Jan Saṅgh di prendere il controllo del partito. Questo costrinse Golwalkar a mobilitare i propri quadri – che di fatto costituivano l'infrastruttura della formazione politica – con la conseguenza che, di fatto, il Jan Saṅgh si trasformò in un'emanazione dell'RSS [Jaffrelot 1996, 120-123; Andersen e Damle 1987, 158-164].

Nelle elezioni del 1957 questo cambiamento si tradusse in una maggioranza di candidati Jan Saṅgh che erano espressione diretta dell'RSS; lo sforzo organizzativo dell'associazione mise in grado il partito di non perdere consensi, guadagnando anzi un seggio rispetto ai 3 del 1952. Nelle successive consultazioni del 1962 si ebbe poi un netto successo del Jan Saṅgh, che ottenne 14 dei 494 seggi in palio [Andersen e Damle 1987, 164-165].

Oltre ai successi ottenuti mediante il Jan Saṅgh a livello politico, negli anni '50 e '60 l'RSS proseguì, attraverso le istituzioni affiliate, la penetrazione in tutte le maglie della società già iniziata nel periodo del bando. Particolarmente significativa fu l'istituzione (nel 1955) del Bhāratīya Mazdūr Saṅgh (BMS) (*trade union* destinata a diventare il principale sindacato panindiano dopo quello facente riferimento al Congresso) ma soprattutto quella del Viśva Hindū Pariṣad (VHP).

Quest'ultima organizzazione, che si può dire avere caratterizzato in senso fondamentalista la 'famiglia' dell'RSS, venne fondata a Bombay il 29 agosto 1964 da Shivram Shankar Apte, attivista dell'RSS. Tra i propositi dell'organizzazione, espressi all'atto della fondazione, figuravano: la promozione della consapevolezza e dei valori indù tra la popolazione; il rafforzamento dei legami con gli indù all'estero (il VHP è sempre stato particolarmente attivo su questo versante, ed ha sezioni anche in Gran Bretagna e negli USA, oltre che in altri paesi con minoranze di immigrati indù); la riconversione di coloro che hanno abbandonato l'induismo; l'adattamento della legge del Dharma alla società contemporanea; lo sradicamento dell'idea di casta; l'assistenza agli indù in difficoltà, mediante programmi di *welfare* [Van Der Veer 1994, 653-654; Jaffrelot 1996, 196-202].

Il reale obiettivo prioritario del VHP era tuttavia quello di stabilire contatti con i religiosi indù, nel tentativo di giungere ad una qualche forma di coordinamento fra loro che andasse nel senso dell'istituzione di una sorta di '*establishment* ecclesiastico' e di regole religiose comuni per tutti gli indù; di creare, cioè (così come intendevano fare già le organizzazioni riformatrici nate tra fine Ottocento e inizio Novecento) un induismo 'moderno' e organico, in grado di competere con i culti monoteistici (operazione definita da alcuni studiosi, non a caso, 'semitizzazione' dell'induismo). L'associazione rappresenta inoltre, secondo Van Der Veer [1994], un chiaro tentativo di raggiungere tramite il sentimento religioso le masse di diseredati che in passato hanno sempre rifiutato il 'vangelo' nazionalista dell'RSS e dei suoi affiliati. Lungi dal rappresentare un'organizzazione dedita esclusivamente ad affari religiosi, tuttavia, anche il VHP dispone di una vera e propria milizia, costituita dalla sua 'ala giovanile', Bajraṅg Dal. Questo gruppo, che è stato il principale attore degli eventi legati alla distruzione della Bābrī Masjid, è dotato di veri e propri campi di addestramento paramilitari simili a quelli di un esercito, in cui si allenano i giovani all'uso delle armi "per proteggere lo stato e la religione" [Bunsha 2003; cfr. Van Der Veer 1994 e Appaiah 2003, 127-131].

Mentre fino all'inizio degli anni '80 il VHP fu impegnato nell'organizzare la propria crescita e il proprio consolidamento, il processo di conquista di uno spazio politico nazionale da parte del resto del movimento procedette senza sosta. Nei suoi primi anni di attività, il principale oggetto di contestazione da parte del Jan Saṅgh fu la politica estera del Governo Nehru, considerata troppo conciliante. Vennero quindi organizzate manifestazioni sia per invocare politiche più energiche verso il Pakistan e verso gli abitanti musulmani dello stato del Jammu e Kashmir, sia per pretendere la riconquista con la forza delle *enclaves* coloniali ancora presenti sul suolo indiano,

come quella portoghese di Goa [Jaffrelot 1996, 129-131]. Per il resto, lo sforzo principale fu quello per rafforzare ed espandere il partito, con un modello organizzativo non dissimile da quello dell’RSS, caratterizzato da una ben strutturata rete di attivisti e una pressoché inesistente democrazia interna: modello volutamente distante da quello basato sulla cooptazione di notabili utilizzato dalla maggioranza dei partiti indiani [ivi, 149-157].

Il disordine politico seguito alla morte di Nehru – con la lotta della figlia Indira per la supremazia nel Congresso contro i notabili del partito – permise al Jan Saṅgh e alle altre organizzazioni legate all’RSS di impostare per le elezioni del 1967 una campagna elettorale basata in modo più aggressivo su tematiche religiose. Il principale tema proposto fu quello della protezione delle vacche – sacre per l’induismo – grazie al quale, a partire dal 1966, vennero convocate manifestazioni di massa che ebbero centinaia di migliaia di partecipanti. Nonostante il successo ottenuto nelle urne, con il 9,35% dei voti totali, il partito decise successivamente di moderare il proprio attivismo su questa tematica, in seguito all’inaspettata fermezza dimostrata dalla Gandhi nel fare fronte ai disordini, alle difficoltà nel gestire i religiosi indù da parte di un VHP ancora immaturo, e ai vincoli imposti dalle alleanze di coalizione [ivi, 204-213]; questo ulteriore pragmatismo irritò tuttavia la base degli attivisti, con la conseguenza che i governi di coalizione a livello statale instaurati dopo le elezioni si disgregarono in breve tempo.

Il Governo guidato da Indira Gandhi non si limitava, tuttavia, a prestare sempre più attenzione ai disordini fomentati dai militanti indù (il cui numero per anno era passato dall’ordine delle decine a quello delle centinaia tra la metà e la fine degli anni ’60). Nello stesso tempo, infatti, Gandhi faceva sue – in funzione della competizione con l’*establishment* del Congresso, con cui era avvenuta una scissione – alcune tematiche legate all’identità indù, appellandosi alla stessa base elettorale del Jan Saṅgh [ivi, 238-244]. Per tutti questi motivi, le elezioni parlamentari del 1972 segnarono una battuta d’arresto per il Jan Saṅgh, con una seria sconfitta.

Negli anni successivi, si ebbe quindi una ripresa delle tendenze movimentiste all’interno delle organizzazioni del Saṅgh Parivār, in particolare con la partecipazione tra il 1974 e il 1975 al ‘movimento JP’ (dalle iniziali di Jaya Prakash Narayan, anziano uomo politico che prese la guida di quella che era iniziata come una sollevazione popolare spontanea). In risposta a tali disordini – così come a una sentenza giudiziaria che aveva annullato la sua elezione al Parlamento, in quanto “ottenuta con mezzi illegali” – Indira Gandhi il 25 giugno 1975 proclamò lo stato di emergenza, bandendo l’RSS e arrestando i suoi principali *leader*, insieme a quelli di altri gruppi di opposizione. Agli attivisti rimasti in libertà non rimase che cercare una politica conciliante verso il Governo utilizzando, al contempo, manifestazioni di disobbedienza civile. Nel gennaio 1977, tuttavia, la Gandhi decise inaspettatamente di convocare le elezioni parlamentari: ella era probabilmente certa di vincere, ma il calcolo si rivelò sbagliato, in quanto le consultazioni furono vinte dal Jantā Party, un cartello elettorale organizzato in breve tempo dal Jan Saṅgh insieme ai Socialisti, ad esuli del Congresso e ad altre formazioni minori. Due esperti militanti dell’RSS (A. B. Vajpayee e L. K. Advani) ottennero, nel Governo che venne formato, rispettivamente il Ministero degli Esteri e quello dell’Informazione [ivi, 255-282].

L’alleanza, così come i cartelli elettorali creati negli anni precedenti a livello statale dal Jan Saṅgh, si rivelò fin dall’inizio minata al proprio interno, non solo per l’eterogeneità dei componenti – il cui vero comune denominatore era l’opposizione alla Gandhi – ma anche per il sospetto con cui gli altri membri guardavano all’RSS (anche considerando il fatto che l’avvento al Governo del Jan Saṅgh era coinciso con un nuovo brusco incremento nel numero dei disordini intercomunitari tra indù e musulmani). Tra l’altro, la vittoria elettorale e la presenza nel Governo della sua emanazione politica permisero all’organizzazione di iniziare una forte crescita (raddoppiando il numero di *śākhā*, da 8.500 a 17.000 tra il 1975 e il 1981, e giungendo ad un numero di partecipanti regolari alle riunioni stimato in 1 milione da fonti governative) che sarebbe durata anche per buona parte degli anni ’80. Uno dei principali problemi causa della caduta dell’alleanza a metà del 1979 fu proprio la contestazione da parte delle altre forze presenti verso la doppia appartenenza dei membri affiliati sia all’RSS che al Jantā Party: nonostante le dichiarazioni formali, infatti, anche gli alleati ritenevano l’RSS un’organizzazione essenzialmente politica. Le successive elezioni, che portarono a una sconfitta del Jantā Party, furono caratterizzate da un vero e

proprio crollo della componente Jan Saṅgh, che passò da 202 a 31 seggi: disfatta dovuta probabilmente, da un lato, ai problemi di coalizione, dall'altro all'insoddisfazione dei 'volontari', che non gradivano la discriminazione subita all'interno della coalizione. L'anno successivo il Jan Saṅgh, dopo essere uscito dall'alleanza, si riformò prendendo il nome di Bhāratīya Jantā Party (Partito Popolare Nazionale) [Andersen e Damle 1987, 208-227; Jaffrelot 1996, 301-313].

Nel frattempo, il VHP, che aveva a sua volta conosciuto una forte espansione, passò dalla fase di consolidamento a quella che è stata definita 'fase di attivismo' [Hellman 1996, 238-239]. Quest'ultima ebbe ufficialmente inizio nel febbraio 1981, dopo che fu registrata una conversione di massa all'islam di circa un migliaio di indù, abitanti di Meenakshipuram (un villaggio di intoccabili del Tamil Nadu, nel sud dell'India). In risposta il VHP organizzò una campagna panindiana e si lanciò in un programma intensivo mirato alla 'riconversione' degli apostati che, si stima, riguardò ben 66.000 persone tra il 1982 e il 1985. Nel 1982 l'organizzazione istituì inoltre il Sādhu Saṃsad (poi Dharma Saṃsad), una sorta di 'parlamento' dei religiosi indù destinato a riunirsi periodicamente per indicare, su questioni 'di vitale importanza', una posizione comune per tutti gli indù [*ibid.*; Appaiah 2003, 127, Jaffrelot 1996, 352].

La crescita di tutte le organizzazioni della 'famiglia' del Saṅgh Parivār portò con sé, tuttavia, anche contrasti tra le varie componenti. Mentre infatti il BJP, nel tentativo di abbandonare le frange estreme della politica e di affermarsi come partito panindiano, moderava le sue politiche – concentrandosi su temi socioeconomici e aprendo i propri ranghi anche ai musulmani – questa politica era aspramente contestata da un asse RSS-VHP più movimentista e sempre più fondamentalista nella sua ispirazione ideologica. Questo orientamento portò addirittura i *pracārak* a preferire talvolta il Congresso – che nel frattempo andava sempre più cavalcando le tematiche identitarie e religiose – e, secondo alcuni, a contribuire attivamente alla vittoria elettorale di Rajiv Gandhi nel 1984, che si tradusse in una *débâcle* per il BJP [Jaffrelot 1996, 326-329]. Tale evoluzione era dovuta, in primo luogo, all'inattesa mossa di Indira Gandhi la quale, dopo avere proposto nei primi anni di attività politica, una piattaforma filo-marxista, si era messa ad inseguire, sul loro stesso terreno, i fautori di politiche identitarie pro-indù. Se questa scelta pagò sul breve periodo, essa ebbe anche l'effetto, probabilmente non previsto, di legittimare le posizioni dei nazional-fondamentalisti radicali all'interno del dibattito politico [ivi, 330-333], ponendo le basi per la loro affermazione sul lungo periodo.

La risposta dell'RSS alla sfida del Congresso, così come alla mobilitazione dei musulmani per il caso Shah Bano del 1985 [cfr. Torri 2000, 719 sgg.], fu un irrigidimento delle posizioni pro-indù, in cui veniva ad essere sempre più determinante l'apporto del fattore religioso, rappresentato dal VHP. Quest'ultimo (che nel frattempo era ulteriormente cresciuto, sia numericamente, sia per settori di attività, con una sempre più marcata espansione nell'assistenza sociale) giocò in questi anni un ruolo essenziale nel riformare l'identità della maggioranza indù, anche attraverso eventi di massa senza precedenti, come la marcia attraverso l'India detta *ekātmatā yātrā*, del 1983. All'inizio dell'anno successivo, sull'onda del successo ottenuto, il VHP si dotò di una vera e propria milizia, con l'istituzione del Bajraṅg Dal, ed intraprese – con la creazione di un comitato *ad hoc* – la campagna per la 'liberazione del tempio di Ayodhya' [Jaffrelot 1996, 338-363].

Tale questione, che in verità venne cavalcata, inizialmente, anche da Rajiv Gandhi (probabilmente timoroso di essere apparso troppo filo-musulmano nella vicenda Shah Bano) [Torri 2000, 719-725], divenne il filo conduttore del successivo decennio della storia del fondamentalismo politico in India. La responsabilità maggiore di Rajiv Gandhi, probabilmente, fu quella di avallare il verdetto del tribunale di Faizabad, che il 14 febbraio 1986 – dopo due anni di pressione da parte della destra indù – impose l'apertura del luogo di culto anche ai fedeli indù. Se si sperava che questa decisione contribuisse a calmare le acque, l'effetto fu opposto: ad essa rispose infatti una contro-mobilitazione islamica, con l'organizzazione, il 30 marzo 1987 a Nuova Delhi, della maggiore protesta musulmana dopo l'indipendenza. Né, d'altra parte, si placarono le richieste da parte indù, che ora si rivolgevano verso l'edificazione di un apposito luogo di culto dedicato a Rāma. In queste vicende, come già accennato, un ruolo centrale venne svolto dal VHP, che già nell'ottobre 1986 convocò al proposito un Dharma Saṃsad, cui parteciparono ben 831 religiosi indù; nel 1989, a una successiva sessione, venne chiesta ufficialmente, di fronte a 50000 pellegrini,

la costruzione di un tempio dedicato a Rāma. L'effetto complessivo di questi eventi fu una crescita smisurata della conflittualità interreligiosa. Sul versante politico il BJP, dopo le sconfitte elettorali della prima metà degli anni '80 e lo spostamento 'a destra' dello stesso Congresso, vide dal punto di vista organizzativo un ritorno in massa tra le proprie file dei 'volontari' dell'RSS; mentre, da un punto di vista ideologico, il partito appiattì la propria agenda su quella del VHP [Van Der Veer 1994, 663; Jaffrelot 1996, 369-377].

Questa rinnovata armonia tra le varie componenti del Saṅgh Parivār si convertì in una capacità di mobilitazione senza precedenti, anche in vista delle consultazioni elettorali del 1989, imperniata appunto sulla questione di Ayodhya, vista come luogo sacro dell'induismo, e con una campagna dalla connotazione aggressivamente nazionalista [Jaffrelot 1996, 403]. Il grande successo della mobilitazione popolare indù convinse inoltre il resto dell'opposizione, schierata intorno all'ex ministro di Gandhi V. P. Singh e inizialmente ostile al BJP, a contrattare un'alleanza tattica con il partito. Lo stesso Rajiv Gandhi, in difficoltà anche per il coinvolgimento in alcuni scandali, giocò senza più mezze misure, la carta religiosa, adottando costumi tradizionali indù e dichiarando, in un comizio tenuto nei pressi di Ayodhya, che "auspicava l'avvento del dio Rāma" [Torri 2000, 744].

Le elezioni di novembre-dicembre portarono un crollo del Congresso, a fronte di una vittoria del BJP e dei suoi alleati, che formarono una fragile alleanza di Governo destinata a sopravvivere per appena un anno. Più significativamente, il voto del 1989 segnò non solo la fine dell'era del Congresso e della relativa stabilità politica che l'aveva caratterizzata, ma soprattutto quella dell'ideologia laica di cui il partito di Nehru era stato propugnatore e difensore per un secolo, principale bastione contro il dilagare del fondamentalismo religioso e della conflittualità intercomunitaria. In particolare, a partire da questo momento, l'ideologia della destra fondamentalista basata sul concetto di *hindutva*, che per decenni era stata rifiutata dalla maggioranza della popolazione indiana, divenne improvvisamente 'rispettabile' [Torri 2000 746-747], oltre che appetibile, portando formazioni politiche nate su differenti piattaforme ideologiche, come lo Śiv Senā di Bal Thackeray, a spostarsi su posizioni anche più estremiste di quelle del BJP [Jaffrelot 1992].

In questa crescita dell'ideologia estremista indù, un ruolo non secondario venne giocato dai mezzi di comunicazione di massa, che contribuirono ad omogeneizzare maggiormente individui di lingua e cultura del tutto differenti. In particolare, la trasmissione televisiva degli sceneggiati tratti dai grandi poemi classici indiani, il *Rāmāyaṇa* (incentrato sulla figura di Rāma) e il *Mahābhārata*, si trasformò, per molti indù, in un evento di carattere religioso, e favorì indubitabilmente il tentativo del VHP di creare una versione 'ufficiale', unica ed unitaria dell'induismo [Jaffrelot 1996, 388-392].

Con il BJP al Governo, anche la questione di Ayodhya ricevette inevitabilmente uno spazio sempre maggiore nella pubblica attenzione. Nel giugno 1990 venne costituito un 'Comitato per la Costruzione del Tempio al Dio Rāma'; in ottobre venne poi organizzato un pellegrinaggio chiamato *rath-yātrā*, che avrebbe dovuto concludersi proprio ad Ayodhya, con l'inizio della costruzione del tempio. Questa manifestazione si concluse invece con l'arresto del Presidente del BJP Advani, che di fatto portò non solo alla crisi di governo, ma soprattutto all'inizio di una fase di disordini e scontri di inaudita intensità (solo nei due giorni successivi all'arresto, il bilancio ufficiale fu di 61 morti in tutta l'India). I *kar sevak* (costruttori volontari) morti nell'occasione furono considerati quindi martiri dal movimento fondamentalista, e vennero portati in processione in diverse parti del Paese, con il risultato di fomentare ulteriori scontri [ivi, 412-423]. Il clima già arroventato non fu certo migliorato dalla nuova campagna elettorale conseguita alla crisi e allo scioglimento del Parlamento, in cui la propaganda del BJP venne condotta nuovamente in modo serrato intorno agli stessi temi di quella del 1989. Tuttavia, l'emozione seguita all'assassinio di Rajiv Gandhi da parte di separatisti tamili proprio in periodo elettorale permise al Congresso di riguadagnare una risicata maggioranza, mentre il BJP si affermò come principale partito di opposizione, passando da 85 a 120 seggi e dall'11,36% al 20,08% dei voti validi [ivi, 437-439].

Dopo le elezioni, il BJP continuò a chiedere che si permettesse la costruzione di un tempio ad Ayodhya e convocò nuove manifestazioni di fronte ai dinieghi dei tribunali e del Governo. In



occasione di una di queste, il 6 dicembre 1992, una folla di militanti (in prevalenza, pare, membri del Bajrang Dal e dello Śiv Senā) ruppe i cordoni di sicurezza e si gettò contro la moschea, distruggendola. Il coinvolgimento diretto dei leader dell’RSS e delle altre organizzazioni ad esso vicine – tra cui Advani, che era presente al fatto – non è stato ufficialmente provato, benché sia ritenuto da molti fortemente probabile. I *leader* del Saṅgh Parivār, tuttavia – pur felicitandosi talvolta per l’accaduto, o definendolo, come fece Vajpayee, un ‘errore di calcolo’ – lo hanno sempre qualificato come un evento spontaneo e non preordinato [Jaffrelot 1992; 1996, 455-457].

L’accaduto ebbe da un lato uno straordinario effetto sul morale degli estremisti indù, che si prepararono a nuove battaglie, e scatenò d’altra parte l’ira della comunità musulmana, che mise in scena a propria volta sanguinosi disordini. Il Governo Rao reagì dapprima duramente, con l’imposizione dello stato di emergenza e l’incarcerazione di numerosi *leader* estremisti; tuttavia, esso dimostrò di non saper reggere questa politica sul lungo periodo, rilassandola notevolmente nel giro di pochi mesi. Il compromesso ufficiale consistette nella decisione di ricostruire la moschea, accanto tuttavia al tempio a Rāma tanto desiderato dai fondamentalisti indù [Jaffrelot 1996, 464-469].

All’interno del BJP, a questo punto, si ebbe tuttavia un ripensamento sulle tattiche seguite, che rischiavano di far precipitare il paese nel caos e di dare agli estremisti religiosi anche il controllo del partito. Il suo programma per le successive elezioni, quindi, vide un affiancamento ai temi religiosi di altre questioni di carattere socio-politico in grado di attrarre anche l’elettorato più moderato. Questo spostamento, insieme alla già citata riabilitazione presso l’opinione pubblica del BJP e dell’ideologia fondamentalista in genere, permisero al Partito di vincere le elezioni del 1996, accreditandosi come il maggior partito indiano a fronte di un Congresso travolto dagli scandali. Mentre in questa occasione le alleanze si dimostrarono ancora una volta precarie, e portarono ad una prematura fine dell’esperienza di governo, nelle successive elezioni del 1998 il partito giocò con successo la carta dell’alleanza con una serie di partiti regionali in forte crescita ed ottenne una maggioranza abbastanza solida da durare una intera legislatura [Torri 2000, 764-766].

Con il partito di riferimento ormai giunto al governo con un sufficiente margine di manovra, il movimento non interruppe la sua crescita, che continuò indisturbata, sebbene a un tasso leggermente inferiore che in passato [Jaffrelot 2005, 4; Noorani 2001, 12]. L’accesso al potere portò con sé anche la possibilità di realizzare in tutta l’India alcune parti del programma del Saṅgh Parivār, che fino ad allora erano rimaste lettera morta (fatta eccezione in parte per alcuni stati tradizionalmente fedeli al BJP, come Gujarat e Uttar Pradesh). In campo educativo, in particolare, il BJP profuse un massiccio – e discusso – impegno per riscrivere i libri di storia e riformare i sistemi educativi pubblici in senso nazional-religioso, avvicinandoli a quelli delle strutture già gestite privatamente dalle organizzazioni affiliate al movimento [Ghosh 1999, 235-252, Jaffrelot 2005b, 303-304; Iype, s.d., Nanda 2004].

I risultati ottenuti non sembrano però avere appagato l’ala movimentista del Saṅgh Parivār, che a partire dal 2002 è tornata a mobilitarsi, riprendendo con vigore anche la questione della costruzione di un tempio ad Ayodhya, e determinando un nuovo incremento degli scontri con i musulmani (l’esito più tragico dei quali si è avuto nel 2002 in Gujarat, con più di 1000 morti in un’unica ondata di disordini) [Appaiah 2003, 243 e 274; Jaffrelot 2005b, 295; Tripathi 2004, Swami 2002]. Tale mobilitazione non ha tuttavia avuto una ricaduta positiva sulle sorti elettorali del BJP, che nelle successive elezioni legislative del 2004 è stato sconfitto dal Congresso di Sonia Gandhi, ritornando all’opposizione. Nonostante questo insuccesso, il movimento nazional-religioso indù appare oggi ancora una forza non trascurabile nelle vicende indiane; quanto esso sarà in grado di condizionare il futuro del Paese dipenderà, probabilmente, sia dalla situazione geopolitica della regione (con un Pakistan che appare sempre meno in grado di controllare gli estremisti islamici), sia dalla capacità delle autorità politiche di coinvolgere strati più ampi della popolazione in programmi di sviluppo, che possano disincentivarli dalla protesta e dal movimentismo.

## Bibliografia

- Andersen, Walter K. e Shridhar D. Damle, 1987, *The Brotherhood in Saffron. The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Vistaar Publications, Delhi
- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Books, London / New York
- Appaiah, Parvathy, 2003, *Hindutva. Ideology and Politics*, Deep & Deep, Delhi
- Bunsha, Dionne, 2003, "Hindutva's Triumph", *Frontline*, vol. 19, n. 26, alla pagina web <http://www.flonnet.com/fl1926/stories/20030103005900400.htm> (accesso del 20/06/07)
- Casolari, Marzia, 2000, "Hindutva's Foreign Tie-Up in the 1930s: Archival Evidence", in *Economical and Political Weekly*, 22 gennaio, alla pagina web <http://www.sacw.net/DC/CommunalismCollection/ArticlesArchive/casolari.pdf> (accesso del 17/10/07)
- Ghosh, Partha S., 1999, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism. From Periphery to Centre*, Manohar, Delhi
- Gold, Daniel, 1991, "Organized Hinduism: From Vedic Truth to Hindu Nation", in Marty e Appleby (a cura di), *Fundamentalisms Observed*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 531-593
- Hellman, Eva, 1996, "Dynamic Hinduism: Towards a New Hindu Nation", in David Westerlund (a cura di), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, Hurst & Company, London, pp. 237-258
- Hobsbawm, Eric e Terence Ranger, a cura di, 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge
- Iype, George, s.d., "Course in Hindutva for Delhi's School Children", *South Asian Citizens' Web*, alla pagina [www.sacw.net/i\\_ain/HindutwaDelhi.html](http://www.sacw.net/i_ain/HindutwaDelhi.html) (accesso del 20/06/07)
- Jaffrelot, Christophe, 1992, "Les pièges de l'instrumentalisme... et de la répression: note sur une crise indienne: l'affaire d'Ayodhya", *Cultures & Conflits*, n.8, alla pagina web <http://www.conflits.org/document.php?id=519> (accesso del 20/06/07)
- Jaffrelot, Christophe, 1996, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics (1925 to the 1990s)*, Hurst & Co., London [1ª ed. in lingua francese 1993]
- Jaffrelot, Christophe, 2005, "Introduction", in Jaffrelot (a cura di), *Sangh Parivar: A Reader*, Oxford University Press, Delhi, pp. 1-22
- Jaffrelot, Christophe, 2005b, "The BJP at the Centre: A Central and Centrist Party?", in Jaffrelot (a cura di), *Sangh Parivar: A Reader*, Oxford University Press, Delhi, pp. 268-317
- Madan, T. N., 1998, *Modern Myths, Locked Minds. Secularism and Fundamentalism in India*, Oxford University Press, Delhi
- Nanda, Meera, 2004, "Postmodernism, Hindu nationalism and 'Vedic science'", *Frontline* vol. 20 n. 26, alla pagina web <http://www.flonnet.com/fl2026/stories/20040102000607800.htm> (accesso del 20/06/07)
- Noorani, A. G., 2001, *The RSS and the BJP: a Division of Labour*, Leftword Books, Delhi [1ª ed. 2000]
- Pelissiero, Alberto, 2007, "Fenomeni di fondamentalismo all'interno di una religione considerata come sistema complesso. Esempi di revisionismo storico in ambito hinduista", *Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici*, nn. 4/5, luglio 2006 – gennaio 2007, pp. 71-80

- Sharma, Arvind, 1987, "Hinduism and Politics in India", in Wei-hsun-Fu, Charles e Gerhard Spiegler (a cura di), *Movements and Issues in World Religions: A Sourcebook and Analysis of Developments Since 1945: Religion, Ideology, and Politics*, Greenwood Press, New York, pp. 143-156
- Swami, Praveen, 2002, "Saffron Terror", *Frontline* vol. 19, n. 6, alla pagina web <http://www.flonnet.com/fl1906/19060080.htm> (accesso del 20/06/07)
- Torri, Michelguglielmo, 2000, *Storia dell'India*, Laterza, Roma/Bari
- Tripathi, Purnima S., 2004, "Back to Ayodhya", *Frontline*, vol. 21, n. 4, alla pagina web <http://www.flonnet.com/fl2104/stories/20040227008000800.htm> (accesso del 20/06/07)
- Van der Veer, Peter, 1994, "Hindu Nationalism and the Discourse of Modernity: the Vishva Hindu Parishad", in Marty e Appleby (a cura di), *Accounting for Fundamentalism: the Dynamic Character of Movements*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 653-668

---

Luca Ozzano, politologo, è assegnista di ricerca per il Progetto Alfieri della Fondazione CRT e docente a contratto in Scienza Politica all'Università di Torino, sede di Cuneo. Il suo principale interesse di ricerca è il rapporto fra religione e politica (in particolare i fondamentalismi religiosi) in prospettiva comparata. Ha pubblicato saggi in *Biblioteca della libertà*, *Meridiana*, *Teoria Politica*; è in corso di pubblicazione un suo volume su fondamentalismo religioso e democrazia in India, Israele e Turchia.



## THE FEET OF THE JAṄGAMA IDENTITY AND RITUAL ISSUES AMONG THE VĪRAŚAIVAS OF KARNATAKA \*

*di Tiziana Ripepi*

The Vīraśaivas, known also as Liṅgāyatās, are a large community counting today more than ten million people and living in the South Indian state of Karnataka and southern Maharashtra.<sup>1</sup> For practical purposes and clarity sake, they will be described in this paper by the term Vīraśaivas, the first reason being that the association representing the community is called Vīraśaiva Mahāśabhā, and the second being that the term Liṅgāyatās has been used to describe one part, though large, of this group of people and, of recent, has become the label for a political agenda by one faction internal to the group itself.

### A brief introduction

Though for centuries the Vīraśaivas have played an important role in the social, religious, economic and cultural life of Karnataka, where they constitute today roughly 22 percent of the population, acting as a vital force in the modernization process, engaging in a dynamic competition with the Brāhmanas to gain access to education, jobs, power and prestige,<sup>2</sup> and also working as agents of sanskritization, in the process so defined by M. N. Srinivas,<sup>3</sup> we gather from the available social studies on the community that they are not a homogeneous group.<sup>4</sup>

The Vīraśaivas have a complex social organisation in endogamic groups (*jāti*), show regional cultural differences, do not acknowledge a single religious authority, and do not vote for the same

---

\* Most of the contents of pages 1 to 11 have already appeared in, *The feet of the Jaṅgama: caste divisions and ritual among the Vīraśaivas of Karnataka*, in *Feeding the self, feeling the way*, edited by A. Monti, L'Harmattan Italia, Torino 2005. Unfortunately, during the editing of that paper many unwonted changes and mistakes have crept in the text without me seeing the proofs, making it hard reading. So here I'm including those contents as well by way of introduction to the last part of the paper. The Kannāḍa words are given in italics. The Sanskrit terms may appear in the Kannāḍa form with a different ending: *karma* for *karman*, *pūje* for *pūjā*. Jaṅgama in capital letters refers to a caste, the same word in italics refers to a religious function.

<sup>1</sup> As a minority their presence is recorded in Tamil Nadu and Andhra Pradesh as well and, of course, in the Hindū diaspora, in the Unites States, in the United Kingdom and in Australia, where they are represented by their local associations, such as the the Veerashaiva Samaja of North America, or VSNA ([www.vsna.org](http://www.vsna.org)).

<sup>2</sup> Chekki, Danesh, *Religion and Social System of the Virasaiva Community*, Greenwood Press, London 1997, p. 58.

<sup>3</sup> Srinivas, M. N., *A Note on Sanskritization and Westernization*, in *The Far Eastern Quarterly*, Vol. xv, n. 4 August 1956, pp. 481-496 (reprinted in *Understanding Indian Society, Festschrift in Honour of Professor S. C. Dube*, New Delhi 1993, pp. 45-64).

<sup>4</sup> See for instance Assayag, Jackie, *Modernisation de la caste et indianisation de la démocratie: le cas des Lingayat*, in *Archives Européenne de Sociologie*, Tome xxvii 1986, n. 2, pp. 319-352.

party.<sup>5</sup> However, in spite of such differences, they have been sharing a common identity on the base of a common religion.<sup>6</sup>

Though the peculiar nature of the group attracted, in the first half of the twentieth century, the interest of outsiders who described it as a caste-sect,<sup>7</sup> with a few exceptions in the past two decades, the Vīraśaivas have been studied throughout mainly by insiders, as Danesh Chekki - a scholar belonging to the community - aptly remarks in his review of the studies on the subject.<sup>8</sup> The scholars belonging to the community have shown great concern about the origins of their religion and, in some cases, it is clear to the external observer that the nature and the scope of such concern goes somehow beyond academics. Of the two versions handed over by tradition of the origin of the faith, such scholars seemed either to choose one excluding the other, or to combine both of them in a sort of compromise, or even to avoid the issue altogether, by stating that the origins are indeed obscure for lack of evidence and that further research is needed.<sup>9</sup> Such variety in the approach by the insider makes more sense in the light of the few studies on the community by non Indian scholars of anthropology and religious studies.<sup>10</sup> For what concerns the idea of religious leadership, a main split has been observed between two religious denominations, known as Virakta and Pañcācārya Svāmis. To these two models of leadership are related two different foundation myths of the religion, with normative value, and the allegiance of the faithful would go to either of these two poles. From the beginning of the twentieth century, as far as we know, the relations between these two groups of institutions (*maṭhas*) have been far from cordial, creating a clear cut split in the community. After a war of almost a century, only in very recent days, the most prominent and popular religious leaders of the two orders have met and decided to cooperate in the interest of all Vīraśaivas, an event saluted by most devotees as a welcome turning point in the history of the community.<sup>11</sup> But, as a closer observation shows, the situation is far more complex.<sup>12</sup> Apart from the Hirēmaṭhas or Gurumaṭhas and the Viraktamaṭhas, there are a number of *maṭhas* that have become *de facto* independent from the above mentioned main orders, and since Vīraśaiva Svāmis entertain among themselves visiting relationships, through which they strengthen customary bonds or create new ones, one can observe that many a time the nature of such relations rests on the

---

<sup>5</sup> See Assayag, Jackie, *op. cit.*, and Parvathamma, C., *Politics and religion: a study of historical interaction between sociopolitical relationships in a Mysore village*, Sterling Publishers, Delhi 1971. See also *Which way now for the Lingayats?* By Naheed Ataula in *The Times of India*, Monday March 8, 2004.

<sup>6</sup> One may quote M. N. Srinivas: The concept of the unity of India is essentially a religious one. See Srinivas, M. N., *Caste in modern India and other essays*, Asia Publishing House, Bombay 1962, p. 105.

<sup>7</sup> Hutton, G. H., *Caste in India*, Cambridge University Press, Cambridge 1946; McCormack, William, *Lingayats as a sect*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93, 1963, pp. 59-71.

<sup>8</sup> Chekki, Danesh, *op. cit.*, p. 126; see also pp. 107-126.

<sup>9</sup> The study of Nandimath, *A Handbook of Vīraśaivism*, first published in 1942 and till now the best introduction in English on the subject, doesn't tackle the issue of the origins. Others, for instance Vijayaśrī Hirēmaṭha, say that though the origin of the Vīraśaiva *dharma*, which is well known in Karnataka for its historical development and geographical distribution, is the object of a controversy, there is no doubt that in the twelfth century, this religion assumed a clear form. The quote is from Hirēmaṭha, Vijayaśrī *Sampādana samaya*, Liṅgāyata adhyayana samsthe, Śrī Viraktamaṭha Dēśanūru 1999, p. 1. For a more biased presentation, see the quotations from Sakhare further in this paper.

<sup>10</sup> See Michael, R. Blake, *Foundation Myth of the Two Denominations of Vīraśaivism: Virakta and Gurusthalins*, in "Journal of Asian Studies" XLII.2, feb 1983, pp. 309-321, and Bradford, N.J., *The Indian Renouncer: structure and transformation in a Lingayat community*, in *Indian Religion*, ed. by Richard Burghart and Audrey Cantlie, "Collected Papers on South Asia no. 7", Curzon Press/St. Martin's Press, London/New York 1985, pp.79-104.

<sup>11</sup> See *Veerashaiva seers vow to work together* in *The Hindu* Monday, Jun 02, 2003 Karnataka.

<sup>12</sup> I've been visiting various *maṭhas* of the Vīraśaivas, in Karnataka and outside Karnataka, several times since 1993. The *maṭha*, a sectarian religious institution, headed by a *svāmi*, is a regular feature of rural and urban life in Karnataka, especially for the Vīraśaivas, but also for the Jainas and the main Brahmanical sects. In common parlance the word *maṭha* forms a compound with *mane* (home, family), *manemaṭha*, as a sort of label for all the social obligations of an individual. According to a recent compilation by Candraśekhara Nāraṅpura, a sort of directory with informations about the history and the activities of each institution, the total number of *maṭhas* is 1089. See the preface in Nāraṅpura, Candraśekhara, *Karnāṭaka vīraśaiva maṭhagaḷu*, Geḷeya prakāśana, Cikkamagaḷūru 2002.

personal bent of the Svāmīs, and not on the traditional allegiance of the institution of which they are the heads.<sup>13</sup>

To the issue of the origins are linked other issues like "are Liṅgāyatas Hindūs?" and "are Liṅgāyatas and Vīraśaivas one and the same thing?", which have been subject matter of a hot debate for quite sometime among the educated, urban élites, especially, but not exclusively, in relation to the identity of the community vis-à-vis the government.<sup>14</sup>

I will try to shed some light on the picture sketched above, availing myself of the contributions of Indian scholars writing in Kannāḍa,<sup>15</sup> and of my personal observations. By going through the recent history of the Vīraśaivas and a few specimens of religious pamphlets, I will try to point out at the ways ritual issues both in the past and in the present, can hide more complex and deep social tensions related to the community's identity. I will also try to show, in the last part of the paper, how ritual can become, in the hands of religious heads, a powerful instrument to operate changes which are meant to affect the social and political spheres, as an attempt to reshape the community's identity. Religious identity is still very strong in Karnataka nowadays and this helps us understand why sectarian religious institutions (*maṭhas*) have been growing in number, keep wielding power and are able to mobilize their devotees, specially but not exclusively in the case of Vīraśaivas. Therefore the appeal to the sense of religious belonging or affiliation, seems to still work better than a straight forward secular appeal in order to mobilize people on social and political issues, and the *maṭhas* of Karnataka keep functioning as a parallel network to that of the democratic institutions.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Some non Indian scholars fail to notice such complexity and simply understand all the "progressive" or "modernized" *maṭhas* to belong to the Viraktas. See for instance Schouten, J. P., *Revolution of the mystics: On the Social Aspects of Vīraśaivism*, Kampen, KOK Pharos 1991, pp.271-279.

<sup>14</sup> One can see such debates reflected in the newspapers, for instance in titles like *Mahasabha heading for a split?* in *The Hindu Sunday*, Jan 09, 2005 Karnataka, and *Veerashaiva seers warn Khandre on change of name* in *The Hindu Friday*, Jan 07, 2005 Karnataka, that deal with the storm generated by the recent attempt by the president of the Vīraśaiva Mahāsabhā, Bheemanna Khandre, to change of name of the institution into Liṅgāyata Mahāsabhā.

<sup>15</sup> There is valuable research published in Kannāḍa, which deserves being brought to the attention of the non Indian scholars.

<sup>16</sup> The recent controversy on the introduction of eggs in the midday meal of Karnataka's school children is a good exemplification of what I mean. The decision was taken this year by the Sate Government and has been opposed by the Deputy Chief Minister, a Liṅgāyata, while Māte Mahādēvi, a religious leader of the same Liṅgāyata community has created a Federation of Vegetarian Communities and Organisations threatening a statewide agitation if the government implements the scheme. Liṅgāyatas, are supposed to follow, for religious reasons, a strict vegetarian diet without eggs, and so do the Jains and most of the Brahmanical sects who follow even a stricter diet, abstaining from eggs as well as from some kind of vegetables. But the other communities of Karnataka, such as the Vokkaligas, the Dalitas and other groups, accounting for the majority of the population, do eat eggs and did welcome the new step. While the Chief Minister has tackled the problem by attempting a third way, though less practical - give children milk instead of eggs, a political move - one can observe that in the Indian Army, where the diet is not vegetarian, the minority vegetarian personnel is given strictly vegetarian dishes. One can easily observe here that diet is something pertaining more to identity, which is religious and sectarian, than to individual choice. This last may be at variance with the religious affiliation but it's rare to find someone born in a vegetarian caste willing to disown his group identity by stating openly to be a non vegetarian. I say his and not her as it is extremely unlikely that women cook non vegetarian food in a vegetarian household, specially if it is a joint family. While men, who often eat outside, may easily have a chance to eat a non vegetarian meal. I can think of the Liṅgāyata males of a village I know who, on the occasion of the village festival for the meat eater Karyamma, the goddess of the Beḍara Nāyakas of the same village, eat together with them a ceremonial non vegetarian meal. None of these Liṅgāyata villagers cooks meats or eggs at home, and if asked they will state to be vegetarians. But their weakness is known and they are teased by the Beḍara Nāyakas of the closeby villages. I once remember having heard, in a conversation between school children in Mysore, a girl say in a proud and defiant tone "We don't eat eggs. We are Liṅgāyats". For more information on the eggs' debate see *The Ande Ka Funda Debate Eggs or bananas or milk? The Janata Dal (Secular) and the BJP are at loggerheads over what to include in the mid-day meal scheme*, by M. Radhika in *Tehelka The People's paper*, 28 September 2007.

### The religious beliefs and main rituals of the Vīraśaivas

In spite of the differences mentioned above, among the Vīraśaivas there is almost no room for variance regarding the religious tenets and the moral conduct, expressed in the synthetic labels of *aṣṭāvaraṇa* (the eight coverings) and *pañcācāra* (the five conducts).<sup>17</sup>

The eight fundamental elements for a Vīraśaiva are invariably listed in the following order: *guru, liṅga, jaṅgama, pādōdaka, prasāda, mantra, vibhūti, rudrākṣa*.

Vīraśaivas are first of all *bhaktas* of Śiva, whom they worship in a threefold form: the *guru*, the *liṅga*, the *jaṅgama*. They believe that Śiva is the only god, and that by earning His grace one can be rescued from the natural world dominated by *karman*, and join Him forever. To the Vīraśaiva God is equally present in the small symbol inherited by the *śaiva* tradition (*liṅga*), as well as in the spiritual preceptor who grants the *liṅga* (*guru*), and in the spiritually realized man who has attained oneness with God (*jaṅgama*). When the *guru* initiates him, the *bhakta*, reborn as a son of Śiva, receives the sacred formula (*oṃ namaḥ śivāya*) and the miniature *liṅga*, wears the sacred ashes (*vibhūti*) on the forehead and a rosary of *rudrākṣa* seeds around the neck. Through the initiation, the *guru* awakens the presence of God in the three bodies of the devotee: thus Śiva is present in the physical or gross body as the *iṣṭaliṅga*, through which He receives material acts of worship, in the subtle body as the *prāṇaliṅga*, and in the causal body as the *bhāvaliṅga*. These more intimate forms of the divine presence are to be experienced in advanced stages of the salvation path. From the material worship, which is a form of exchange between the worshipper and the worshipped, the *bhakta* receives holy water (*pādōdaka*) and holy food (*prasāda*).

If we compare this brief description with the general *hindū* view, we notice new elements. First of all, we may notice the shift from the fixed context of the ordinary *hindū* temple where the devotee approaches Śiva in the fixed (*sthāvara*) *liṅga* often through the mediation of professional priests, to the mobile context in which the *liṅga* is housed in the body itself of the devotee: a bearer of the *liṅga* (*liṅgadhāri*) can virtually stop visiting temples of Śiva. As a consequence of the initiation as a *liṅgadhāri*, the impurity of birth is destroyed and the ritual impurity caused by contact with death, menstrual blood and childbirth, doesn't affect the body, which is ritually speaking a Śiva temple: this makes all the initiated ritually equal. Moreover, each act of the *liṅgadhāri* becomes a ritual act and, apart from offering, according to the *śaiva āgamic* ritual, adoration (*pūjā*) to the miniature *liṅga* kept in the left palm, every meal is first offered to the *liṅga*, and thus it becomes *prasāda*, sacred food bringing to the devotee God's grace. But there are more innovative elements that are not so immediately apparent. The first one is that in ritual matters the *jaṅgama*, who is the living *liṅga*, has precedence on the *iṣṭaliṅga*. The *iṣṭaliṅga* is the aid to the daily ritual and meditation; once received from the *guru*, it has to be used by the devotee as a focus for the emotional and mental attention. However if the devotee, while engaged in the *pūjā* of the *iṣṭaliṅga*, is approached by a *jaṅgama* he has to drop the *pūjā* and attend to the holy man.

Though the ritual procedure (*pūjākrama*) is the current one, as one can find it in *śaiva purāṇic* and *āgamic* literature, the *pūjā* of the *jaṅgama*'s feet is the most important act of cult, and the water that has ritually washed the feet of the *jaṅgama* is not only sprinkled over the heads of the devotees and all around the house, but it is poured three times on the *liṅga* and then drunk. If the *jaṅgama* is not available one can resort to a surrogate ritual procedure, but the best *pūjā* for a *liṅgadhāri* is that done in the presence of a *jaṅgama* by first ritually washing his feet and then worshipping the *iṣṭaliṅga* together with him. After the worship, a carefully cooked meal must be offered to the *jaṅgama* and, once he has eaten, all the devotees must partake of the meal that, having been consecrated, has become *prasāda*.

---

<sup>17</sup> Such "labels", along with that of *ṣaṣṭhala*, referring to the mystical path towards salvation, appear consistently in the vast and rich religious literature created by the Vīraśaivas in a span of several centuries and in different languages and genres.



The idea behind this is that the feet of the *jaṅgama* are the feet of Śiva, and the mouth of the *jaṅgama* is the mouth of Śiva. The *jaṅgama* is a living *liṅga* who can eat, whereas the *liṅga* of stone inside the temple cannot eat.

The worship of the *jaṅgama*'s feet, known as *pādapūjā*, and the feeding of the *jaṅgama* seem to be the main customary rituals in the Vīraśaivas' faith. The *jaṅgama* must be invited home by the *bhaktas* for such ritual purposes on the days sacred to Śiva, and for the life cycle ceremonies, like the tying of the *liṅga* to a new born baby, weddings, funerals, entering in a new house, etc. The ritual presence of the *jaṅgama* or at least the water that has washed his feet is also beseeched by many *jātis* who are not initiated but resort to the Vīraśaivas for religious guidance, especially to purify their homes after a funeral has taken place.<sup>18</sup>

So, we may say that the *jaṅgama* is not only ritually pure, but also an agent of purification and that the living *liṅga* is more powerful than the stone one.

### The Jaṅgama's identity

I introduced the *jaṅgama* above by describing him as a, "spiritually realized man who has attained oneness with God". But we find that the Jaṅgamas today are the traditional priestly class of the Vīraśaivas. Indeed, from a still not ascertained stage of the history of the Vīraśaivas up to our days, we find a closed group of hereditary priests called Jaṅgamas, forming a caste (*jāti*) divided in subcastes (*upajātis*), enjoying the highest status among the Vīraśaivas, and whose feet are still today worshipped by the *bhaktas* as the very feet of Śiva. No need to say that the mere birth in a Jaṅgama family doesn't make one a, "spiritually realized man who has attained oneness with God". This definition was meant to name the wandering religious ascetic wearing the marks of the Śaiva cult, who could transfer by his grace the knowledge of God to the devotee. And by washing his feet and drinking a few drops of that holy water of knowledge, the seeker would speed up in his/her spiritual path. Such conceptions of the *jaṅgama* were central in the *bhakti* movement that flourished in the northern parts of Karnataka during the twelfth century. We have a literary monument of that period, a large corpus of short compositions in the Kannada language called *vacanas*, in which the leaders of the sect, men and women belonging to all castes, expressed their religious beliefs and their spiritual experiences.<sup>19</sup> From such literature we can gather a description of the sect as a group of equals, who treated each other with great respect, humility, and a willingness to learn from each other. They called themselves *śaraṇas* - those who surrender to Śiva, taking refuge in Him who rescues from death - and *bhaktas*, in opposition to those who did not believe in Śiva, who were called *bhavis* or wordly beings, meaning bound to existence (*bhava*) and prey to *saṃsāra* and *karman*. The passage from the world of the *bhavis* to that of the *bhaktas* happened through the *guru*'s compassion. The *guru* would grace the *bhakta* with the *liṅgadīkṣe* and the teaching of the *mantra*, remove the impurity and clear the way for a life of discipline and spiritual efforts. The *jaṅgama* would then act upon the *bhakta* like a surgeon, removing the *karman*, till both of them would shine, united in the glory of supreme spiritual knowledge. So, in this context, the ritual of the washing of the feet and of the feeding of the *jaṅgama*, was intimately associated with deeply meaningful spiritual practice. M. Cidānandamūrti, one of the most prominent scholars of Kannada, remarks that the authors of the *vacanas* used the word *jaṅgama* in

<sup>18</sup> McCormack, William, *The Forms of Communication in Vīraśaiva Religion*, in *Traditional India: Structure and Change*, edited by M. Singer, Philadelphia 1958, pp.119-129. There are Śaivas non Liṅgāyatas who have the funeral rites performed by a low caste priest called *gwārappa*, then the water that washed the *jaṅgama*'s feet is requested by them to purify their homes after the funerals. See Gurusurthy, K.G., *Kallapura. A South Indian Village*, Karnatak University, Dharwar 1976, pp. 122-123.

<sup>19</sup> In Kannada, *vacana*, literally means "uttered word, speech", but also "promise, given word". In the context of the Śaraṇas it has the function of verbal testimony (*śabda*) as the communication to us of the knowledge of the two higher ideals of *dharma* and *mokṣa* and of the proper means to their realisation. This is evident from the importance given to the word of the Ancients (Ādyara *vacana*) which, like the philosophical stone, has the power to transform and like the neem tree leaf, bitter to the lips but sweet to the stomach, has the power to heal. See the *vacanas* given in the *Pīṭhike* in *Basavaṅṅanavara vacanagaḷu*, sampādaka Ḍā. El. Basavarāju, Gītā Buk Haus, Maisūru 1952.

the neuter gender, like the word *liṅga*, as if they wanted to convey that both referred to the same reality.<sup>20</sup> He further adds that in the writings of the most popular author, the promoter of the Śaraṇa's movement, Basavaṅṇa, the word *jaṅgama* appears 135 times and the word *guru* only 50. In the *vacanas*, we have hundreds of quotes on the *jaṅgamas*: they have no caste (*kula*) and it is wrong to treat them as if they had one; Cannabasavaṅṇa, Basavaṅṇa's nephew, says that even if a *bhavi*, initiated by a *guru* becomes a *bhakta*, and after that becomes a *jaṅgama* and leaves for a tour of the country, when he comes back to visit his *guru*, they both commit a great sin if they still think of their relationship in terms of *guru* and disciple; the *jaṅgamas* used to study the Veda and Vedānta, quit family life, shave their heads or wear matted locks. Others say that the *bhakta* must offer whatever he enjoys, including his wife, to the *jaṅgama* first, and spend his money to feed the *jaṅgamas*, instead of burying his money in the ground.<sup>21</sup> With all of the benefits afforded to the *jaṅgamas* due to their important social position, certain authors of the time established a set of warning signs that would signal a fraudulent *jaṅgama*. Cannabasava and other authors warn to beware of the *jaṅgamas* who eat meat, drink alcohol and go with the prostitutes, and the later hagiographic literature tells about frauds trying to take advantage of the gullible Basava or merely trying to eke a living by wearing the *jaṅgama*'s garb without having any spiritual knowledge.<sup>22</sup>

As far as other sources of information are concerned, the epithet *jaṅgama* or *jaṅgamaliṅga* appears, along with the terms *rājāguru* and *paṇḍita*, in inscriptions of the twelfth and thirteenth century referring to the Kālāmukha *ācāryas*, who were residing, as heads, in *maṭhas* and Śiva temples in the area of today's North Karnataka.<sup>23</sup> In such places the itinerant ascetics (*jaṅgamas*) would find shelter and food as stated in the epigraphic sources.<sup>24</sup> A more comprehensive study of

<sup>20</sup> See Cidānandamūrti, Em., *Jaṅgamajātiyalli anuśrēṇi*, Beṅgalūru Viśvavidyālaya, Beṅgalūru, 1984, pp. 20-23. In Kannaḍa, the grammatical gender for human beings is according to their sex, only infants can be referred to by the neuter gender.

<sup>21</sup> Giving one's wife to the Śaiva ascetic is a *topos* of the literature narrating the lives of the Śaiva saints, both before and after the *vacanas*. In the Tamiḷ Peryapurāṇam, written by Cēkkilār in the twelfth century but telling older stories, Śiva tests his devotee Iyarpakai Nāyanār by appearing at his door disguised as a lecherous *brāhmaṇa* smeared in ashes and asking for his wife, to which both Iyarpakai and his wife comply. See Dennis Hudson, D., "Violent and Fanatical Devotion Among the Nāyanārs: A Study in the *Periya Purāṇam* of Cēkkilār", in *Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, edited by Alf Hiltebeitel, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 378. A similar story is narrated about Basava, who gives his wife to a *jaṅgama* (Śiva in disguise), by Harihara (1230), the first to write about the lives of the Śaraṇas.

<sup>22</sup> Cannabasava says "Are those who merely have a shaven head all Jaṅgamas? Are those who wear the proper garb all Jaṅgamas? Are those who go about with earthy souls all Jaṅgamas? He who is without motion is Jaṅgama; he who is without limit is Jaṅgama; he who is one with Reality is Jaṅgama...Because he did not see the stirring of such Jaṅgama, Lord Kūḍala Cennasaṅgama Himself took on the form of a Jaṅgama, Prabhu by name.", in Gūlūra Siddhavīraṇāryaru, *Śūnyasampādane*, 5 voll., edited by S.C. Nandimath, L.M.A. Menezes, R.C. Hiremath, S.S. Bhoosnurmath and M.S. Sunkapur, Dharwar, 1965-1972, vol.V, p.97.

<sup>23</sup> A record from Gadag (AD 1192) describes the Kālāmukha Candrabhūṣaṇa-paṇḍita-deva as the fourth *jaṅgamaliṅga* of the god Trikūṭeśvara. The donor of the AD 1189 grant from Hombaḷ, the Kālāmukha priest Rudraśakti, is called a *jaṅgama*, and Sarveśvara-deva, the Kālāmukha ascetic who headed the Jagadīśvara temple at Munavalli in AD 1252 is called a *jaṅgamaliṅgāvatāra*. The inscription adds that Sarveśvara-deva was a *rāyarājaguru*, master of the discipline of yoga and well versed in the Vedas, Vedānta, six systems of philosophy, grammar, lexicography. He preserved the Lākulāgama and had obtained the status of *sāmyarūpa* with Śāṅkara. He used to wear ashes on the body, a *kaupinya*, an antelope skin and a rosary of *rudrākṣa*. From the end of fourteenth century onwards we have Viraśaiva inscriptions in the temples formerly occupied by the Kālāmukhas. See Lorenzen, *The Kāpālikas and Kālāmukhas, Two Lost Śaivite Sects*, 1st ed. Thompson Press, 1972, 2nd revised ed, Motilal Banarsidass, Delhi 1991, p. 121, 153, 171, 239. See also later records, such as the Śrīśaila Kaifiyat where a certain Kumāra Liṅgayya, who built a *maṭha* at Śrīśaila, is called a *jaṅgama*. In *Epigraphia Andhrica*, p. 46 ff., quoted in Lalitamba, K., *Viraśaivism in Āndhra*, Guntur 1981, p.66. In the Śāṅkaradigvijaya by Ānandagiri, the Jaṅgamas are mentioned as one among other Śaiva sects.

<sup>24</sup> The records from the Kōdiya maṭha, at Balligave, state that the heads of the same were *jaṅgamakalpabhūjas*, magic plants that could fulfil any wish of the *jaṅgamas*. Quoted in Heggade, Rajarama, *The Dynamics of Devotional Cults: Saivism in Medieval Karnataka*, in *Journal of Karnataka Studies* 1 November 2003-April 2004, p. 95. On the basis of such and other records Rajarama Heggade (*op. cit.*, p.

Śaivism in the Deccan area from eleventh century to the pre-colonial era would possibly give us a clearer picture and help us understand how, in the course of time, the word *jaṅgama* has come to designate a status inherited by birth, and sanctioned by ritual initiation.<sup>25</sup>

### Social and ritual hierarchy among the Vīraśaivas: Jaṅgamas and Bhaktas

As stated before, the Vīraśaivas of the modern period belong to social subgroups, which are not the same as those of the Hindūs, and for this reason they have been called a caste-sect. The main division is between Jaṅgamas and *bhaktas* (or *Liṅgāyatas*). The Jaṅgamas are the highest *jāti*, they are to the Vīraśaivas more or less what the Brāhmaṇas are to the non Vīraśaiva Hindūs: a closed, partially endogamous group<sup>26</sup> to which one belongs by birth, acting as the priestly class of the community and enjoying a special ritual status. The *bhaktas* are a larger group depending on the Jaṅgamas for religious and ritual guidance. Their *jātis* are organized in a loose hierarchy, in the sense that among them there is a competition for status and there are regional differences, the highest rank being occupied either by the Pañcamasālis (landed agriculturists), or by the Baṇajigas (traders), and the base being formed by many other occupational groups of farmers and artisans, while at the lowest border line we find the *dalitas* who have been influenced by the Vīraśaivas but are not fully part of the community.<sup>27</sup>

The Jaṅgamas are organized in occupational subgroups and are subject to an internal ritual hierarchy. The highest among them are called Hirēmaṭhas, a Kannaḍa word meaning the great *maṭha*, because they are entitled not only to receive worship, but also to become *gurus* and head of religious institutions (*maṭhādhyakṣa*). They may marry and act as religious officiants for the *bhaktas* or can be chosen as representatives of a higher level of religious authority and become *paṭṭādhyakṣas* or *upācāryas*, heads of *maṭhas*, who remain celibate and wear orange (*kāvi*) colored robes.<sup>28</sup> So they become part of a hierarchically organized network, spreading all over the territory populated by the Vīraśaivas from five pontifical seats called Pañcāpīṭhas. These seats are believed to have been established in the cosmic age in which we live, that is the Kaliyuga, by five teachers, or Pañcācāryas, who had preached and revived, with different *avatāras* in the four different cosmic ages, the eternal religion of Śiva. Today each seat (*pīṭha*) is occupied by a representative of the

---

107) concludes that “the term *jaṅgama* in the Śaiva tradition cannot be said to simply indicate a strict renunciation of a wanderer who rejected the temple rituals altogether” and that “the Kālāmukha temples, mystic and militant Śaivism were the three contextual expressions of Śaivism, the latter two belonging to the *jaṅgama* tradition legacies (...)”.

<sup>25</sup> It might be fruitful to compare the evolution of the Buddhist *newari* priestly class of Nepal, whose case may show many similarities.

<sup>26</sup> They may marry women belonging to the Pañcamasāli and Baṇajiga groups.

<sup>27</sup> See, Assayag, Jackie, *op. cit.*, pp. 340-345. Also the table in Chekki, Dan, *op.cit.*, p.60. In Kannaḍa, Cidānandamūrti, Em., *Jaṅgamajāṭiyalli anuśrēṇi*, Beṅgaḷūru Viśvavidyālaya, Beṅgaḷūru, 1984, pp. 4-5 and Mūrti, Cidānanda, Em., *Vīraśaiva dharma: bhāratīya saṃskṛti (hindū : liṅgāyata)*, Miñcu prakāśana, Beṅgaḷūru 2000, p. 156. The most recent descriptions are based on material gathered between the 60s and the early 70s of the 20<sup>th</sup> century. Unfortunately village studies on caste went out of fashion after the 70s as noted in Karant, G. K., *Caste in contemporary rural India*, in *Caste Its Twentieth Century Avatar*, edited and introduced by M. N. Srinivas, Viking, New Delhi 1995, pp. 87. The acceptance into the fold of the *dalitas* by means of conversion is still a controversial issue as it was in the first half of 20<sup>th</sup> century: “The third group or sub-division is non-Panchamasālis without ashtavarna rites. It contains washermen, tanners, shoemakers, fishermen, etc., which would rank as unclean castes among Brāhmanic Hindus. It is practice among the Liṅgāyats of the present day to deny that the members of this third group are entitled to be classed as Liṅgāyats at all. They maintain that, since the possession of the full ashtavarna rites is the mark of a Liṅgāyat, these lower divisions, who at the most can claim three or four of the eight sacraments, are only the followers or servants of Liṅgāyats. The contention is not unreasonable; yet it seems that these lower orders would be styled Liṅgāyats by other Hindus of the neighbourhood, and would describe themselves as such. A classification of the Liṅgāyat community would not therefore be completed unless they were included”. In Enthoven, R. E., *The Castes and Tribes of Bombay*, Vol. II, reprint Asian Educational services, New Delhi 1990 (1<sup>st</sup> ed. 1922), p. 354.

<sup>28</sup> Though rarely, there are accepted instances of married Paṭṭādhyakṣas too. I came across two cases and I was told that if there are no males in *svāmi*'s the family, he is allowed to marry in order to beget a successor.

original founder, who bears the title of teacher of the world (*jagadguru*), sits on the imperial throne (*siṃhāsana*), and wears both the symbols of the royal authority, a crown (*mukuta*) and a signet ring, and those of the religious function, a wooden staff with a coloured flag and a metal basket (*kamaṇḍalu*). The five Jagadgurus are the ultimate religious authority; they ascend their royal thrones like kings, through the ritual of the royal consecration (*paṭṭābhiṣeka*), and when they appoint the heads of their branch institutions, they do it through the same kingly ritual and by handing over to them a copy of their golden signet ring. They derive their religious authority from Śiva himself and refer to the Sanskrit Śaiva Āgamas along with the whole tradition accepted by the Āgamas for textual support (*pramāṇa*). The five teachers, according to the Āgamas, sprung either from the five faces of Sadāśiva or from five of the twelve *jyotirlingas*, believed by all Hindūs to be natural and powerful manifestation of this god.<sup>29</sup> Two of the five seats are in Karnataka (Rambhāpuri and Ujjayini) and three are in pan-Indian pilgrimage centres sacred to Śiva: Kedāra, on the Himālayas, Kāśī, on the river Ganges, and Śrīśaila, the sacred mountain in Andhra Pradesh. Each of these five seats has a main lineage, divided into twelve branches, and to such affiliations belong all the Jaṅgamas and all the devotees, who are formally initiated by them into the fold by the tying of the *liṅga*. The presence of the Pañcācāryas is ritually evoked in five pots of water (*pañcakalaśa*) during the initiation ceremony to the young Jaṅgamas and during the wedding ceremony.<sup>30</sup>

The Paṭṭādhyaṅga, called in spoken Kannada Paṭṭāddēvaru, lives in a *maṭha* with the families of his elder and younger brothers. He is in charge of a certain number of villages where Vīraśaivas live.<sup>31</sup> In each of such villages there might be a married Hirēmaṭha who takes care of a number of rituals but, for many purposes, the Paṭṭāddēvaru is required. He has the right to arbitrate disputes and exact fines from the devotees, in his presence marriage alliances are fixed, he must perform the initiation ceremony to the young Jaṅgamas and his presence is also necessary in other rituals, like the funeral rites. He is also invited home by the devotees for the ritual of the washing of the feet, followed by a ritual banquet (*prasāda*) and an offering in cash (*kāṇike*).<sup>32</sup> The mode of succession to the Hirēmaṭha and to the Upācāryamaṭha is patrilinear, and the capacity of *guru* is transferred, in the first case, to the son and, in the second case being the *guru* a celibate, to the brother's son (*putravarga*).<sup>33</sup>

Besides enjoying the rights to the properties of which the institution is endowed, he has the right to get from his *bhaktas* the first part of any new crop and also to demand from them the *bhikṣa*, which he may do, once a year, by visiting them wearing a set of bells, called *jaṅgu* on his leg and the bag for alms called *jōlige*.<sup>34</sup> This can be done by the married Hirēmaṭha as well, as both of them have received at the time of their initiation as Jaṅgamas the female bag (*heṅṅu jōlige*), while the

<sup>29</sup> This traditional account in Sanskrit circulated, in Kannada script, at the end of 19<sup>th</sup> century in printed form. See *Pañcācāryavaṃśāvali suprabhedāgamāntargatam*, Cannavīra Phakīrappa Karnāṭaka buk dīpo, Dhāravāḍa 1888. It was printed in Devanāgarī script, with Marāṭhi rendition, in 1903, see *Pañcācāryotpattiprakaraṇam suprabodhāgamāntargatam*, ed. by Vedamūrti Maṇūramathādhyaṅga Mallikārjuna śāstrī, Vīraśaivaliṅgibrāhmaṇa-dharmagranthamālā, Rāvasaheba Mallappā Basappā Vārada, Bombay 1903. The *Pañcārādhyasamudbhavam* is also subject matter of a manuscript preserved in the Oriental Research Institute of Mysore and claiming to belong to the Uttarabhāga of the Vātulāgama (C.2608), and two of the five preceptors are mentioned in another manuscript classified as *Vīraśaivaguruparamparā* and preserved in the GOML, Madras (5490). For more details, see Ripepi, Tiziana, *Una bibliografia ragionata di testi vīraśaiva in sanscrito*, Tesi di Dottorato, Università di Roma La Sapienza, 2000, pp. 110, 123.

<sup>30</sup> The Pañcācārya Jagadgurus and the Jagadguru of the Rambhāpuripīṭha can be viewed in the following webpages: RAMBHAPURI PEETHA.htm SHRI MADJAGADGURU PANCHACHARYA PRASANNA.htm

<sup>31</sup> *Paṭṭada dēva-ru* means literally “the god-s of the *paṭṭa*” (the plural is honorific), as his initiation into the office is performed like the coronation of the king, *paṭṭābhiṣeka*, by pouring water on the head of the candidate, and by tying a cloth containing a piece of gold, called *paṭṭa*, to his forehead.

<sup>32</sup> If the area under the Paṭṭāddēvaru is too large, he can appoint a Carasvāmi, who can tour the villages on his behalf.

<sup>33</sup> In certain circumstances the choice of the candidate has to be approved by the five Jagadgurus.

<sup>34</sup> In many cases the *bhaktas* themselves bring to the *maṭha* provisions in plenty, for instance in occasion of the annual *jātre*.

Jaṅgamas belonging to subordinates *upajātis* receive the male bag (*gaṇḍu jōḷige*) and have no right to ask for alms.<sup>35</sup> Such people used to work as ritual helpers of the Paṭṭāddēvaru and Hirēmaṭha but they are disappearing as such either because they are quitting the traditional occupation or because they tend to change their name to, let's say, upgrade their status.<sup>36</sup> These have no matrimonial alliances with the Hirēmaṭhas.

### The Viraktas

So, we can notice that in the triad of *guru*, *liṅga* and *jaṅgama* the *guru* and the *jaṅgama* have come together in the person of the *born jaṅgama*, more precisely speaking, the Hirēmaṭha/Paṭṭādhyaḱṣa. He is a ritualist by right of birth and by further initiation and he caters to the needs of devotees who are already born in Vīraśaiva families, and to be more explicit, he does not try to convert people to the faith. The organization formed by the Hirēmaṭha/Paṭṭādhyaḱṣas and presided by the five Jagadgurus is known as the Pañcācāryas or Gurus.

But as hinted above, there is another powerful organization of Svāmīs among the Vīraśaivas, the Viraktas. The Sanskrit word *virakta*, meaning literally “discoloured, disaffected, indifferent to”, taken in the sense of indifferent to the mundane values, comes to designate the renouncer. In Kannāḍa, it acquired the clear meaning of “ascetic”. According to the *Kannāḍa Kannāḍa English Dictionary* by the Kannāḍa Sāhitya Pariṣattu the term is a synonym of *virāgi and sanyāsi*.<sup>37</sup> We find the word *virakta* in the twelfth century Śaraṇas' literature, in association with the *jaṅgama*, the wandering ascetic as moving *liṅga*, to say Śiva himself. In this case it is a lady mystic, Amugerayamma, who describes the *viraktas*: unlike the *jaṅgamas* who grow their hair in matted locks and hair knots, the *viraktas* have shaven heads, and wear saffron robes; they travel constantly and read to the people the *vacanas* of the elders; they know the truth, they have gone beyond the three reaches – gold, woman, land – and it doesn't befit them to fall at the feet of the *guru* who's still within the three; they must wear the *iṣṭaliṅga* on their body, remain solitary and be content.<sup>37</sup>

Here we see a clear awareness of the distinction between the *guru*, who initiates into the fold but is not a renouncer, and the *jaṅgama/virakta*, who is clearly a renouncer. This distinction is further glossed as superiority of the second on the first and, what is of wider consequence, anyone can become a renouncer, one need not be born in a specific caste.<sup>38</sup>

In the sixteenth century, the ideal of the *jaṅgama/virakta* finds an institutional *avatāra*, in the work of Tōṅṭada Siddhaliṅgayati, mystic, writer, organizer and founder of the tradition of the Viraktas. According to the many hagiographies written by his disciples, Siddhaliṅgayati had with him seven hundred *viraktas*. Even if this figure is an exaggeration, the tradition founded by him has grown to be the largest and the most successful among the Vīraśaivas. The hagiographers called Siddhaliṅgayati a *jaṅgama* and described the acquisition of his ascetic power, his miracles, and his constant engagement in travelling and propagation of the religion. At a given point of time his rich devotees built for him a monastery, called Kallumaṭha, in Eḍeyūru where devotees flock even today to visit his *samādhi* and obtain his blessings. Like the mystics of the twelfth century, Siddhaliṅgayati wrote *vacanas* describing the path to the ultimate spiritual union and was depicted,

<sup>35</sup> According to Cidānandamūrti, Em. *op. cit.*, p. 13.

<sup>36</sup> Immediately below the Hirēmaṭha we find the Gaṇācāri. He acts as a messenger, inviting all the Jaṅgamas to the auspicious ceremonies taking place in the homes of the devotees, informing the Hirēmaṭha and the whole village about any wedding, death or birth, but he has no right to celebrate at weddings. Below the Gaṇācāri is the Maṭhapatti (lit. servant of the *maṭha*). He executes all the preparations for the ritual and large part of the ritual itself, instructed by the Hirēmaṭha who supervises, sits on the *gadduge* and gives the blessings (*āśīrvāda*). He performs alone at the marriage of widows (*uḍike/uḍukī lagna*), a very simple ceremony. Among the lower *upajātis* are the Bhasmadayyas or Būdi aigaḷu, who prepare the sacred ashes from cowdung, the Kante aigaḷu, who make the small *iṣṭaliṅga* and its cover (*kante*), and the Vastrada aigaḷu, who prepare the cloth and the thread used for ritual purposes. For more detail see Cidānandamūrti, Em., *op. cit.*, pp.15-19. Cidānandamūrti doesn't mention the Pūjeri (Pūjāri) subcaste, whose male members officiate in the temples of Vīrabhadra in North Karnataka.

<sup>37</sup> Quoted in Cidānandamūrti, Em., *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>38</sup> See the *vacana* of Cannabasava quoted before in this paper.

a short time after his death, as the reviver of that tradition. His successors dedicated their energies and knowledge to write the history of the Śaraṇas and to edit the corpus of the *vacanas*, the most important work in this field being the *Śūnyasampādane*. The importance of this work is in that it combines both the editing of the texts and the narration of the religious history: the editor connects through a prose narrative frame the *vacanas* of the Śaraṇas, structuring them in a dialogue between the different characters. So, in twenty-one chapters, we are introduced to the twelfth century kingdom of Kalyāṇa and to the events that took place in the span of about fifteen years under the rule of king Bijjala, and also to the main issues of the theology, spirituality, and ritual of the Viraśaivas.

The main character of the narration is Allama who is depicted as the ideal *jaṅgama*. In the beginning, he states that his true nature is supra-mundane and that he has come on the earth now, as in ages past, to protect and promote *bhakti*; then his initiation by the *guru* Animaṣa is described as a mystic experience that transforms him into the *guru*. From the second chapter onward Allama travels meeting various devotees of Śiva and teaching or debating on various religious issues. Thus, in Sonnalige, he persuades the famous *yogin* Siddharāma to stop building temples and tanks in order to earn religious merit and to convert to the path of knowledge, and then takes him to Kalyāṇa, in North Karnataka, where Basava, the minister to the king was a great patron of the *bhaktas* of Śiva. Though Basava's nephew, Cannabasava, had predicted the arrival of the great mystic Allama, when this finally happens Basava is not spiritually ready. At his home Allama and Siddharāma are attended by a servant as Basava is busy in the religious service to his *iṣṭaliṅga*. This becomes the occasion to stress the superiority of the *jaṅgama* over the *liṅga*. After other chapters dedicated to the instruction of Basava, Cannabasava, and to the initiation of Siddharāma, comes the praise of Allama by the assembly of the Śaraṇas and Cannabasava extols the spiritual transformation power of the ritual washing of the the *jaṅgama*'s feet (*pādapūje*). The following three chapters stress the importance of dedicated work as both means of subsistence and selfless service to the community of *bhaktas* and *jaṅgamas* and its superiority over ritual routine, and other three chapters describe people who have a non conventional way to live their devotion and are looked at with some fear by the Śaraṇas. Allama shows that Maḍivāla Mācayya's quick anger towards the non devotees of Śiva, Maruḷuśaṅkara's dirty appearance and mad behaviour, Ghaṭṭivālayya's stern disapproval of the life style of the well to do devotees, Mahādēviyakka's rejection of marriage, resulting in her later becoming a naked wanderer, all hide a profound and accomplished spirituality. Then Allama sets for a tour of the subcontinent and, in a span of twelve years, spreads the devotion for Śiva, which causes him to be praised by converts wherever he goes, and takes him to end his journey on the Himālayas, where he spends some years meditating in a cave. His spiritual perfection shows in the transformation of his physical body as well: it doesn't cast any shadow, walks a few inches above the earth and, in the last chapter, when Allama is challenged by the famous *siddha*, Gorakṣa, he defeats him by a miracle: Gorakṣa's sword passes through his body as if through empty space. Allama in fact, has reached the ultimate experience, that of the void (*śūnya*). By the time he comes back to Kalyāṇa, the Śaraṇas are prepared for his return. They have organized at Basava's residence a formal space for religious debates, called Anubhava Maṅṭapa, the Hall of Experience, and built a throne to be occupied by Allama, called by them Prabhu, as the leader of their society. But when Prabhu enters Basava's palace disguised as a beggar, and sits on the Śūnyasiṃhāsana, the throne of the void, only Basava and a few of his companions recognise him and rejoice, with the consequence that many thousands of *jaṅgamas* who are being fed in the palace, as customary routine of Basava's devotion, feel insulted and leave the place in rage. This depresses Basava who regrets what happened but Prabhu and the others explain to him that he has to choose between the true and the fake *jaṅgama* and asks him if there is difference between God as one or God as many, for by feeding him he shall satisfy all the *jaṅgamas*. Then Prabhu asks for food and starts his *liṅga* worship. After the ritual Basava brings the meal and it is soon clear that Prabhu is testing his disciple. Basava serves him, course after course, the food prepared to feed hundred and ninety-six thousand *jaṅgamas* and, to everyone's bewilderment, Prabhu is never full. Not knowing what to do, Basava empties storerooms and granaries, recurs to the alchemic stone to multiply food but there is no way he can satiate his lord. Finally Cannabasava gives the answer: the *jaṅgamaliṅga* sitting on the throne of the Void, is God.

How can you think to satisfy the infinity of God? The only offer that can please Him is infinite love. He says to Basava: “You should be the main dish, the side dish I.”

So, after this brief sketch, the fact that Tōṅṭada Siddhaliṅgayati was referred to by his younger contemporaries as Tōṅṭada Allama and *jaṅgama* gives us an idea of how deeply the ties with the older tradition still resonated at the time. One more remark is needed: apart from Basava and Cannabasava, who were *brāhmaṇas* by birth but had discarded the sacred thread and all affiliation to their caste, all the other characters were of lower castes. The *vacanas* say that looking for caste among the *bhaktas* and *jaṅgamas* is wrong, because the initiation destroys caste along with other impurities, therefore all the devotees must be considered as equal. Allama, in particular, is sometimes depicted as born in a low caste and when he returns to Kalyāṇa he's disguised as a beggar but his social status is not even taken into account nor perceived as a hindrance to the acquisition of spiritual perfection. And the second Allama too, in the 16<sup>th</sup> century, belonged, according to some, to the merchant caste (*baṇajiga*). Thus the Virakta order is self styled as the heir of Allama's Śūnyasiṃhāsana, which is a seat of spiritual authority, its members being renouncers with the duty to study and preach the religion by touring and reaching to the people. The Viraktas were bound by the rule that they should not stop in one place for more than one night but, as we hinted to before, their devotees, often chieftains and kings, insisted that they settle in their proximity and build monasteries for them. So, in the course of time the Viraktas became more and more stable. Under the fourth successor of Siddhaliṅgayati, Kaṭṭigehalli Siddhaliṅga, there was the first schism in the tradition and the so called Sampādana-samaya was born. Sampādaneya Siddhavīra moved to Hāgalavāḍi, gained the support of the local chieftain and had a *maṭha* built. This branch of the tradition had a rich scholarly production that is a treasure for the Vīraśaivas. One of the disciples of Kaṭṭigehalli Siddhaliṅga, Murigā Rājendra spent some time in Citradurga, where he took with him an orphaned cowherd boy. Before leaving for a long tour, he trusted the boy to the local chieftain who had no sons. On a second visit of the Virakta to Citradurga, the boy, now a local ruler, insisted upon building a *maṭha* for Murigā Rājendra. Among the disciples of Murigā Rājendra, other *caramūrtis*, un-happy with the choice of the successor by the guru, left the place: thus the five *samayas* or traditions of the Viraktas were born: Sampādana, Murughā, Cīlāḷa, Kumāra, Kempina.<sup>39</sup> In the course of time, the Viraktas attracted more and more disciples because they were not bound, like the Gurus, to the *bhaktas* sharing the same patrilinear affiliation or to those living in the neighbourhood. As alluded to above, though they started to live in monasteries, they kept travelling. For instance, if we consider a case belonging to 18<sup>th</sup> century, we can see that Sarpabhūṣaṇa Śivayōgi born in 1795, a *baṇajiga* by caste, became a Virakta at the age of 21 and, from 1815, for 13 years he toured India visiting sacred places like Sonnalige, Hampi, Śrīśaila, Kūḍalasaṅgama, Kāśī.<sup>40</sup> The Viraktas attracted the support of entire castes and, in the beginning of the modern age, we find that they took up even the traditional functions of the Gurus, first and foremost the conversion to the Vīraśaiva fold. Their scholarly tradition and their attention to the needs of the devotees made them sensitive to the issues of modernization and soon they transformed their *maṭhas* in centres of modern education and solidarity for the community of the Vīraśaivas.<sup>41</sup> The most prominent Viraktamaṭhas at the beginning of the modern period were the Citradurga Bṛhanmaṭha, the Hubli Mūrusāviraṃmaṭha, and the Gadag Tōṅṭadāryamaṭha.

### The conflicts of modern times

The period starting from the last years of the nineteenth century up to our times, is dominated by conflict. On the external front the Vīraśaivas, guided by their educated élites, started challenging the pre-eminence of the Brāhmaṇas, anticipating the issues of the Non Brahmana Movement, but

<sup>39</sup> Sadasivaiah, H. M., *A Comparative Study of Two Vīraśaiva Monasteries*, Prasaranga Manasa Gangotri, Mysore 1967, p. 93. Hirēmaṭha, Vijayaśrī, *Sampādana samaya*, Liṅgāyata adhyayana saṃsthe, Śrī Viraktamaṭha Dēśanūru 1999.

<sup>40</sup> Mūrti, Cidānanda, Em., *Vīraśaiva dharma: bhāratīya saṃskṛti (hindū : liṅgāyata)*, Miñcu prakāśana, Beṅgalūru 2000, p. 146.

<sup>41</sup> See Assayag, J., *op.cit.*, pp. 334-336; also Bradford, N. J., *op.cit.*, pp. 93-99.

on the internal front they were and still are divided by a war of factions, between Gurus and Viraktas, and between the Jaṅgamas and the non Jaṅgama castes.

It's important to specify here that the claims of the Vīraśaivas to the same rights enjoyed by the Brāhmaṇas were not an example of the sanskritization process, at least as it was described by Srinivas: a slow process of emulation of the customs and rituals of the upper castes that could take one or two generations and that the leaders of the dominant castes had the power to prevent. Rather, the Vīraśaivas set the model for a new type of emulation, through defiance and appeal to the courts of justice. And this model seems to have become current in modern India.<sup>42</sup>

### Vīraśaivas versus Brāhmaṇas<sup>43</sup>

In the State of Mysore, the Vīraśaivas were well represented in the Mahārāja's court till the Oḍeyars shifted their patronage to the Śrīvaiṣṇava Brāhmaṇas, choosing their religious head as royal *guru*. In 1800, around two hundred people belonging to their community were still employed in the royal palace, but short after their fortunes declined and, in the censuses of 1871 and 1881, the community was listed among the Śūdras. Their educated élite, outraged by such an open disregard, attempted by all means to prove to the government and to society at large that they were not Śūdras but Liṅgi Brāhmaṇas, Śaiva Brāhmaṇas wearing the *liṅga*. Such an élite was formed by Jaṅgamas and Baṅajigas who had had access to Sanskrit education and Ārādhyā Brahmāṇas who had joined the Jaṅgamas. There were intellectuals among them, who had been honoured by the Mahārāja with the title of *āsthāna vidvān* (court scholar), and one of such men P. R. Karibasavaśāstri, stood as the champion of the Vīraśaivas in public debates with the Brāhmaṇas.<sup>44</sup> In 1881 Yajamān Vīrasaṅgappa (1843-1899), the leader of such a circle, started a newspaper, the Maisūru Śtār so to have a forum for debate and circulate ideas about the issues dear to him. He also started a printing press where he published the Vīraśaiva Sanskrit treatises in a series, called Vīraśaivagrathaprakāśikā, edited by P. R. Karibasavaśāstri and other scholars.<sup>45</sup> One of the first issues tackled was that non *brāhmaṇas* could not be admitted to the traditional Sanskrit schools (*pāṭhaśālas*), because they were banned from the recitation and learning of the Vedas. The Vīraśaivas claimed that they had the right to recite those parts of the Veda related to Śiva, and that their philosophy called Śaktiviśiṣṭādvaita was based on the Vedānta. But the doors of the Mahārāja Saṃskṛta Pāṭhaśāla, in Mysore, remained closed to them till independence.<sup>46</sup> P.R. Karibasavaśāstri though, financially backed by the Jagadguru of Citradurga, found a way to organize private classes of vedic recitation in order to form a class of qualified teachers among the Vīraśaivas.<sup>47</sup> In 1904, at the religious gathering of the annual *jātre* for Mallikārjuna, at Muḍukutore, known as the second Śrīśaila and for being sacred to the Vīraśaivas, an association was started for the promotion of the Vīraśaiva religion: the Vīraśaivamatasaṃvardhinī Sabhā, presided by P. R. Karibasavaśāstri. The aim of the institution was to revive this ancient religion that had lost importance, though its followers were in great number in the State of Mysore. This would be brought about by organizing religious speeches by learned scholars, by editing and publishing the ancient Sanskrit books, and by

---

<sup>42</sup> Such change is noted by Karant, G. K., *op. cit.*, p. 94.

<sup>43</sup> In this section I'm drawing upon Mūrti, Cidānanda, Em., *op. cit.* and Naṅjuṅḍārādhyā, N. J., *Śirasi Guruśāntaśāstrigaḷu*, in *Vīraśaiva puṅyapuruṣaru*, saṃpuṭa 1, ed. by Basavarāja Malaśeṭṭi, Vīraśaiva adhyayana saṃsthe Śrī Jagadguru Tōṅṭadārya saṃsthānamāṭha, Daṃbala/Gadaga 1983, pp. 37-48.

<sup>44</sup> Other prominent intellectuals were Abhinava Kālidāsa Basavappaśāstri, Vyākaraṇa B. Mallappa, Mallārādhyā, Gurikāra Marimallappa.

<sup>45</sup> These were N. R. Karibasavaśāstri and Guruśāntaśāstri. Vīrasaṅgappa himself used to collect from the people old manuscripts of Sanskrit treats to get them edited and published.

<sup>46</sup> In 1948, thanks to the efforts of Chief Justice P. Mahādevappa, then supervisor of the managing committee of the Cāmarājendra Sanskrit College of Bangalore, a course on Śaktiviśiṣṭādvaita was introduced and Guruśāntaśāstri was appointed to teach it. He served there till 1958, and when the same course was started at the Mahārāja College, in Mysore, he moved there and taught till his retirement in 1960.

<sup>47</sup> According to Naṅjuṅḍārādhyā, the course in Vedic recitation, went on for about ten years. A *pāṭhaśāla*, the Bhāṣōjjivini, with free boarding for the students was started by Vīrasaṅgappa and closed soon after his death.



starting a *pāṭhaśāla* and a library.<sup>48</sup> The Śaṅkaravilāsa Veda Pāṭhaśāla was indeed started in 1909 and in 1911, the Sabhā could felicitate the Government of Mysore for considering in the census the Vīraśaivas as a religious community and not as a caste of Śūdras. Then in 1917 they felt confident enough to request the Government to consider the fact that compared to the Brāhmaṇas, the non *brāhmaṇas* were very low in number in Government jobs.

But though the public debates with the Brāhmaṇas could yield to sporadic successes, these didn't prove as effective as the appeal to the courts. If the Government of the Mahārāja was partial to the Brāhmaṇas, the British Government was not and, from 1900 onwards, the appeal to the courts with the support of modern lawyers became the most successful weapon in the hands of the Vīraśaivas in the northern areas of today's Karnataka. During this war, from 1910 to 1930, the Viraktamaṭha of Citradurga, though in the then State of Mysore, housed the headquarters of such strategic operations and the Jagadguru Jayadēva Murughārājēndra became the symbol of the self confidence of the Vīraśaivas in challenging the Brāhmaṇas. The Citradurga Jagadguru was a learned Sanskrit scholar who soon understood the advantages of modern education.<sup>49</sup> Since he was often invited by his devotees both to the Kannaḍa speaking and Marāṭhi speaking areas, being fluent in both the languages, he had the chance to illustrate to large audiences the concordance of the Vīraśaiva religious tenets with the principles of the Vedānta and Āgamas.<sup>50</sup> On the other hand he started the first free hostels in order to help poor Vīraśaivas students in getting access to modern education.

The most popular issue between the Vīraśaivas and the Brāhmaṇas concerned the right to perform a religious procession called *aḍḍapallakki utsava* or celebration of the palanquin, in which the devotees carried the Jagadguru on a palanquin in a procession with a certain number of insignia and symbols of honour, often offered by the royal patrons as a token of respect. In 1883 the Jagadguru of the Smārta Brāhmaṇas residing in Śrīgeri had filed a case in the Dharwar court against the Virakta Jagadguru of Hubli, claiming that he had no right to the *aḍḍapallakki*. In 1886 the case was won by the Hubli Jagadguru, and in 1843 the High Court of Bombay confirmed to him the right to the *aḍḍapallakki*. On the basis of such pronouncement, the Vīraśaivas obtained each time the permission to hold such procession. In this connection a great impact was had by the visit of the Citradurga Jagadguru, held in 1911 in Kolhapur, on invitation of the local Mahārāja, who sent to the Jagadguru the royal elephant, the royal horse, the royal band and several constables. During the procession vedic laudations were recited and the press reported that the Jagadguru had blessed the Mahārāja with vedic formulas (*mantras*). Among the traditional symbols that were paraded in such processions, one in particular became the focus of the defiance strategy of the Vīraśaivas: the arm of Vyāsa (*vyāsana tōlu*).<sup>51</sup> This is to the Vīraśaivas a symbol of the superiority of Śiva and refers to a story told in the Purāṇas: Vyāsa, the sage who wrote the Mahābhāratha and the Purāṇas, dared proclaim in the city holy to Śiva, Kāśī, that Viṣṇu was the supreme deity; hearing that, the angry Nandīśvara paralyzed Vyāsa's risen arm. To see the *vyāsana tōlu* pass in front of their homes was considered an insult by the Brāhmaṇas, who sued the

<sup>48</sup> The speeches delivered every year in occasion of the annual *jātre* were collected by Guruśāntaśāstri in *Upanyāsasaṅgraha* (1925). Of the thirty-six, nine are by the editor and some of the titles give us a hint about the debate going on at the time. For instance *Gurutvakke vidyeya āvaśyakate* (on the necessity of learning for the capacity of guru); *Pañcasūtakavicāra* (on the five types of impurity); *Līngadhāranavu vēdōktavādaddu* (the wearing of the *līnga* being mentioned in the Veda); *Brahmādvaita mattu Śivādvaita* (the philosophy of non dualism of the Absolute and the philosophy of non dualism of god Śiva); *Pādōdakavicāra* (on the [sacred] water that has washed the feet [of the *jaṅgama*]).

<sup>49</sup> It's interesting to know that in 1910 he reintegrated in the community, through a proper ritual (*prāyaścitta*) a devotee from Bangalore who had gone to England for education. By crossing the sea, an action believed to cause the lost of the caste for a Hindū, he had put himself in a very difficult position as his caste fellows would not eat with him anymore. Gandhi had to face the same criticism before leaving to England

<sup>50</sup> His visit to Poone in 1912 was a great success. In this occasion the Jagadguru met Bhandarkar.

<sup>51</sup> This was an arm like thing made of cloth, tied to the Nandīhvaja, or Nandīkōlu a bamboo pole eighteen to twentyfive feet long interspersed with hollow brass pots or bells, carrying at the lower extremity a small brass temple with Nandī, Śiva's bull. The pole is held by one single man who dances balancing it and shaking it so as to produce sound from the brass ornaments.

Vīraśaivas. In no time the photographs of the Kolhapur procession of the Citradurga Jagadguru became very popular among the Vīraśaivas – a copy of which was available at the cost of one rupee- as in the picture, the *vyāsana tōḷu* appeared. Processions were held in spite of their prohibition by the authorities, until in 1922 the Brāhmaṇas had to give in and in Athni a compromise was reached: the procession would avoid the streets where the Brāhmaṇas lived.

Another right restated by the Vīraśaivas through the courts of law was that of performing as temple priests in certain Śiva temples. In the past, such rights had been safeguarded by local chieftains, but in the twentieth century it was questioned by the Brāhmaṇas. The Vīraśaivas enjoyed special rights to perform worship in the Mallikārjuna temple of Śrīśaila, in Andhra Pradesh, and in the Viśvanātha temple of Kāśī, and the Jaṅgamas had a particular subset of temple priests called Pūjāris, but there were also temple priests belonging to other *jātis* like the Guruvas, the Tammaḍis, the Oḍeyars. Famous was the case of Paraḷi, today in Maharashtra, then under the Nizam's rule, where the Guruvas were the traditional temple priests for the Vaidyanātheśvara *liṅga*, one of the twelve *jyotirlingas*. In 1925, the local Brāhmaṇas, on the ground that in 1901 the Bombay Court had decided that the Liṅgāyatas were Śūdras, complained to the Nizam Government that the Guruvas, being Śūdras, could not perform the vedic ritual of the Rudrābhiṣeka to the *liṅga*. After many scholars pronounced in favour of the Vīraśaivas, in 1929 the Government allowed them to stay. Another noteworthy case is that of the Madhukeśvara temple of Banavāsi, whose priests had been in the past the local Oḍeyars but which, in 1923, was in the hands of the Brāhmaṇas. The then Deputy Commissioner of Cauḍadānapura on a visit to the temple, since his caste, the Oḍeyars, had enjoyed some rights on the temple in the past, entered inside the sanctum. The reaction of the Brāhmaṇas was very clever: they started circulating a story saying that after the Deputy Commissioner had defiled the sanctum, a black cobra had been seen inside the temple, and in order to pacify the anger of the god, they asked the guilty to pay a fine of three hundred and fifty rupees. The matter was taken up by Haḷakatti, the well known lawyer and scholar of *vacana* literature, and reached the High Court of Bombay that, in 1935, established that the Vīraśaivas were not Śūdras but Liṅgi Brāhmaṇas.

The term Liṅgi Brāhmaṇas was soon set aside in the political arena, and though the Vīraśaiva Sanskrit texts series published by Vārada Mallappa in Solapur continued to be called Vīraśaiva-liṅgibrāhmaṇa-dharmagranthamālā, in the beginning of the twentieth century, a group of prominent Vīraśaivas who gathered under the supervision of the Virakta Hānagal Kumārasvāmi, decided that the "Liṅgāyatas are indeed Vīraśaivas and there is no need to use the word Brāhmaṇas to describe them". They also requested Enthoven, who was then preparing an official list of castes for the Government of Bombay, to consider the Liṅgāyatas/Vīraśaivas a group of high status but beyond castes (*varṇātīta*), part of the Hindū society.<sup>52</sup> Enthoven, on his side, a few years later could remark that "Among the educated members of the community there is a strong spirit of rivalry with the Brahmans, whose intellect and capacity have secured them a preponderating share of Government appointments and often a preponderating influence in municipal affairs. This rivalry between the two sects may be said to dominate the whole social and political life of the Bombay Karnatak".<sup>53</sup> So Vīraśaivas was the name chosen to represent the whole community, and in 1904 the Akhila Bhārata Vīraśaiva Mahāsabhā was created in Dharwar. In 1908 the Okkaligas started the Okkaligara Saṅgha and soon every caste had its own association in order to promote internal solidarity and the interests of the whole group, in the climate of the so called Non Brahmana Movement. The peculiarity of the Vīraśaiva Mahāsabhā is that since it is not strictly speaking a caste association, it reflects the tensions between the different factions and castes among the Vīraśaivas.

### The Gurus, the Viraktas and the New Jaṅgamas

---

<sup>52</sup> The word *varṇātīta* referred to the Vīraśaivas appears in their Sanskrit literature. It's interesting to note that the heads of the Bhikṣāvṛttimaṭha of Śrīśaila (14<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> century) are called in the inscriptions Ajāti Vīraśaivas. See Konduri Sarojini Devi, *Religion in Vijayanagara Empire*, Sterling Publishers, New Delhi 1990, p. 244.

<sup>53</sup> In Enthoven, R. E., *The Castes and Tribes of Bombay*, cit., p. 347.

The role played by the Citradurga Jagadguru as a guide for the Vīraśaivas in their fight for prestige was a matter of pride for many Vīraśaivas but, at the same time, was felt as an injustice by the Gurus. At that time the Viraktas were indeed exercising a series of rights pertaining to the Gurus.<sup>54</sup> Instead of living a life of asceticism and study, they had taken up ritual and disciplinary activities and had started celebrating with royal pomp festivals like Dasara. But this had happened also because the Gurus' network was somehow ossified and not able to react to the changing society. Many Gurumaṭhas were deserted as they were sustained by a survival economy and could not count on cash donations from a large clientele like the Viraktamaṭhas, and some of them had been brought back to life by the Viraktas, as a further insult to the Gurus. So between 1910 and 1920, the Gurus declared war on the Viraktas. Their champion was Kāśīnātha Śāstri, who in 1918 had brought together the five Jagadgurus, started the Paṭṭacārādhikāri Sammelana, a yearly conference of all the heads of the Gurumaṭhas and, in 1920, the Guruvargottejaka Saṅgha, an association to promote the interest of the Jaṅgamas. He was a Sanskrit scholar and a good orator and made all efforts to settle quickly the disputes related to the succession to the Pañcācāryapīṭhas. His faction sued the Citradurga Jagadguru on the grounds that he had no right to excommunicate or reintegrate into the caste the devotees, and argued that only the born Jaṅgamas should become heads of any *maṭha*, Guru or Virakta. This last point was openly in contrast with the Viraktas' tradition though, in North Karnataka, most heads of the Viraktamaṭhas of the time belonged to the Jaṅgamas' caste.

Even the Śivayōgamandira, an institution started in 1909 by the Virakta Hānagal Kumārasvāmi, with the aim to train the future heads of *maṭhas* was soon controlled by the Jaṅgamas.<sup>55</sup>

On the other side, the power of the Jaṅgamas, backed by the Baṇajigas, was challenged by the lower castes, who were looking for opportunities to emerge but were kept back. The defiance took again the form of an assertion of autonomy and thus different *jātis*, such as the Sādas and the Nonabas created their own Jaṅgamas. These were called Hosa Ayyas,<sup>56</sup> the New Jaṅgamas. For instance, in the area of Shimoga and Davangere, the people belonging to the Sāda caste of agriculturists, were looked down on by the Jaṅgamas. Their children were not admitted to the student hostel of the Citradurga Murughāmaṭha, controlled by the higher castes. The Sādas were prosperous and in good number but their status was low. Then they started inviting home for ritual purposes only the Sāda Jaṅgamas and were backed in their bold move by Śāntirājadēśikēndrasvāmi, the Paṭṭādhyakṣa of the *maṭha* of Sirigere, who in 1925-26 presided over the Sadar General Meeting.<sup>57</sup> This Svāmi, claimed the right to the succession of the Ujjayanipīṭha (one of the five seats of the Gurus, near Bellary), but eventually settled down in Sirigere, content with the title of Jagadguru. Something similar happened to some of the branch *maṭhas* of the Rambhāpuripīṭha. In the case of Gōḍekere (Tumkur dist.), where the Nonabas were particularly powerful, a claim to the succession to the Rambhāpuripīṭha was staged and soon after a Nonaba became the head of the local *maṭha*. Another such case was the *maṭha* of Suttūru, near Mysore, where independence has resulted in an immense growth of the institution.<sup>58</sup> It's interesting to note

<sup>54</sup> Even the ethnographic literature of those years maintains the view that "Viraktaswamis do not live in towns and villages, but are more of the nature of recluses. They are not allowed to become gurus or spiritual guides, or to exercise any religious authority over the Lingayats." in Nanjundayya, H.V. and Iyer, L.M. Ananthakrishna, *The Mysore tribes and castes*, vol IV, Mysore University, Mysore 1931, pp. 88-89.

<sup>55</sup> Pāvate even before 1930 had opposed the refusal to admit non Jaṅgamas to the Śivayōgamandira.

<sup>56</sup> Ayyagaḷu, Aigaḷu (-gaḷu is a suffix for the plural in Kannāḍa) are popular ways to call the Jaṅgamas.

<sup>57</sup> An instance of such conflicts at village level is given by Gurusurthy: in the village of his study, "For the first time in 1932, the immigrant Sādar group claimed a share in the ritual roles and remuneration for their Shivana Math's Jangamas. Since this was considered uncustomary by the Jangamas of the Five Maths and their supporters, the claim was refused. The Sādar Lingāyats, who form a dominant caste in Kallapura, objected to the celebration of the festival itself [the village festival]", in Gurusurthy, K.G., *Kallapura. A South Indian Village*, Karnatak University, Dharwar 1976, p. 134.

<sup>58</sup> The heads of the Suttūrumaṭha are Jaṅgama by birth and bear the title of Jagadguru of the Śrī vīrasimhāsana mahāsamsthāna maṭha located in Suttūru, a town near Mysore, whereas the original *vīrasimhāsana*, one of the five *pīṭhas*, is in Bālehoṇṇūru, in Chikmagalur district. Today the Jagadguru Sri Shivaratreeshwara Mahavidyapeetha of Mysore, the educational institution of the Suttūrumaṭha, known as J.S.S., guides more than 250 institutions in and out of the country.

that these independent *maṭhas* chose to forget their previous affiliation to the Gurus and took the appearance of Virakta institutions. They started giving importance to modern education, and to the message of the *vacanas*, with its openings on modern issues, and their Svāmis, though Jagadgurus, adopted the simplicity of the Viraktas. Even among the Viraktas new *maṭhas* came up in that period, the most important being that of Siddhagaṅgā, near Tumkur. It was built in the last years of the nineteenth century by a certain Aḍavīsvāmi coming from the North. He died in 1902 leaving the institution to Uddana Śivayōgi who, in 1917 started a Sanskrit Veda Pāṭhaśāla open to students of all castes, providing them with free boarding. This was recognized as a Sanskrit College by the Government of Mysore in 1938. The present head, Śivakumārasvāmi, who was installed in 1942, is not a Jaṅgama by birth. He too has developed the institution though in keeping with a certain austerity and, when I visited in 1998, the free hostel used to feed 4286 students everyday, of which only half were Vīraśaivas.<sup>59</sup> The two factions of the Gurus and the Viraktas carried on with their different activities, ritual the first and educational the second, and the divide grew wider in the course of time. In 1927 Kāśīnātha Śāstri started a printing press in Mysore, the Panchacharya Electric Press, to publish both the Sanskrit religious literature of the Vīraśaivas as well as propaganda pamphlets, and kept organizing gatherings of devotees on ritual occasion and delivering public speeches.<sup>60</sup> In 1934 he organized the first official visit of the Rambhāpuri Jagadguru to the Mahārāja of Mysore, after more than one century and, before that, the visit of the Mahārāja to Rambhāpuri in 1931. Even after independence, the Pañcācāryas in keeping with their traditionalist nature, went on with activities of ritualistic and sanskritic nature, and though they started educational institutions and scholarship schemes for the devotees as well, their main effort was directed to train a proper class of *jaṅgamas* in order to keep alive their wide network of *maṭhas*. The Viraktas and the independent *maṭhas*, on the other hand chose to modernise taking active part in the education boom, interacting with society at the political and economic level, promoting social service, without forsaking their traditional mission of study and dissemination of the religious literature of the Vīraśaivas. This was pursued both in traditional and modern ways of communication, and directed both to the community of devotees and to the world at large as a few progressive Svāmis, who had studied English, started taking part to conferences on religion, even outside India.

### Vīraśaivas and Liṅgāyatās

If before independence sanskritization seemed to be the trend of social mobility, after independence a new trend has prevailed: the competition among castes for the status of “backward class,” that ensures the benefits of protective discrimination. In the sixties in the North of the recently re-organized State of Karnataka, now comprising the Kannada speaking areas of Maharashtra, the Vīraśaivas concentrated in their hands landed property and political power. They held the key posts in the Congress Party and, from 1956 to 1972, they had four Chief Ministers, without break, and the majority of seats in the Legislative Assembly of the State. In that period, the different factions of the Vīraśaivas came together in the common interest and when a report of 1961 classed them as a “forward community”, they got back the “backward” status by means of

---

<sup>59</sup> I’ve been told by ex alumni that today the number of boarding students is over eight thousand.

<sup>60</sup> Actually according to Nañjuṅḍārādhyā, N. J., *op. cit.*, in 1927 the Pañcācāryaprabhā was started in a private house of Mysore by Umacagi Śankaraśāstri, Sunakallibidare Basavaliṅgaśāstri, Harīśvaraśāstri and Guruśāntaśāstri with the help of Kāśīnāthaśāstri. The aim of the newsletter was to circulate the principles followed by the Vīraśaivas as they were explained in the Sanskrit tracts belonging to the Pañcācārya tradition and Guruśāntaśāstri was chosen as its director. In 1930 it was shifted to the Panchacharya Electric Press in Sayyaji Rao Road. Very soon Kāśīnāthaśāstri took over and started publishing virulent propaganda against the Viraktas. Though Guruśāntaśāstri resigned in 1935 the Pañcācāryaprabhā kept being published under his name till 1938. Two apologetic religious speeches delivered in Mysore in 1928 and 1929 and a presentation of the vedantic philosophy of the Vīraśaivas to the Mysore Philological Congress in 1935 were published in English. See Kashinatha Shastri Pandit Sri, *Speeches on Veerashaiva Religion*, 2 ed., Mysore, Panchacharya Electric Press, 1969; Chakravarti, R., *Shakti-Vishistadvaita or the Philosophical Aspects of Virasaivism*, Panchacharya Electric Press, Mysore 1957.

political pressure. In this new climate, a new religious propaganda came into existence which could serve also a political purpose.

As we have seen, in 1904 the word *Vīraśaiva* was chosen to represent all the community on the basis of a shared religious identity claimed by many social segments. Thus both *Jaṅgamas* and non-*Jaṅgamas* were involved in the *Vīraśaiva Mahāsabhā*. Now, since the non-*Jaṅgama* castes were known as *Liṅgāyatas*, the label “*Vīraśaiva*” was preferred so as to include the *Jaṅgamas*, who would never accept to be called *Liṅgāyatas*. On the other hand the label “*Liṅgāyata*”, had been used as early as in 1883 for a non religious institution, started in Dharwar by educated *Liṅgāyatas* in order to promote modern education: this was the *Liṅgāyata Vidyāvardhaka Saṅgha*. A similar association, the Karnataka Lingayat Education Society (K.L.E.) was started in 1916 in Belgaum<sup>61</sup> and the word appeared also in 1905 in the Mysore Lingayat Education Fund Association (M. L. F. A.). Since the spreading of modern education was a mission undertaken by the *Viraktas*, the modern élite of educated professionals, lawyers, judges, university professors, doctors, engineers and indeed politicians, was closer to the more progressive *maṭhas*, and they started a fruitful collaboration that resulted in an impressive growth of educational institutions associated with the *Virakta* and *Virakta* looking “independent” *maṭhas* of Karnataka.<sup>62</sup> At the same time, in the political arena the run for special benefits as a minority started manifesting in the form of the request for a specific column in the census, like in the case of Muslims, Sikhs, Christians and Buddhists. This implied that the community had to prove to be a separate religion. The issue of being counted separately in the census was an old one, restated from census to census by several Presidents of the *Mahāsabhā*, who invited the community members to write in the census “*Vīraśaiva* or *Liṅgāyata*” instead of “*Hindū*”, in the religion column, but in 1940 Sakhare, one of the founders of the K. L. E. Society, had said loudly what many people wanted to hear: that the *Liṅgāyatas* were not *Hindūs* but a separate, independent religion. A professor of Sanskrit educated abroad, Sakhare had published in 1942 a study by the title *History and Philosophy of Liṅgāyat Religion*, in which he critically discussed the historical sources of the *Vīraśaiva* faith with a view to assess who was its founder. His conclusion is that since the *Pañcācāryas*’ account of the five teachers preaching the religion from *yuga* to *yuga* is mythical in nature and cannot be proved by history, while the historicity of Basava and the *Śaraṇas* is a fact, Basava must be considered the founder of the *Liṅgāyat* religion and the five pontifical seats of the Gurus a further historical development claiming greater antiquity. In the last chapter of the book, he eventually advocates that the status of independent religion would be more convenient to the *Liṅgāyat* religion.<sup>63</sup> The importance of Basava, a family man and administrator, though a mere *bhakta* compared to Allama, more spiritually accomplished but too detached from the world, started growing so to become an icon of the political success of the community.

In 1967 when Nijalingappa was the Chief Minister of Karnataka and the power of the community was in full sway, it was decided to hold the Eighth Centenary Celebrations of Śrī Basavēśvara, and a State Level Committee was created for the task.<sup>64</sup> The Committee availed itself

<sup>61</sup> The founder members were S. S. Basavanal, M. R. Sakhare, V. V. Patil, H. F. Kattimani, B. B. Mamadapur, B. S. Hanchinal and P. R. Chikodi. The K.L.E. Society has since then established over hundred institutions.

<sup>62</sup> For instance, besides the J.S.S. mentioned above, owning the largest number of institutions and planning to start a university in the U.S.A., we may mention the *Siddhagaṅgā Maṭha* controlling, in 1997, ninety-six educational institutions, both of them in the Southern part of the country. Among the *Viraktas*, we may mention the *Murugharājendra Brhanmaṭha* of Citradurga and the *Śrī Jagadguru Tōṇṭadārya Saṁsthānamāṭha* of Gadag, which are running around hundred and fifty educational institutions each, the *Śrī Basavēśvara Vidyāvardhaka Saṅgha*, started by Gurubasava Mahāsvāmi of Bilur in 1906, which has a network of ninety, and the the *Rudrākṣimaṭha* of Nāganūr that in 1932 started in Belgaum a free hostel along with the famous *Liṅgarāja College*, a *College of Law*, a *College of Education* and an *Ayurvedic College*.

<sup>63</sup> See Sakhare, M. R., *History and Philosophy of Liṅgāyat Religion*, Karnataka University, Dharwar 1978, p. 274. The book was reprinted in 1978 by the Karnataka University Press with a foreword by the then Vice Chancellor R. C. Hiremath, a scholar of the *Kannaḍa vacanas*.

<sup>64</sup> Here were involved all the prominent *Liṅgāyata* politicians who became Chief Ministers: S. Nijalingappa (1956 and 1962-68), B. D. Jatti (1958), S. R.Kanthi (1962), Veerendra Patil (1969-71). In the committee there were also other Congress Party men like Devaraj Urs, the candidate from the Arasu community, chosen

of the help of the Basava Samiti, recently started in Bangalore by B. D. Jatti, while Professors from the Universities of Bangalore, Mysore, Madras and Dharwar, were appointed to a Sub-editorial Committee, presided by the Svāmi of Tumkur Siddhagaṅgāmaṭha, in order to bring out a Commemoration Volume. The book, published by the Government of Mysore, introduced to the world Basava, in five hundred pages of scholarly essays, as one of the most outstanding personalities in the religious history of India, stressing his role as a social reformer and the universality of his message, that anticipated many modern ideas like socialism, free thinking, equality of women, and the Gandhian non-violence and respect for the Harijans.<sup>65</sup> The interplay of the political ideals of the Congress, treated as quasi-religious beliefs and the religious beliefs treated as social ideals and virtual points for a political agenda is here quite clear.<sup>66</sup> In this spirit, the Veerashaiva Samaja of North America was founded in 1978 by the members of the community who has migrated abroad in order to “preserve and foster Veerashaivism (Lingayatism) in North America; and to impart the Lingayata spiritual heritage, its universalistic, democratic values to posterity through the teachings of Basavaṅṅa and his contemporaries”.<sup>67</sup>

### Viraśaivas and Liṅgāyatas according to Jagadguru Mātē Mahādēvi

In such a liberal climate, the view that the function and role of Jaṅgama, as a spiritual and religious guide, should be assigned to a worthy individual and that any member of the community, male or female, could be chosen for such purpose was slowly gaining favour in some sections of the community.<sup>68</sup> Then a young lady was given the Jaṅgamadīkṣā and, in 1970, installed as Jagadguru of the Akkamahādēvi Anubhavapīṭha. This was, as far as I know, the first case of a lady attaining the office of Jagadguru, or better Jaganmāte. Mātē Mahādēvi, who held a Master in Philosophy, had been initiated by Liṅgānandasvāmi in 1966, and she had as a model the famous lady mystic Akka Mahādēvi about whom she wrote a novel. In 1976 the Jaganmāte attended the Symposium on Indian Religions organized in London by the School of Oriental and African Studies where she gave a speech on the faith she was representing, calling it Lingayatism and presenting her views as the result of her study of the same.

In her speech, published as a pamphlet in India, we may find some noteworthy statements which I'll sum up as follows:

the follower of the religion called Lingayatism is a *liṅgāyata*, one who is not only wearing the *liṅga* but that has obtained it through an initiation ceremony (*dīkṣe*); synonyms of Lingayatism are Basava Dharma, the faith founded by Lord Basava, a great prophet of the

---

by Indira Gandhi in 1972 to weaken the Liṅgāyatas, and Ramakrishna Heggade, a Brāhmaṇa, who became C. M. in the eighties.

<sup>65</sup> See the *Introduction* in *Śrī Basavēśvara Commemoration Volume*, Government of Mysore, Bangalore 1967. The iconography of Basava was fixed at that time: he is represented in the attire of a royal minister, sitting on a throne-like chair and wearing a crown along with the *iṣṭaliṅga* and the rosary of *rudrākṣa* beads. An equestrian monument depicting Basava was erected as well in Bangalore, near to the building housing the Basava Samiti.

<sup>66</sup> Such trend is still a part of public life in Karnataka. See for instance a newspaper report appeared in *The Deccan Herald* Friday, April 23, 2004 about the Basava Jayanti celebration function organised in Gulbarga last year by the District Administration, Kannada and Culture Department, Gulbarga Mahanagara Palike, and the Zilla Veerashaiva Mahasabha. The title reads *Scores celebrate Basava Jayanthi*. I quote a few lines: “Senior journalist Ramzan Darga has stated that the basic principles in the 'vachanas' of Lord Basaveshwara could be found in the Indian Constitution, and the World Human Rights Charter. (...) He said, according to Lord Basaveshwara, the administration should be responsible only to the law, and not to the lawmakers, as even the lawmakers come under the purview of the law they have enacted. And the administration should see that these laws are implemented in the interest of the people, and not the lawmakers. The administration has to be pro-people, he added. Stating that Lord Basaveshwara was a thinker, philosopher, economist, administrator, sociologist, anthropologist, and others rolled into one, Mr Darga said, all the faculties in the universities should take in the 'vachanas' of Lord Basaveshwara, as they dwelt with all the subjects.”

<sup>67</sup> See [www.vсна.org](http://www.vсна.org).

<sup>68</sup> Among those who published their views is Hirēmallūra Īśvaran, a scholar of social studies belonging to the community. See Īśvaran, Hiremallūra, *Jaṅgama*, Kannada Viśvavidyālaya, Hampi 1996.

twelfth century, and Vacana Dharma, the faith preached in the Vacana literature, the original and authentic scriptural source for this religion; another popular word, Vīraśaivism, which carries the meaning that it is the faith of staunch followers of Śiva. Liṅgāyatism is the term to be preferred, as wearing the *iṣṭaliṅga* is the cardinal principle of this religion. Coming to the status of Liṅgāyatism in the Hindū fold, if we consider Hindūism as a community of many religions, Liṅgāyatism can exist within it without losing its individuality but if we identify Hinduism with the Vedic tradition, it steps out of it, like other non-Vedic faiths. The origin and development of Liṅgāyatism is inseparably connected with the birth and life of Lord Basava (1116-1168), who as we learn from inscriptions and literary sources, was the finance minister, commander in chief of the army and the prime minister of a king named Bijjala, who usurped the Chalukyan throne and ruled from 1157 to 1167 A. D. Still we cannot ignore the controversy, though the defenders are quite small in number, that the religion existed before Basava and that it is even pre-Vedic, being founded by five Ācāryas who sprang directly from the five faces of Paraśiva and from the five Śivaliṅgas installed in the temples of Kedāra, Kāśī, Kollipaki, Śrīśaila and Ujjayani. This belief is treated as a mythological legend and it is discarded by almost all epigraphists, historians, and literary scholars of Karnataka. The controversy persists as many religious leaders are afraid of lowering the greatness of religion by tracing its antiquity back only eight centuries; it exists even among a few scholars, maybe due to the confused identification of Liṅgāyatism with Vīraśaivism.

Then the Jaganmāte proceeds to explain the difference between the Vīraśaivas, whom she considers a community of people settled in some districts of Tamil Nadu, where they have monasteries, and the Liṅgāyats of Karnataka. According to the Jaganmāte

the Vīraśaivas are staunch followers of Śiva, they wear *liṅgas* that are different in concept and form from those worn by the Liṅgāyats; they worship the Śivaliṅga [the *liṅga* in the temple], as the symbol of Śiva, a deity among the Hindū trinity, while the Liṅgāyat literature supports the monotheistic worship of *iṣṭaliṅga* as the symbol of Absolute Reality, denominated in the metaphysics of Liṅgāyatism as Para Śiva; the Gurus of the Vīraśaivas don't like to eat with the new converts coming from other communities, while the Liṅgāyata Gurus are expected to treat the followers equally.

Another feature stressed in the speech is that:

Liṅgāyatism, a reformative and prophetic religion was first systematized and then conveyed to the masses. An Academy called Anubhava Maṅṭapa, Hall of Experience or Mahāmane, the Great House, was established in 1140 in the city of Kalyāṇa, by Basava and contributed a vast quantity of mystic literature and a galaxy of seven hundred and seventy saints, together with thousands of followers in a short span of time. Among this constellation, three hundred were writers, and sixty ladies were great saints, thirty of these producing a vast quantity of literature. Many problems concerning the individual and society were discussed in the assembly; it is the first idea of a parliament germinating in the history of mankind.<sup>69</sup>

From the summary given above it appears quite clear the will to project the image of a religion of the Liṅgāyats, distinct from Hinduism to which the Vīraśaivas belong, which is historical - with history working mainly as chronology – rational, and systematic.<sup>70</sup> Elsewhere, like Sakhare did earlier, she would resort to science to prove the goodness of a given religious ritual or the need to reform it. The appeal to history or science as a claim for legitimacy in the attempt to present the religious message as consistent, systematic and fit for an urban mind, superficially acquainted with disciplines such as history and science, combines with the recourse to direct communication with

<sup>69</sup> Mate Mahadevi, Jagadguru, *Lingayatism*, Jagadguru Akkamahadevi Ashrama, Dharwar 1977, pp. 2-9. No need to mention that such statements met with the stern opposition of the Pañcācāryas and to counter her statements pamphlets were published such as Kubasada Śāntappa Vīrabhadrapa, *Basavādi nijatavadarpana*, Panchacharya Electric Press, Mysore 1969.

<sup>70</sup> In other writings the author shows a quasi-maniacal concern for determining the exact dates of every single event in the life of Basava.

the founder of the religion, who instructs his representative on earth about the changes to introduce in his message in order to make it more suitable for the changing times. In 1996, Māte Mahādēvi created a scandal in the community by changing the signature (*an̄kitanāma*) in the *vacanas* of Basava from Kūḍalasaṅgamadēva to Liṅgadēva, in a book by the title of *Vacanaḍīpti*. She stated she had done so guided by Basavaṅṅa in a dream but cases were filed against her by her correlativeionaries and she had to appear in a court. Then, according to a press report, she said that even though the *vacanas* were correct during the twelfth century, by the fifteenth century, they gradually changed and some even had foul language. Therefore she corrected them. Of the 1.456 available *vacanas* of lord Basaveshwara, she had changed the pen-name in 1.342 *vacanas*, and the remaining had not been changed. Moreover -she said- Liṅgadēva is not her creation, but a word brought by Basavēśvara himself, which means the ultimate.<sup>71</sup>

We may see here a clear instance of re-interpretation of the tradition in order to free it from all associations with the god Śiva, his worship in the temple and the śaiva legacy which is, in the Jaganmāte's understanding, the domain of the Vīraśaivas, who are Hindūs and different from the Liṅgāyatas. If we go to the *vacanas*, we can clearly see that to Basava and to all the other Śaraṅas, Śiva is the only god to refer to whom the word *liṅga* is also used. For instance in a famous *vacana* by Basava, we find the following expression *nuḍidare liṅga mecci ahudenabēku, nuḍiyolaḡāgi naḍeyadiḍdare Kūḍalasaṅgamadēvanentolivanayya?* The literary translation is “when you speak, the *liṅga* has to approve and say yes; if you don't behave according to what you say, how can the god of *Kūḍalasaṅgama* like you?”<sup>72</sup> In this sentence the *liṅga* and the god of *Kūḍalasaṅgama* are apparently one and the same entity, who can feel and speak like human beings.<sup>73</sup> Though god is understood to be the fundament of reality, neuter in gender, as both the *brahman* of the Upaniṣads, and the *liṅga* are, he can also show himself to the seeker through the ways of *bhakti*. And since *bhakti* employs the language of *bhāva*, of emotion and intuition, each Śaraṅa gives a name to god according to his or her personal mystical experience. Basava for instance had in the temple of Saṅgamēśvara a meaningful vision of Śiva and therefore refers to Kūḍalasaṅgama, whereas Allama had his encounter with god in a cave and calls him Guhēśvara, the lord of the cave. This is why the *liṅga* is imagined to speak and interact with the devotees in terms of human behaviour. This shifting of perspective on the same reality is well depicted in another *vacana* by Basava where the *liṅga* which is *apratima*, is described like the *brahman* of the vedāntic tradition as *agamyā*, *apramāṅa*, *agōcara*, and like the *puruṣa*<sup>74</sup> of the vedic tradition, filling the whole world and beyond, the feet piercing deep in the underworlds and the crown trespassing the Brahmāṅḍa, the cosmic egg which contains the worlds. And then that very same *liṅga*, that is Kūḍalasaṅgamadēva, becomes so small as to fit in Basava's hand.<sup>75</sup>

It shall be clear from this quick look at the *vacana* literature that Basava does not reject indiscriminately the previous religious tradition, be it Vedic or Śaiva, but he rather selects from the contents and language of tradition what suits his own experience, weaving new meaning with old threads. His conception of God is surely different from that of a Hindū who may resort to different Gods in different circumstances, but he makes it clear enough without feeling the need to erase from his experience the link with the Śaiva tradition. He is no doubt a revolutionary but his

<sup>71</sup> See *I am in court for wrong reasons: Mate Mahadevi*, Deccan Herald Saturday, July 10, 2004. The book has been banned by the Karnataka High Court. The controversial issue has come into the news also because materials from the book are still being circulated. See *Books, pamphlets seized from Basava Mahamane* in *The Hindu*, May 4, 2004 and *Mate Gangadevi defends sale, use of Basava Vachana Deepthi* in *The Times of India*, Sunday, April 16, 2000.

<sup>72</sup> Vacana 440 in *Basavaṅṅanavara vacanagaḡu*, sampāḍaka Ḍā. El. Basavarāju, Gītā Buk Haus, Maisūru 1952, p.143.

<sup>73</sup> See also Michael, R. Blake, *Liṅga as Lord Supreme in the Vacanas of Basava*, in *Numen* 29.2, dec 1982, pp. 202-219.

<sup>74</sup> *Apratima* can be translated as aniconic, *agamyā* as inaccessible, *apramāṅa* as incommensurable and *agōcara* as beyond the comprehension of the mind. The idea of god as filling the universe and expanding beyond it as a giant is found in the Rḡveda, in the hymns to Vāc, the goddess of speech, and to Puruṣa, the cosmic giant. The same image appears then in the Bhagavadgītā to depict Viṣṅu's cosmic form.

<sup>75</sup> Vacana 409 in *Basavaṅṅanavara vacanagaḡu*, cit., p.134.



revolution has deep roots in the Vedānta philosophy, in the Śaiva āgamic tradition and in the practice of *bhakti*, and he tries to negotiate a free space for his new community, facing both the criticism possibly coming from his critics as well as the problems posed by the relapse of the new converts into the old way of life.

While the view that Liṅgāyatas and Vīraśaivas are two different entities was restated by Māte Mahādēvi in a pamphlet published in 1996, bearing the title *Liṅgāyataru Vīraśaivaralla (The Liṅgāyatas are not Vīraśaivas)*,<sup>76</sup> the next step in her strategy was the organisation of the All India Fifth Basava Dharma Conference in New Delhi, in October 1997, an occasion for again recommending to the participants that in the coming census they should write Liṅgāyata in the column reserved to the religion and reminding the Central Government of India about the request of a separate minority status for the Liṅgāyatas, like the case of the Sikhs. The idea of reshaping the Liṅgāyatas, taking as a model the Sikhs, is elaborated upon in a more recent piece of writing by the title *Sikh dharmīyarinda liṅgāyataru kaliya bēkāda pāṭha* (the lesson that Liṅgāyatas ought to learn from the Sikhs), published in 2005. According to Mātājī, the virtues Liṅgāyatas should learn from the Sikhs are: firm commitment to the *guru* of their religion, to whom they show appropriate respect by referring to him as Śrī Guru Nānakdev; firm commitment to the holy book Ādigranth Sāhib, which is the focus of devotion for their temples, where it is read showing great deference; gratitude towards the Gurus, such as Tej Bahaddūr, who sacrificed their lives to protect their religion and, last but not least, unmatched spirit of service. The Liṅgāyatas should indeed feel inspired by such example and start opposing all who do not show due respect to the founder of their religion, for instance politicians and scholars, who call him Basavaṅṅa (*aṅṅa* means elder brother) without using the honorific plural. They should instead call him *guru*, *viśvaguru* (universal teacher) or *dharmapita* (father of the religion) and use the plural. For what concerns the holy scriptures, the *vacanas* should be read in a spirit of devotion and sitting in a proper posture. Indeed in the religious programs organised by Māte Mahādēvi the group reading of the *vacanas* is a part of the ritual activities and the *vacanas* are taken in a procession along with the portrait of the *dharmapita*. She also adds that the Liṅgāyatas show lack of self-respect by not remembering their own martyrs, such as Haraḷayya and Madhuvarasa (the two *śaraṅas* who, according to the tradition, were killed by the king for breaking the caste rules by celebrating the inter-caste marriage of their children), for nothing has been done to preserve their memory on the spot of their sacrifice, in Basavakalyāṅa.

Taking a step back to 1988, in that year the Jaganmāte assembled her followers for the first time at Kūḍalasaṅgama, the confluence between the rivers Krishna and Malaprabha and the place where Basava had merged into the *liṅga* of Saṅgamēśvara, ending his mortal days, and becoming one with God (*liṅgaikya*). In that occasion she decided to hold a general meeting of all the followers of Basava, called Śaraṅasammēḷana, in the sacred place every year and fixed the following six points of the new religion: the *guru* (*dharmā*) is Basava, the sacred literature is the *corpus* of the *vacanas*, the sign (*lāñchana*) of the religion is the *iṣṭaliṅga* which is a symbol of the universal soul (*viśvātma*) and has the form of the universe, the sacred place is Kūḍalasaṅgama, the flag is the Basava flag (*dhvaja*) with the six pointed triangle, and the aim of the religion is the edification of the kingdom of Kalyāṅa,<sup>77</sup> which is religious and free from class and caste.<sup>78</sup> The new formulation

<sup>76</sup> To sum up, she writes that the Liṅgāyata *dharmā* is different from the Vīraśaiva *pantha*, where we can understand *dharmā* as religion and *pantha* as sect; the Vīraśaivas being in the eternal Vedic fold, observe the tradition of caste; they are a sect previous to Basava, and though they also wear the *iṣṭaliṅga* they have nothing in common with the Liṅgāyatas. See Mātājī [Māte Mahādēvi], *Liṅgāyataru Vīraśaivaralla*, Viśvakalyāṅa Miṣan, Beṅgaḷūru 1996, p. 24. Same is the content of the brief speech *Liṅgāyatism-Vīraśaivism. Which is correct?*, in *Basava Sourabha. A Souvenir. 5th Basava Dharma Conference. New Delhi October 1997*, p. 35.

<sup>77</sup> Kalyāṅa was the place where the Śaraṅas created the ideal spiritual society. The edification of the Kingdom of Kalyāṅa, a society founded on justice, reminds of the Christian appeal to establish the Kingdom of Heaven on earth.

<sup>78</sup> See Basavātmaje [Māte Mahādēvi], *Śaraṅa mēḷa*, Basavadharmada Mahājadgurupīṭha, Kūḍalasaṅgama 1996, pp. 1, 14-16. In more recent times she writes that January fourteenth is the holiest day being the date in which the Liṅgāyatadharmā was established. On January fourteenth 1155 the Father of the religion had the vision of god, that is the *liṅga*, (Liṅgadēva), and took the *iṣṭaliṅga* as a symbol (*kuruhu*) of Liṅgadēva, the

of the religion seems to be structured on a model such as could be that provided, for instance, by Islam, with one historical founder, one sacred pilgrimage place, one single holy book, one era named after the founder, etc.<sup>79</sup> To the traditional five rules of behaviour towards God and the community of *bhaktas*, a sixth is added which is Basavācāra, the duty to be loyal to and to offer cult, prayer and meditation to the founder of the religion (*dharmakarta*); and Kūḍalasaṅgama is elected as sacred place (*dharmakṣētra*) of Liṅgāyatism. Such theoretic construction was soon followed by an act of appropriation of the sacred place of Kūḍalasaṅgama, as on January 13 1992, “by divine inspiration of Basava, Liṅgānandasvāmi ascended the Basavadharmapīṭha in Kūḍalasaṅgama with the title of Śrīman Nirañjana Mahājagadguru, in order to protect the rights of men irrespective of difference of caste, class and gender, and to help develop the love for the religion and for the country, wishing well to all living beings”.<sup>80</sup>

So it is the founder of the new religion, Basavaṅṅa, who guides Liṅgānandasvāmi’s ascent to the Basavadharmapīṭha, appropriating a meaningful centre of religious authority, and inspires Māte Mahādēvi’s redefinition of his own concept of god.

### The feet of the Jaṅgama: ritual as weapon

If the attempt to have Basava’s *vacanas* serving Māte Mahādēvi’s reform of the Liṅgāyata faith appears as an instance of fundamentalist trends surfacing in the Virakta area of the New Jaṅgamas, the use she makes of ritual reveals clearly her ideas on how the Liṅgāyata society should be reformed.<sup>81</sup>

Māte Mahādēvi can be seen as an extreme and polemic champion of the view that the traditional priestly caste among the Vīraśaivas, the Jaṅgamas, is somehow undeserving of the privileges it has been enjoying for centuries, and that *jaṅgamatva*, the state of *jaṅgama*, should be conferred through initiation to deserving individuals without concern for their birth in another caste. While other religious authorities such as the Citradurga Jagadguru, confer the initiation to *jaṅgamatva* to

---

Creator. Therefore all the *śaraṇas* must participate in all the programs that she organises on such day. That day program is as follows: in the morning after taking bath one has to perform the cult of one’s own *iṣṭaliṅga*, then have breakfast, salute the guru, have the *darśana* of the *gaṇaliṅga*, and take part in the collective prayers. After that one must read the *vacanas*. Then follows a swearing-in ceremony for those who have come for the first time and a membership ceremony for those who are participating for the second or third time. After *prasāda* (a blessed common meal), there are religious speeches by the leaders. The program closes with a march by the participants who carry in a procession the *vacanas* and a portrait of the Dharmaguru and with a mass-whorship (*iṣṭaliṅgārcaṇe*) in the evening. See Māte Mahādēvi, *Sikh dharmīyarinda...cit.*, p.8.

<sup>79</sup> Even a Basava Era has been started.

<sup>80</sup> Liṅgānandasvāmi, who is no more, was Māte Mahādēvi’s guru. The quotation is from Basavātmaje [Māte Mahādēvi], *Śaraṇa mēla, cit.*, pp. 25.

<sup>81</sup> By fundamentalist trends I mean selective re-interpretation of the tradition in the light of the contemporary context; criticism of the contemporary state of affairs, advocating the return to fundamental values; reference to scriptural evidence as a source of ultimate authority; totalitarian attitude; acquisition of power. See Madan, Trilokī, N., *Religione e politica in India. Cultura politica, revivalismo, fondamentalismo e secolarismo*, in *L’India contemporanea*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998, pp. 53-54. The virulent bias and fundamentalist nature of the movement headed by Jaganmāte Māte Mahādēvi have been noticed also by Birgit Heller, a scholar of religious studies, in her communication to the 17th European Conference on Modern South Asian Studies, Heidelberg September 9-14 2002 by the title *Claiming equal rights: Women’s Emancipation in Modern Lingayatism*. There are other two papers on Māte Mahādēvi by European scholars which I ought to mention though they are not available to me for reading: Heller, Birgit, *Her Holiness Mahajagadguru Mate Mahadevi. Weibliche Leitung als Ausdruck der Gleichberechtigung bei den Lingayats*, in *Frau und Göttin. Die Rolle des Weiblichen in der indischen und buddhistischen Religionsgeschichte*, Hutter, M., Graz 1998, pp. 75-85, and Charpentier, Marie-Thérèse, *Mate Mahadevi. En progressiv kvinnlig mystiker i dagens Indien*, in *Svensk religionshistorisk årskrift*, Swedish Science Press, Uppsala 2001. Other scholars, such as Michael and Schouten, have failed to notice the controversial nature of this religious movement and the latter has even shown a sort of appreciation by saying that in such movement lies the future of the Liṅgāyata religion. See R. Blake Michael, *The Origins of Vīraśaiva Sects*, Motilal Banarsidass, Delhi 1992, p. 22 n. 33 and Schouten, J. P., *op. cit.*, pp.271-279.

individuals belonging to the scheduled castes, a revolutionary stand to the eyes of many people, she rather wants to do away with the *jaṅgamas*. Besides openly accusing the Pañcācārya Jagadgurus of protecting the interest of the Jaṅgamas at the expense of the Liṅgāyatas, she has been reinterpreting the ritual in order to minimise and eventually erase from it the function of the *jaṅgama*.<sup>82</sup>

We shall see what her view is like after a brief presentation of the traditional understanding of the ritual.

The identity of the *jaṅgama* with the *liṅga*, and the necessity of integrating these two manifestations of god with one another at all level of the spiritual life is stressed again and again in the *vacanas* of Basava.<sup>83</sup> If we browse through the edition of Basava's *vacanas* edited by Haḷakaṭṭi, who arranged them by theme, we may notice a full section devoted to the *jaṅgama*.<sup>84</sup> It is worth mentioning the headings under which we find *vacanas* of similar meaning, as each of them is related to a key concept.

One of the *vacanas* under the first heading, "relation between *liṅga* and *jaṅgama*", describes the relation between the two through a simile: as the roots of a tree are its mouth, and by watering the foot of the tree we have tiny leaves sprouting on it, likewise the *jaṅgama* is the mouth of the *liṅga*, and by offering him a full meal one gets the full meaning. If one, though aware of the fact that the *jaṅgama* is Hara (Śiva), considers him as a man, he cannot escape hell.<sup>85</sup> The other headings read as "the relation between *bhakta* and *jaṅgama*", "the rituals to the *liṅga* in the presence of the *jaṅgama*", "the merging of *bhakta* and *jaṅgama*", "the offering to the *jaṅgama*", "the faith in the *jaṅgama*".

Another *vacana* by Basava suggests what is the proper ritual interaction between *jaṅgama* and *bhakta*: when a *jaṅgama* walks up to the home of a *bhakta*, as soon as the *bhakta* sees him, he stands up, comes out of the house and politely welcomes him in. Then he makes him sit, washes his feet, drinks the water, and offers him sacred ashes and betel leaves. He enjoys his company by gazing at him, praising him, talking to him till he's satisfied, and then asks him how he can serve him. Doing so with the mind and the body melting away is the *bhaktasthala*, while the *jaṅgamasthala* is to accept all this, be the devotee rich or poor. When the two become one, the glory is beyond description. Accepting actions other than these doesn't benefit the *jaṅgamasthala*, as it becomes a means of survival and for both existence won't dissolve.<sup>86</sup>

In the *vacana* quoted above we find the expression *pādārcaneyaṃ māḍi pādōdakaṃ koṇḍu*.

In the wider Hindū context, the *pādārcane*, more commonly known as *pādapūjā* in Sanskrit, is the ritual washing and adoration of the feet performed to one's guru. Such ritual must be understood in the context of the intense and meaningful relationship between teacher and disciple that we find in Indian culture, which is not restricted to the religious or spiritual field but pertains to other spheres of learning as well, such as music and dance. It can be performed by Hindūs to their gurus on special occasions, such as Gurupūrṇimā, and it is part of the ritual duties of kings towards their religious preceptors.<sup>87</sup> In the South Indian tradition of Śivabhakti, this ritual is connected with the religious act of feeding the devotees of Śiva, often carried out as a vow, as it appears from the

<sup>82</sup> For a report on the anti-Pañcācāryas' public statements and the reactions to them see for instance *Mate Mahadevi stirs hornet's nest again* in the *Kannada Prabha*, Monday October 11 2004, available in the internet.

<sup>83</sup> I'm choosing to quote from Basava as he is the only authority accepted by Māte Mahādēvi.

<sup>84</sup> *Hosapaddhatiya Basavaṇṇavara vacanagaḷu*, sampādakarū Pha. Gu. Haḷakaṭṭi, Vīraśaiva adhyayana samsthe, Sri Jagadguru Tōṇṭadārya samsthāna maṭha. Ḍambaḷa-Gadaga 1999, pp. 205-220.

<sup>85</sup> No. 845 in *Hosapaddhatiya*..., cit., p. 206.

<sup>86</sup> The sentence 'existence won't dissolve' means that they shall be reborn and will not attain liberation. Vacana 864 in Tippērudrasvāmi, Ec., *Basavēśvara vacana dīpikē*, Jagadguru Śrī Śivarātrīśvara granthamāle, Maisūru 1995.

<sup>87</sup> The Mahārāja of Mysore, for instance, on occasions such as the festivity of Dasara, or his birthday, performs this ritual to the Parakala Svāmi, his Śrīvaiṣṇava guru. The inscriptions recording donations done by chieftains and kings to religious authorities often mention the act of washing the feet of the recipient by the donor.

narratives of the lives of the Tamil Nāyanārs, considered by the Kannaḍa Śaraṇas as ancient authorities, and, in today's Tamil Nadu, the washing of the feet is performed in a ritual known as *māhēśvara pūjā*.<sup>88</sup>

In the Vīraśaiva context, however, the ritual washing of the feet is closely associated with the concept of *pādōdaka*, very often coupled with *prasāda*. To quote again from Basava: *guru liṅga jaṅgamadinda pādōdaka prasādavāyitu: ā bhāvavē mahānubhāvavāgi enage matte bēre prasādavembudilla, Kūḍalasaṅgamadēvā*.<sup>89</sup> He says that the feeling experienced while obtaining *pādōdaka* and *prasāda* from *guru*, *liṅga* and *jaṅgama* is the great experience and that to him no other *prasāda* exists.

If we look at *pādōdaka* and *prasāda* from a plain materialist point of view, they are water and food, what feeds our body, becoming part of it and providing us with the vital energies. *Guru*, *liṅga* and *jaṅgama* have the power to transform the water and the food, infusing into them a particular quality that can bring about changes in our physical body and in our other bodies as well, those pertaining to *karman* and *knowledge*.

The *pādōdaka* has a central role in a complex ritual procedure which is proper only to the Vīraśaivas and that combines the *pūjā* of the personal *iṣṭaliṅga* and that of the *jaṅgama*.

The importance of the two is stressed over and over again in the *vacanas*, both in positive and negative terms.

We may quote a *vacana* by Cannabasavanna: “the *gaṇḍabērūṇḍa* bird has two heads and one body. If one pours milk to one head and poison to the other, will the bird die or thrive? If worshipping the *liṅga* they forget the *jaṅgama*, watch out! They won't escape the Kumbhīnī hell, o lord Kūḍalacennasaṅgamadēva”.<sup>90</sup>

Basava says “it's good for a *bhakta* to worship the *liṅga* along with the *jaṅgama*. For a *jaṅgama* it's good to worship the *liṅga* along with the *bhakta*. The *bhakta*'s humility is service to the *jaṅgama*. The *jaṅgama*'s leadership is service to the *bhakta*. The *jaṅgama* hidden in the *bhakta*, the *bhakta* hidden in the *jaṅgama*, how shall I describe the greatness of the two who have become one? How shall I measure that compact greatness without any space left? O Lord of Kūḍalasaṅgama, since your word said that there is no rebirth for these two, I had your compassion on me.”

Now we may go through the standard ritual procedure to obtain the *pādōdaka* according to a traditional manual in Kannaḍa compiled by Mallikārjunaśāstri.<sup>91</sup>

First the *jaṅgama/guru* does the *pūjā* of his *iṣṭaliṅga* keeping it on the palm of the left hand. Then the feet are washed and wiped with a clean cloth and the house and people are purified by sprinkling the water. After that the devotee, that may be helped by his wife, stands, recites a laudatory formula of the *guru* and prostrates at his feet. He does the *pūjā* of his own *iṣṭaliṅga* and then sits in front of the *guru*, puts a metal tray beneath his feet and holds the feet in his left hand. With the right hand he wets the tips of his fingers in a small vessel full of clean water and pronouncing the six syllable *mantra*, he draws a line for three times along the inside of the foot, and once from the little finger to the second finger. He does this for

---

<sup>88</sup> Ciruttoṅṭar and his wife make a vow to feed the devotees of Śiva everyday and when Śiva himself, in order to test their devotion, comes to their house disguised as a Bhairava ascetic, they wash his feet and sprinkle the water on their heads and all over the house. Then they bow to him and perform his *pūjā* with flowers, sandal paste, incense and lamp. See Hart, George L, III, *The Little Devotee: Cēkkilār's Story of Ciruttoṅṭar*, in ed. by M. Nagatomi, B. K. Matilal, J. M. Masson, and E. Dimock, *Sanskrit and Indian Studies*, D. Reidel Publishing Company, 1979, pp. 231. The *māhēśvara pūjā* is mentioned in Hudson, Dennis D., *op. cit.*, p. 368.

<sup>89</sup> Vacana 461 in Tippērudrasvāmi, Ec., *op. cit.*

<sup>90</sup> Vacana 143 in *Cennabasavarājadēvara vacanagaḷu, Vacanāvāhini 3*, ed. by Ṭi. Ār. Candraśēkhara, Vīraśaiva adhyayana samsthe, Śrī jagadguru Tōṅṭadārya samsthāna maṭha, Ḍambaḷa Gadaga 1999.

<sup>91</sup> Mallikārjunaśāstri, Vēdamūrṭi, Maṅūrumaṭhādhyakṣa, *Pādōdakavicāravu*, Rōṇa 1921. The author is the editor of the Vīraśaiva-liṅgibrāhmaṇa-gramthamālā, in which from 1888 to 1910 more forty titles of Vīraśaiva Sanskrit works were published.

both the feet in such a way that he doesn't waste a single drop of water. This is the procedure to prepare the *gurupādōdaka*. Then the *guru*'s *iṣṭaliṅga* resting in his left palm must be revered by the devotee, but often this part is skipped. Next follows the *pūjā* of the feet: the devotee has to present the water to the feet, apply the sacred ash, write a mantra on the feet, offer *bilva* leaves, flower, incense, lamp, and with a special gesture of the hand (*mudrā*), perform circumambulation. With the offer of burning camphor the auspicious laude is sung (*maṅgala*), a coconut is broken and offered (*naivedya*) and then the flowers and leaves are removed. While keeping the left hand below the feet with the middle finger bent, for three times a little water has to be poured on the toes by the right hand and collected in a vessel. Then sacred ash is smeared on the feet and a *bilva* leaf is offered. This water is the *kriyāpādōdaka*. This is poured by the Guru on his *iṣṭaliṅga* three times, while saying first *gurupādōdaka*, then *liṅgapādōdaka*, and at last *jaṅgama pādōdaka*. After this, the Guru drinks it and then he gives it to the devotees, who first pour it on their *iṣṭaliṅgas* and then drink it. This ritual varies in length and complexity depending on the spiritual advancement of the devotees, on the occasion, and on the number of people taking part in it.<sup>92</sup> At the end of the manual, the compiler expresses a "humble request": after explaining the merits of drinking the three varieties of *pādōdaka*, (*gurupādōdaka* that purifies the body and makes devotion rise, *kriyāpādōdaka* that purifies the *prāṇa* and makes detachment rise, and *jñānapādōdaka* that purifies the mind and makes knowledge rise), he invites the reader to drink the sacred water of knowledge (*jñānapādōdaka*) that grants *mukti* and frees from *saṃsāra*. Then he adds that one should approach a Guru or a Jaṅgama, or a Virakta so to have explained all the hidden meaning, for very few people know that *karman* and *jñāna* are the same thing. Here we may notice that such water has the power to free us from the weight of our past actions (*karma*), by which we are born again and again (*saṃsāra*), has the power to grant us the final emancipation (*mukti*) infusing us with a special kind of knowledge, that is the Vedāntic knowledge of the *ātma*, of the Self. The spiritually advanced devotee, as well as the Svāmi, Guru or Virakta, feeds only on *pādōdaka* and *prasāda*.

Now a logical question may arise, which I happened to hear in the Virakta and New-Jaṅgamas circles: if the *jaṅgama/guru* doesn't possess that knowledge, like Allama and all the real *jaṅgamas* do, how can he transfuse it in the devotee?<sup>93</sup> The answer given by the radical Svāmis is that if one doesn't find a "real" *jaṅgama*, a *jñāni*, one should be content to use the surrogate system advised by the texts when there is no Guru in sight. One should take a cake of *vibhūti*, a very fine ash obtained by burning cow dung and filtrating it in water, smear it on the finger tips of the right reciting the *pañcākṣara mantra*, and then dip the fingers in the water. That water becomes *mantrōdaka* and can be poured on the *iṣṭaliṅga*. According to the Jaṅgamas, the *vibhūti* cake to be used for such purpose must have previously received a few drops of *pādōdaka*. However this procedure, which is consistent with the ritual as we have sketched it before, is omitted in the reformed ritual introduced by Māte Mahādēvi and followed by other Svāmis too.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> In the case of the Jagadgurus of the Pañcācāryapīṭhas it can become a lengthy business, because all the devotees go in a queue to get the *kriyāpādōdaka*, normally called *tīrtha*. Specially elaborated is the *pūje* of the Rambhāpuri Jagadguru and, according to some of his devotees, the other Jagadgurus are not equally proficient in the rituals. I have observed this ritual several times in two Pañcācārya pīṭhas and once in a Hirēmaṭha. I have never had the chance to witness to the *pādapūje* of a Virakta Svāmi though I've been told that the procedure is basically the same. The Nāganūrumaṭha for instance, the biggest Virakta institution of the Belgaum district, has the tradition to invite the Svāmis of other *maṭhas* for the *pādapūje* during the whole month of Śrāvaṇa. The ritual takes place daily for the whole month and is attended by the devotees of both the *maṭhas*. See Jalaraḍḍi, Ji. Ef., *Nāganūru Śrī Rudrākṣimaṭha ondu adhyayana*, Liṅgāyata adhyayana samsthe Śrī Viraktamaṭha, Dēsanūru 1997, p. 28-29.

<sup>93</sup> A Virakta Svāmi once told me that he had stopped accepting the devotees' invitation to visit their homes for the *pādapūje* as he felt that the significance of the ritual had been lost. We must remember that at each visit the devotees offer the *kāṇike*, that according to the importance of the Svāmi can amount up to several thousand rupees.

<sup>94</sup> See for instance Cannabasavapaṭṭaddēvaru, *Iṣṭaliṅgapūjāvīdhāna*, Basavadharma granthamāleya nālkaneya puṣpa, Hirēmaṭha Saṃsthāna, Bālki 1984, p. 30. Instead of the *pañcākṣara mantra namasśivāya* here the

The opinion of Māte Mahādēvi was published in 1996 with the title of *Pāda namaskāra niṣēdha* (*The prohibition of prostrating to the feet*). Here is a résumé:

the feet of the *śaraṇas*, *gurus*, and *mahātmas* are like the touchstone, they transform those who touch them. Though Basavaṅṅa understood the importance of the yogic power and the scientific value of *pādōdaka* - a ritual that since ever had existed in Indian culture- and adopted it, the time has come for a critical review of this practice. Talking of *liṅgapādōdaka* is wrong as God has no parts, so the use of *liṅgadēvakaruṇōdaka* (the water of compassion of Liṅga that is God) is far more appropriate from a philosophical point of view. In the *gurupādōdaka* word, the *guru* is understood to be the *dharmaguru* Basavaṅṅa and not the *dīkṣāguru* who is a Jaṅgama, therefore one has to say *gurubasavakarūṇōdaka*. The Gurus follow a bizarre traditional custom: they pour the water from their own feet on their *iṣṭaliṅga*. This is an insult to the creator who is the *liṅga*. The proper procedure is the *hastakarūṇōdaka*. The *śaraṇa* has to smear the *vibhūti* on the finger tips reciting *om basavaliṅgāya namaḥ*, believing that his *saṅkalpa* has come down in form of energy to the water bringing Liṅgadeva's compassion and the favour of the Śaraṇas and of the Dharmaguru Basavaṅṅa. Then he has to distribute the water with a spoon along with the *prasāda*. He has to lift the spoon three times saying *liṅgadēvakaruṇōdaka*, *gurubasavakarūṇōdaka*, *śaraṇakarūṇōdaka*. Everything must be perfectly clean. This method is more suitable for the young generations, who are keeping away from religious people. Before preparing the *karūṇōdaka*, the *pūje* of the portrait of Basavaṅṅa must be performed. The *karūṇōdaka* must be accepted joining the palms and saying “*śaraṇu*”. When we prostrate on the ground to someone's feet the *iṣṭaliṅga* on our body, that is God, also prostrates and sometimes hits the ground. This is a lack of respect for the *paramātman*. Moreover when there is more than one *svāmi* there are always problems of precedence and the custom generates animosity and increases personal importance. Moreover, modern educated people don't like to bow, therefore the ancient greeting “*śaraṇu*” is the best form of respect.<sup>95</sup>

In the reformist formulation of the ritual by Māte Mahādēvi the feet disappear along with the *jaṅgama*. Of the holy triad of worship, *guru/liṅga/jaṅgama*, only the *liṅga* and the *guru* remain, under the condition that the Guru is Basavaṅṅa and not the person who initiates the devotee by the *dīkṣe* ritual. Even the *pañcākṣaramantra* “*om namaḥ śivāya*”, so important in Basava's preaching, is substituted by the Basava *mantra* so that Śiva too is ousted from the scene. In the new terminology a new triad appears: *liṅgadēva/gurubasava/śaraṇa*. The *śaraṇa* is someone who has taken refuge in Basava, and anyone can become such by ways of initiation. The ritual function of the *śaraṇa* is that of bringing by the powers of the *mantra* and through the medium of water, the compassion of God, of Basava and of the Śaraṇas who lived in his time, to the faithful. The notion of the *jaṅgama* as a sacred source of knowledge is lost, and the notion of knowledge itself has disappeared to the advantage of *karūṇa*, a concept close to that of divine grace.

At the same time the personal relationship between the *jaṅgama* and the *bhakta* is somehow lost, and mass or group worship and group reading of the *vacanas* is encouraged.<sup>96</sup>

Is this new conception of the ritual going to succeed at wiping off the ritual function of the *jaṅgama*? We'll have to wait and see. But behind the “modern” and “scientific” reformist attitude

---

*mantra* prescribed is *om basavaliṅgāya namaḥ*. The author though head of a Gurumaṭha has clearly sided with Māte Mahādēvi.

<sup>95</sup> Māte Mahādēvi, Jagadguru, *Pāda namaskāra niṣēdha*, Basava Dharmada Mahājagadguru Pīṭha, Kūḍalasaṅgama 1996. The greeting can be translated as “I take refuge in you”.

<sup>96</sup> Functions are held on Sundays at the Bangalore headquarters, and mass-worship is organised during the annual gathering.

of Māte Mahādēvi appealing to universal values we can still perceive the old war between caste factions taking place.<sup>97</sup>

### Competing identities

The Vīraśaiva community as history has brought it before us today can be imagined in many ways and defies a strict label. It may be thought of as a large social container, a sort of *super-jāti*, where people from different sub-castes were accommodated along with their *gurus*, mainly but not exclusively *jaṅgama* by birth, belonging to traditions at different points of time, in different areas of present day Karnataka and even outside its boundaries.<sup>98</sup> The new challenges of the colonial period, brought the need to construct a group identity, based mainly on the effort and vision of the upper caste religious élite and by the educated laymen. This identity, sanskritic in the beginning, served its purpose in the competition with the Brāhmaṇas and in the acquisition of power and prestige. In the years immediately before independence the chasm between the two broad religious orders of the community, Pañcācāryas and Viraktas, both recruited in the Jaṅgama priestly caste, and the debate on the right for an individual born in a different caste to become a *jaṅgama* by initiation and then be appointed as a *svāmi* are among the reasons for the emergence of a different identity, styled as Liṅgāyata, in which the sanskritic element loses importance in favour of the Kannāḍa *vacana* literature. After independence, such identity is fostered by the political success of the community and Basavaṅṅa is chosen as a religious model, and eventually, a political icon for the community: a religious leader who is a politician and a social reformer, and politician who is a mystic and a revolutionary.<sup>99</sup> Under the umbrella of the Liṅgāyata identity, the New Jaṅgamas and the Independent Svāmis flourish and the status of *jaṅgama* is acquired by Liṅgāyata belonging to various sub-castes. Besides challenging caste privilege, gender is also challenged and room is made for a lady Jagadguru. In contrast to these advancements for the community, the new construct of a Liṅgāyata religion without the Jaṅgamas created by Māte Mahādēvi, promises to weaken a community which is already divided. Liṅgāyatas, though still a majority in the Legislative Assembly of Karnataka, are not politically united. Unlike in the past, when all Liṅgāyata political representatives were within the Congress Party, today Liṅgāyata candidates are seen contesting against each other in different parties.<sup>100</sup> While the President of the Vīraśaiva Mahāsabhā keeps appealing to the Census Commissioner, requesting, as in the past, that a separate column may be allotted to the Vīraśaiva-Liṅgāyata religion in order to assess the minority status of the community,<sup>101</sup> the former enemies Pañcācārya and Virakta Svāmis have come together in an appeal for unity so that the community may regain its past glory without begging from the Government. Both the appeals have as a target the empowerment of the so called weak sections of the community, to be achieved either by getting access to the facilities offered by the reservation policy, or by a stronger

<sup>97</sup> As M. N. Srinivas, a man from Karnataka, had predicted in 1956, "A warning must be however be uttered against the facile assumption that caste is going to melt like butter before westernization" Srinivas, M. N., *op.cit.*, p. 62.

<sup>98</sup> For the Vīraśaivas as a *super-jāti* see by Zydenbos in "Vīraśaivism, Caste, Revolution, etc.", in JAOS 117 (1997), pp. 529-530.

<sup>99</sup> This dual role is a synthesis of the two attitudes to life, according to the Brahmanical tradition: *pravṛtti* and *nivṛtti*, engagement and disengagement or withdrawal from the involvement in the mundane activities. It is also apparent in the iconography of Basavaṅṅa. The statue erected to him in Bangalore, depicts him in his official attire, wearing a court robe and a crown-like headgear and riding a horse. The portrait of Basavaṅṅa popularised for instance by Māte Mahādēvi is quite different: he has the appearance of a Virakta, with shaven head, personal *liṅga* tied to the neck in a ochre cloth indicating renounce, though his dress is white, to point that he is a family man, and a palm leaf book in the hand, to remind that he taught the *vacanas*.

<sup>100</sup> To give a few instances, in 1999 the late ex. Chief Minister J. H. Patel, a Baṅajiga, was defeated in his home turf, Channagiri, by a Sāda, Vadnal Rajanna; the same year, M. P. Prakash, a Jaṅgama, was defeated by a Pañcamasāli, in the Hadanagalli constituency (Bellary district). See *Which way now for the Lingayats?* in The Times of India, Monday March 8, 2004.

<sup>101</sup> This happened in February 2000, with a view to the 2001 census. Street processions and rallies were organised in Bangalore in support of the request. The content of the letter to the Census Commissioner is reproduced in Mūrtil, Cidānanda, Em., *Vīraśaiva dharma: bhāratīya saṃskṛti (hindū : liṅgāyata)*, Miñcu prakāśana, Bengalūru 2000, p. 338.

political representation,<sup>102</sup> but they are at odds with each other. The President of the Vīraśaiva Mahāśabhā is working to section off the community while the Pañcācārya and Virakta Svamis would like to integrate it by maintaining the traditional status quo. In 2003, a Convention at State level of the Vīraśaiva-Liṅgāyata religious Gurus (Vīraśaiva-Liṅgāyata Dharmagurugaḷa Rāṣṭrīya Samāvēśa) was held in Kūḍalasaṅgama and, for the first time, the Gurus and the Viraktas blessed the devotees together. Their resolve, according to the press reports, was, “to work together to safeguard the social, cultural, economic, and political interest of Vīraśaiva-Liṅgāyata dharma, whose values of equality and brotherhood are universally accepted, and at the same time, to be committed to carry the community along with the mainstream of society”. We gather from the press reports that one of the official statements concerned the change of signature in the *vacanas* of Basava by Māte Mahādēvi, deplored as an offence for which legal action was called for, and that the meet lauded the efforts of the former Chief Minister, late J.H. Patel, and S.M. Jamdar, Commissioner for the Rehabilitation and Resettlement Wing of the Upper Krishna Project, in developing Kūḍalasaṅgama as an international pilgrim centre.<sup>103</sup> This last statement may be possibly read as hinting to a re-appropriation by the whole of the Vīraśaivas, of the holy site of Kūḍalasaṅgama, elected by Māte Mahādēvi as sacred place of the Liṅgāyata religion. And when in 2005 the President of the Vīraśaiva Mahāśabhā, Bheemanna Khandre, stated that in order to obtain a separate column in the Census report, he intended to change the name of the association into Liṅgāyata Mahāśabhā, a hot debate was raised in the Mahāśabhā and in the community at large, and he was warned by the religious authorities.<sup>104</sup> As illustrated above, though the present situation seems one of reconciliation and acceptance of history, as the use of the double label of Vīraśaiva-Liṅgāyata suggests, the community is now challenged from the inside to redefine its identity. The central issue seems to be the identity of the *jaṅgama*.<sup>105</sup> Of the trinity of the faith, *guru-liṅga-jaṅgama*, the *jaṅgama* is beyond any doubt the most important for the life of the community. From the *jaṅgama* of Basava’s times, of whom the devotee should not ask to which caste he previously belonged, to the caste of today’s Jaṅgamas, this élite has guided the devotees over the centuries.

Though the status of *jaṅgama* in the course of time has become hereditary resulting in a caste the *jaṅgama*’s identity has been revisited in times of crisis by resorting to the old principle that by becoming *jaṅgama*, that is by becoming an ascetic, the caste is lost: therefore anyone could become a *jaṅgama*. This happened when the Virakta order was created and when the New Swamis came into being by the support of the dominant caste to which they belonged. Now the *jaṅgama*’s identity is again being revisited by a few religious leaders as a status that any convert can achieve by means of initiation, and in this case, the right to the *jaṅgamadīkṣe* could be extended to individuals who are not born Jaṅgamas and not even born Liṅgāyatas. In particular, the Maṭha of Citradurga advocates the extension of such rights to the *dalitas*. A step further is taken by Māte

---

<sup>102</sup> See an excerpt from a public speech as reported by the press “The Rambapuri Jagadguru emphasised the need for unity among sub-sects of the community, which was on the decline both politically and socially due to the gap that existed among the community leaders. Despite being the largest community in the State, the Lingayats were exploited both socially and politically, he claimed and called upon the community to rise as one to regain its lost glory. There was a need for bigger representation in the power corridor, he added. He sought to allay the fear that the coming together of Veerashaivas would spell doom for others in politics by saying that there was no ulterior motive in the effort, and it was for the betterment of the poor and oppressed people within the community.” In *Veerashaiva seers vow to work together* in The Hindu Online edition Monday, Jun 02, 2003.

<sup>103</sup> See *Veerashaiva seers vow to work together* in The Hindu Online edition Monday, Jun 02, 2003.

<sup>104</sup> Also see *Mahasabha heading for a split?* in The Hindu Online edition Sunday, Jan 09, 2005 and *Veerashaiva seers warn Khandre on change of name* in The Hindu Online edition Friday, Jan 07, 2005. We may note that even Māte Mahādēvi contested for the general elections in 2004, as a candidate of the Kannaḍa Nāḍu from the Dharwad North Constituency and she was defeated with a 3.41% of votes.

<sup>105</sup> Another excerpt from the same press report quoted above: “Religious conversion also figured but the meet could not arrive at a consensus on the issue. The Rambapuri Jagadguru said steps had to be taken to arrest this trend. The Chitradurga swamiji wanted the seers to welcome the oppressed Hindus, especially dalits, into the Veerashaiva-Lingayat dharma. However, the seer of Srishaila Math disapproved the idea by saying that anomalies and disparity that existed within the community should be set right first.” in *Veerashaiva seers vow to work together* in The Hindu Online edition Monday, Jun 02, 2003.



Mahādēvi who by modifying, the ritual of the *pādapūje* which has also worked for centuries as a binding force between the Jaṅgamas and the *bhaktas*, aims to erase from it the function of the *jaṅgama* altogether. However marginal in their fundamentalist nature, Māte Mahādēvi's dramatic changes, ment to weaken the power and social status of Jaṅgama caste, show us once again how in India religion and society are closely related.

## Bibliography

### EUROPEAN LANGUAGES

- Assayag, Jackie, *Modernisation de la caste et indianisation de la démocratie: le cas des Lingayat*, in *Archives Européenne de Sociologie*, Tome xxvii 1986, n. 2, pp. 319-352.
- Bradford, N.J., *The Indian Renouncer: structure and transformation in a Lingayat community*, in *Indian Religion*, ed. by Richard Burghart and Audrey Cantlie, "Collected Papers on South Asia no. 7", Curzon Press/St. Martin's Press, London/New York 1985.
- Chekki, Dan, *Religion and Social System of the Virasaiva Community*, Greenwood Press, London 1997.
- Charpentier, Marie-Thérèse, *Mate Mahadevi. En progressiv kvinnlig mystiker i dagens Indien*, in *Svensk religionshistorisk årsskrift*, Swedish Science Press, Uppsala 2001.
- Dennis Hudson, D., *Violent and Fanatical Devotion Among the Nāyanārs: A Study in the Periya Purānam of Cekkilār*, in *Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, edited by Alf Hiltebeitel, State University of New York Press, Albany 1989, pp. 373-404.
- Enthoven, R. E., *The Castes and Tribes of Bombay*, Vol. II, reprint Asian Educational services, New Delhi 1990 (1st ed. 1922).
- Gurumurthy, K.G., *Kallapura. A South Indian Village*, Karnatak University, Dharwar 1976.
- Hart, George L, III, *The Little Devotee: Cēkkilār's Story of Ciruttoṅṅar*, in ed. by M. Nagatomi, B. K. Matilal, J. M. Masson, and E. Dimock, Sanskrit and Indian Studies, D. Reidel Publishing Company, 1979, pp. 217-236.
- Heggade, Rajarama, *The Dynamics of Devotional Cults: Saivism in Medieval Karnataka*, in *Journal of Karnataka Studies* 1 November 2003-April 2004, pp. 86-112.
- Heller, Birgit, *Claiming equal rights: Women's Emancipation in Modern Lingayatism*, communication to the 17th European Conference on Modern South Asian Studies, Heidelberg September 9-14 2002.
- Heller, Birgit, *Her Holiness Mahajagadguru Mate Mahadevi. Weibliche Leitung als Ausdruck der Gleichberechtigung bei den Lingayats*, in *Frau und Göttin. Die Rolle des Weiblichen in der indischen und buddhistischen Religionsgeschichte*, Hutter, M., Graz 1998, pp. 75-85.
- Hiremath, R.C., and Yaravinatelimath, C.R., *His Holiness Shri Shivabasava Swamiji of Nagnoor, Belgaum. A Profile*, N.S.S. Education Trust, Belgaum 1990
- Hiriyanna, M., *Essentials of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, London 1949.
- Hutton, G. H., *Caste in India*, Cambridge University Press, Cambridge 1946.
- Ishvaran, H., *Religion and Society among the Lingayats of South India*, Vikas Publishing House, New Delhi 1983.
- Ishvaran, H., *Speaking of Basava: Lingayat Religion and Culture in South Asia*, Westview Press, Boulder-Oxford 1992.

- Karant, G. K., *Caste in contemporary rural India*, in *Caste Its Twentieth Century Avatar*, edited and introduced by M. N. Srinivas, Viking, New Delhi 1995, pp. 87-109.
- Kashinatha Shastri Pandit Sri, *Speeches on Veerashaiva Religion*, 2nd ed., Panchacharya Electric Press, Mysore 1969.
- Kittel, F., *A Grammar of the Kannada Language in English, comprising the three dialects of the language (ancient, medieval and modern)*, Basel Mission Book and Tract depository, Mangalore 1903.
- Konduri Sarojini Devi, *Religion in Vijayanagara Empire*, Sterling Publishers, New Delhi 1990.
- Lalitamba, K., *Vīraśaivism in Āndhra*, Guntur 1981
- Lorenzen, D., *The Kāpālikas and Kālāmukhas, Two Lost Śaivite Sects*, 1st ed. Thompson Press 1972, 2nd revised ed, Motilal Banarsidass, Delhi 1991.
- Madan, Triloki, N., *Religione e politica in India. Cultura politica, revivalismo, fondamentalismo e secularismo*, in *L'India contemporanea*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998, pp. 49-65.
- Mate Mahadevi, Jagadguru, *Lingayatism*, Jagadguru Akkamahadevi Ashrama, Dharwar 1977.
- McCormack, William, *Lingayats as a sect*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93, 1963, pp. 59-71.
- McCormack, William, *The Forms of Communication in Vīraśaiva Religion*, in *Traditional India: Structure and Change*, edited by M. Singer, Philadelphia 1958.
- Michael, R. Blake, *Foundation Myth of the Two Denominations of Vīraśaivism: Virakta and Gurusthalins*, in *Journal of Asian Studies* XLII.2, feb 1983.
- Michael, R. Blake, *Linga as Lord Supreme in the Vacanas of Basava*, in *Numen* 29.2, dec 1982, pp. 202-219.
- Michael, R. Blake, *The Origins of Vīraśaiva Sects*, Motilal Banarsidass, Delhi 1992.
- Nandimath, S.C., *A Handbook of Vīraśaivism*, 1st ed. Dharwar 1942, 2nd ed. by R. N. Nandi, Motilal Banarsidass, New Delhi 1979.
- Nanjundayya, H.V. and Iyer, L.M. Ananthakrishna, *The Mysore tribes and castes*, vol IV, Mysore University, Mysore 1931.
- Parvathamma, C., *Politics and religion: a study of historical interaction between sociopolitical relationships in a Mysore village*, Sterling Publishers, Delhi 1971.
- Ripepi, Tiziana, *Una bibliografia ragionata di testi vīraśaiva in sanscrito*, Tesi di Dottorato, Università di Roma La Sapienza, 2000.
- Sadasivaiah, H. M., *A Comparative Study of Two Vīraśaiva Monasteries*, Prasaranga Manasa Gangotri, Mysore 1967.
- Sakhare, M. R., *History and Philosophy of Liṅgāyat Religion*, Dharwar 1942, reprinted by Karnataka University, Dharwar 1978.
- Schouten, J. P., *Revolution of the mystics: On the Social Aspects of Vīraśaivism*, KOK Pharos Kampen 1991.
- Speeches by Pandit Shri Kashinatha Shastri on Veerashaiva Religion*, Sri Panchacharya Electric Press, Mysore 1969 (2nd print).
- Śrī Basavēśvara Commemoration Volume*, Government of Mysore, Bangalore 1967.
- Srinivas, M. N., *A Note on Sanskritization and Westernization*, in *The Far Eastern Quarterly*, Vol. xv, n. 4 August 1956, pp. 481-496, reprinted in *Understanding Indian Society, Festschrift in Honour of Professor S. C. Dube*, New Delhi 1993, pp. 45-64.

Srinivas, M. N., *Caste in modern India and other essays*, Asia Publishing House, Bombay 1962.

Zydenbos, R. J., *Vīraśaivism, Caste, Revolution, etc.*, in JAOS 117 (1997), pp. 525-535.

#### INDIAN LANGUAGES

Basavātmaje [Māte Mahādēvi], *Śaraṇa mēḷa*, Basavadharmada Mahājadgurupīṭha, Kūḍalasaṅgama 1996.

*Basavaṅṇanavara vacanagaḷu*, sampādaka Ḍā. El. Basavarāju, Gītā Buk Haus Maisūru 1952.

*Basava Sourabha. A Souvenir. 5th Basava Dharma Conference. New Delhi October 1997*, Viśvakalyāṇa Miṣan, Beṅgaḷūru Basava Era 864.

*Cennabasavarājadēvara vacanagaḷu, Vacanavāhini 3*, ed. by Ṭi. Ār. Candrasēkhara, Vīraśaiva adhyayana samsthe, Śrī jagadguru Tōṅṭadārya samsthāna maṭha, Ḍambaḷa Gadaga 1999.

Cidānandamūrti, Em. [Mūrti, Cidānanda, Em.], *Jaṅgamajātiyalli anuśrēṇi*, Beṅgaḷūru Viśvavidyālaya, Beṅgaḷūru, 1984.

Gūḷūra Siddhavīraṅāryaru, *Śūnyasampādane*, 5 voll., edited by S.C. Nandimath, L.M.A. Menezes, R.C. Hiremath, S.S. Bhoosnurmath and M.S. Sunkapur, Dharwar, 1965-1972.

Hirēmaṭha, Vijayaśrī, *Sampādana samaya*, Liṅgāyata adhyayana samsthe, Śrī Viraktamaṭha, Dēśanūru 1999.

*Hosapaddhatiya Basavaṅṇanavara vacanagaḷu*, sampādakarū Pha. Gu. Haḷakaṭṭi, Vīraśaiva adhyayana samsthe, Sri Jagadguru Tōṅṭadārya samsthāna maṭha, Ḍambaḷa-Gadaga 1999.

Īsvaran, Hiremallūra, *Jaṅgama*, Kannaḍa Viśvavidyālaya, Hampi 1996.

Jalaraddi, Ji. Ef., *Nāganūru Śrī Rudrākṣimaṭha ondu adhyayana*, Liṅgāyata adhyayana samsthe Śrī Viraktamaṭha, Dēśanūru 1997.

*Kannaḍa sāhitya pariṣattu saṅkṣipta kannaḍa-iṅgliṣ nighaṅṭu*, Kannaḍa sāhitya pariṣattu, Beṅgaḷūru 2004.

Kittel, Rev. F., *Kittel's Kannaḍa-English Dictionary in four volumes revised and enlarged by prof. Mariappa Bhat*, University of Madras, Madras 1968-1975.

Kubasada Śāntappa Vīrabhadrapa, *Basavādi nijatatvadarpaṇa*, Panchacharya Electric Press, Mysore 1969.

Mātāji [Māte Mahādēvi], *Liṅgāyataru Vīraśaivaralla*, Viśvakalyāṇa Miṣan, Beṅgaḷūru 1996.

Māte Mahādēvi, Jagadguru, *Pāda namaskāra niṣēdha*, Basava Dharmada Mahājadguru Pīṭha, Kūḍalasaṅgama 1996.

Māte Mahādēvi, Jagadguru, *Sikh dharmīyarinda liṅgāyataru kaliya bēkāda pāṭha* in *Kalyāṇa kirāṇa*, navembar 2005, pp. 7-9.

Mallikārijunāsāstri, Vēdamūrti, Maṅūrumaṭhādhyakṣa, *Pādōdakavicāravu*, Rōṇa 1921.

Monier Monier-Williams, Sir, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1899, reprint New Delhi 1984.

Mūrti, Cidānanda, Em., *Vīraśaiva dharma: bhāratīya saṃskṛti (hindū : liṅgāyata)*, Miñcu prakāśana, Beṅgaḷūru 2000.

Naṅjuṅḍārādhyā, N. J., *Śirasi Gurusāntasāstrigaḷu*, in *Vīraśaiva puṇyapurūṣaru*, sampuṭa 1, ed. by Basavarāja Malaśeṭṭi, Vīraśaiva adhyayana samsthe Śrī Jagadguru Tōṅṭadārya samsthānamaṭha, Ḍambaḷa/Gadaga 1983.

Naṅjuṅḍārādhyā, *Vīraśaiva vēdādhikāravijaya*, Mysore, Śrīpañcācāryavidyūnmudraṅālaya, 1981.

Nāraṅpura, Candrasēkhara, *Karnāṭaka vīraśaiva maṭhagaḷu*, Geḷeya prakāśana, Cikkamagaḷūru 2002.

*Pañcācāryavaṃśāvali suprabhedāgamāntargatam*, Cannavīra Phakīrappa Karnāṭaka buk dīpo, Dhāravāḍa 1888.

*Pañcācāryotpattiprakaraṇam suprabodhāgamāntargatam*, ed. by Vedamūrti Maṅūramathādhyakṣa Mallikārjuna śāstrī, Vīraśaivaliṅgibrāhmaṇa-dharmagranthamālā, Rāvasaheba Mallappā Basappā Vārada, Bombay 1903.

*Rambhāpuri beḷagu*, sampuṭa 12, sañcike 1, ēpril 2003.

*Siddhagaṅgā vajra mahōtsava sañcike*, Haḷeya vidyārthi saṅgha Śrī Siddhagaṅgā kṣētra Tumakūru 1997.

Tippērudrasvāmi, Ec., *Basavēśvara vacana dīpīke*, Jagadguru Śrī Śivarātrīśvara granthamāle, Maisūru 1995.

---

Tiziana Ripepi ha conseguito il Dottorato in Studi Indologici presso l'Università di Roma, 'La Sapienza'. E' stata borsista dell'Indian Council for Cultural Relations presso l'Università di Mysore e l'Indian Institute of Indian Languages dove ha studiato la lingua *kannāḍa*. Si occupa di religioni e letterature del Karnataka.

## RECENSIONI

---

Philip Lutgendorf, *Hanuman's Tale – The Message of a Divine Monkey*, Oxford University Press, New York 2007, pp. XIV-434.

Dopo il lavoro magistrale sulla vivente presenza del *Rāmcaritmānas* di Tulsīdās nell'India contemporanea (*The Life of a Text – Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, Berkeley and Los Angeles 1991), Philip Lutgendorf ci regala con questo libro, che da molti punti di vista si colloca in linea di continuità col precedente, un altro prezioso strumento per interpretare l'Induismo dei nostri giorni alla luce di uno dei suoi aspetti più significativi ed emergenti. L'accattivante copertina, con la ben nota icona di Hanumān che apre il proprio cuore per mostrare l'effigie di Rāma e Sītā in esso racchiusa, è il coperchio di un prezioso scrigno contenente un'esaustiva presentazione della figura di Hanumān com'è conosciuta, percepita, interpretata e venerata nell'India di oggi. Lo studio non trascura, tuttavia, la prospettiva storica e poggia su di una solida conoscenza delle fonti testuali, a partire dal *Vālmīki-Rāmāyaṇa*. Un *excursus* attraverso tali fonti e una ricostruzione storica del culto di Hanumān, con un esame critico delle interpretazioni che ne hanno dato gli studiosi, sono oggetto del secondo capitolo (pp. 35-88), dove prevalgono una prospettiva più squisitamente indologica e quella della storia delle religioni. Questo è però soltanto un punto di partenza per arrivare a disegnare una figura a tutto tondo di Hanumān e del posto che occupa nella religiosità contemporanea, esaminandoli da ogni possibile punto di vista: antropologico, sociologico, etnografico, politico..., e persino da quello delle scienze naturali. I diversi punti di vista spesso si intersecano e si sovrappongono, completandosi vicendevolmente e offrendo anche interessanti e vividi spaccati della società indiana contemporanea, per lo più considerata da un punto di vista non mediato: quello dell'osservazione diretta. Questo libro è infatti essenzialmente frutto di lavoro sul campo, condotto negli ambienti religiosi e sociali più disparati, seppur entro limiti geografici che in larga misura coincidono con le competenze linguistiche dell'autore. Philip Lutgendorf è Professore di *Hindi and Modern Indian Studies* all'Università di Iowa ed è quindi naturale che l'area delle sue ricerche sia stata soprattutto lo *hindī saṃsār*, con qualche escursione nel Mahārāṣṭra e nel Karnāṭak. Come infatti è ben noto a chiunque abbia intrapreso ricerche in Asia meridionale, la conoscenza delle lingue locali è uno strumento irrinunciabile per affrontare con serietà un lavoro sul campo, dato che solo una piccola percentuale della popolazione è in grado di comunicare fluentemente in inglese, senza contare che il ricorso a tale lingua, quand'anche sia possibile, rischia di togliere alla comunicazione schiettezza, spontaneità e genuinità.

In *Hanuman's tale* quasi da ogni pagina traspare la dimestichezza dell'autore col mondo religioso hindū, che s'intuisce esser dovuta anche alla sua capacità di comunicare con la gente, di entrare in sintonia con *paṇḍit*, pellegrini, guaritori, lottatori, contadini..., con atteggiamento di simpatia e di affettuoso coinvolgimento, pur senza perdere quella lucidità critica che si richiede a uno studioso. È notevole il fatto che la riflessione sui testi spesso si accompagna e si avvalga dei commenti che l'autore ha udito dalla viva voce dei *kathāvācak* (i narratori) o dagli esponenti, a vario titolo, delle diverse tradizioni ramaite (e non solo di quelle).

Un prezioso e originale apporto di *Hanuman's tale* consiste nell'esame di una considerevole quantità di materiale in lingua hindī, che è normalmente inaccessibile alla maggioranza degli studiosi, vuoi per problemi di reperibilità del materiale stesso, vuoi per ignoranza della lingua. Il materiale in hindī è esaminato soprattutto nel terzo capitolo (pp. 89-124) e annovera, oltre alle opere di Tulsīdās, le raccolte di *mantra*, di inni e di preghiere che vengono diffuse attraverso miriadi di edizioni locali e che si possono acquistare nei luoghi di pellegrinaggio o vicino ai templi più importanti, e inoltre pubblicazioni a carattere tantrico e "segreto" oppure concernenti l'osservanza di *vrat* e la celebrazioni di riti e di feste, opere a carattere narrativo – come la curiosa "autobiografia" (*ātmākathā*) di Hanumān scritta da Sudarśan Simh (del 1984) –, per arrivare al poema epico di ben 858 pagine scritto dal *sādhu rāmānandī* Narendra Śarmā sullo stile del *Rāmcaritmānas* (*Śrī Hanumān Rāmāyaṇ*, Ayodhyā 1987). Questo ci riporta ad una delle tesi fondamentali del nostro libro e al significato del suo titolo, spiegato dall'autore a p. 28: la storia di Hanumān (*Hanuman's tale*, appunto), pur essendo di per sé legata e subordinata alla storia di Rāma, cioè al *Rāmāyaṇa* nelle sue innumerevoli versioni e rielaborazioni, tende sempre più a debordare dai suoi confini originari, per diventare «an emerging "epic" in its own right», un *Hanumāyaṇa* (termine coniato dall'autore). Caratteristica dello *Hanumāyaṇa* è una curiosa inversione delle parti, per cui la storia di Rāma diventa un episodio di quella di Hanumān e il suo ruolo diventa subordinato a quello di Hanumān: diventa il ruolo di colui al quale «*Hanumān can manifest his exemplary devotion*» (p. 123, corsivo dell'autore).

Allo *Hanumāyaṇa* sono dedicati i capitoli IV e V (pp. 125-176 e pp. 177-236), il vero "cuore" del libro, secondo le indicazioni dell'autore stesso (p. 30). Si tratta di una raccolta sinottica di quaranta racconti mitici relativi al personaggio di Hanumān e alle sue imprese, a partire dagli antefatti della nascita, che sono un elemento tipico di ogni *kathā* che si rispetti. Lo *Hanumāyaṇa* di Lutgendorf, contenuto nel IV capitolo, pur senza ignorare i testi epici e puranici, si basa essenzialmente su fonti scritte e orali che vanno dalle pubblicazioni a diffusione locale fino alle elaborazioni narrative dovute alla creatività di qualche *kathāvācak* incontrato dall'autore nelle sue frequentazioni dei *satsaṅg*. Particolarmente felice è stata la scelta di non interrompere il flusso narrativo con notizie sulle fonti delle diverse storie o con note critiche concernenti le loro varianti, la loro interpretazione, la loro più o meno marcata aderenza alle versioni presenti nell'epica e nei *Purāna*... Tutto questo forma invece il contenuto del V capitolo, dove ciascuno dei quaranta racconti è ripreso e discusso criticamente. Si raggiunge così il duplice scopo di salvaguardare l'approccio scientifico e di consentire al lettore che lo desidera di abbandonarsi al fascino narrativo dello *Hanumāyaṇa*, senza pedanti e dotte interruzioni.

Il VI capitolo, dedicato alla presenza di Hanumān nel mondo, traccia un itinerario che si snoda attraverso luoghi santi, templi e *mūrti* antiche e moderne, presenti in India e fuori dall'India, senza trascurare reami mitici, come il *kadlī van*. Di particolare interesse, anche dal punto di vista antropologico, mi sono sembrate le pagine dedicate a due luoghi molto diversi tra loro. Il primo è l'*akhārā* di Tulsī Ghāt a Benares, una palestra dove i lottatori (*pahāvān*), devoti di Hanumān, compiono quotidianamente il loro addestramento come parte e fulcro della loro *sādhanā*. Uno dei personaggi più eminenti dell'*akhārā* (eminente anche per le sue notevoli dimensioni fisiche!) spiega all'autore che *prem*, cioè l'amore, è la vera essenza della cultura degli *akhārā* e che diffonderlo è lo scopo principale della sua lotta. Il secondo luogo è già noto a coloro che abbiano letto il celebre romanzo di Sudhir Kakar, *Ecstasy* (2001, traduzione italiana *Estasi*, Vicenza 2004) e, dello stesso autore, il saggio più volte citato anche da Lutgendorf, *Shamans, Mystics and Doctors* (Delhi 1982, traduzione italiana *Sciamani, mistici e dottori*, Parma 1995). Si tratta del tempio di Menhdīpur, in Rājasthān, dove Hanumān è venerato sotto l'aspetto di Bālājī in una *svayambhū mūrti* (un'icona "autogena", cioè non fatta dall'uomo, ma apparsa spontaneamente nella roccia). Vi accorrono un gran numero di pellegrini, ospitati nelle *dharmasālā* del posto, per chiedere la guarigione dalle più tremende malattie e, soprattutto, la liberazione da possessioni, per lo più da parte di inquieti spiriti di trapassati.

È curioso il fatto che fra i luoghi della presenza di Hanumān descritti nel libro, si annoveri anche il Neem Karoli Baba Ashram di Taos, nel New Mexico, dove nel 1978 una grande statua marmorea di Hanumān, giunta dall'India, aveva trovato temporaneo asilo in un granaio, poi trasformatosi permanentemente in un tempio, frequentato da devoti indiani e americani. L'atmosfera che vi si respira, assicura l'autore, non è molto diversa da quella, densa di devozione, che in India

caratterizza soprattutto i luoghi santi lontani dalle grandi città (p. 273). Al Neem Karoli Baba Ashram fanno inoltre capo associazioni umanitarie che si occupano di offrire assistenza umana e spirituale ai prigionieri e ai morenti, oltre che attività caritative di diverso tipo, attuando nella pratica quello spirito di *sevā* che ha in Hanumān il suo modello esemplare.

Le modalità della presenza di Hanumān nel mondo non si limitano a quelle comuni a tutte le altre divinità, cioè a una presenza spirituale o a quella, per così dire, rituale, mediata attraverso le sue *mūrti*. Poiché Hanumān è un *cirañjīvī*, cioè uno di quei pochi esseri la cui esistenza fisica si prolunga per la durata di un intero *kalpa*, nella convinzione dei suoi devoti egli continua a essere presente anche tangibilmente in questo tremendo Kali-yuga e continua ad adoprarsi per aiutarli, per proteggerli e per liberarli dalle difficoltà (con riferimento a uno dei suoi più celebri appellativi: quello di Saṅkaṭmocan). Lutgendorf ci racconta le sue “tangibili” manifestazioni, rifacendosi non soltanto alle agiografie di grandi santi, come Tulsīdās ed Eknāth (pp. 287-289), ma anche alle numerose testimonianze per lo più raccolte dalla viva voce dei fedeli, quando non addirittura alla sua personale esperienza (come nel caso della “possessione” da parte di Hanumān del *paṇḍit* Rāmnārāyaṇ Śukla, riferita a pp. 295-296).

Tutti questi fatti e queste testimonianze, e le molte altre disseminate qua e là nelle 434 pagine del volume, illuminano il significato del suo sottotitolo, *The Message of a Divine Monkey*, che l’autore così illustra a p. 28:

In choosing the word “message” over “meaning” I seek to avoid the implication that Hanuman is understood (by most Hindus or by me) as merely a “symbol” or allegorical stand-in for some abstract bundle of qualities, or that he is experienced as other than a real being with a distinct personality and specialized skills.

Il VII capitolo è dedicato al rapporto di Hanumān, divinità eminentemente maschile, emblema di forza, coraggio e virilità, con l’universo femminile, tema assai complesso data la rigorosa custodia del *virya* da parte di Hanumān, e la sua castità senza cedimenti. In questo capitolo, è da segnalare la delicata analisi della relazione tra Hanumān e Sītā, come traspare nel *Sundara-kāṇḍa* dei diversi *Rāmāyaṇa* (particolarmente in quelli di Vālmīki e di Tulsīdās).

Molto meno omogeneo è l’VIII e ultimo capitolo, dove, a detta dell’autore stesso, sono stati collocati gli argomenti che non hanno trovato posto altrove. Si parla, per esempio, della natura scimmiesca di Hanumān (*kapitva*) in riferimento all’evoluzionismo e all’eco che esso suscitò nell’intelligenza hindū vicina alla cultura europea; vi sono poi esaminate le diverse interpretazioni del significato della natura scimmiesca del dio da parte degli indologi.

Un argomento di grande attualità è quello discusso nella sezione *Hanuman and Hindutva* (pp. 360-371), dove l’autore si interroga su come una divinità compassionevole e umile, la cui straordinaria forza è in realtà finalizzata unicamente al servizio del Signore supremo, abbia potuto diventare uno dei simboli prediletti di un movimento politico tristemente noto per la sua intolleranza e il suo fondamentalismo. La ragione andrebbe ricercata nel fatto che Hanumān – insieme con altri personaggi mitici o storici, come Bhīma, Śivājī, Guru Govind Siṃh – divenne un modello di virilità e di coraggio da opporre alle reiterate accuse di essere un popolo effeminato e totalmente inadatto al governo, mosse agli indiani dai colonialisti inglesi. Ripercorrendo in breve la storia della nascita e della diffusione dello *hindutva*, Lutgendorf osserva, tra l’altro, come lo spirito delle organizzazioni paramilitari dell’RSS sia agli antipodi rispetto a quello che anima le organizzazioni marziali tradizionali degli *akhārā* (p. 365). Le sue osservazioni, dal mio punto di vista pienamente condivisibili, circa l’uso politico della figura di Hanumān da parte della destra fondamentalista ricalcano quelle fatte dall’autore, in altra sede, circa l’analoga strumentalizzazione della *rāmkaṭhā* e dell’ideale del *rāmraj* (cfr. *Interpreting Rāmraj – Reflections on the “Rāmāyaṇ”, Bhakti and Hindu Nationalism*, in *Bhakti religion in North India – Community Identity and Political Action*, edited by D. N. Lorenzen, SUNY, Albany 1995, pp. 253-287). Auspicabilmente, le osservazioni di Lutgendorf dovrebbero essere prese in considerazione da tutti quei sinceri fedeli hindū – e sono molti – che ritengono che per tutelare il proprio *dharma*, sia necessario esaltarne proprio quegli elementi che lo negano, o che per lo meno lo negano nei suoi elementi più universali e più spirituali.

*Hanuman’s tale* si apriva con il racconto, teatrale e un po’ grottesco, narrato con fine umorismo, dell’arrivo in Delhi e dell’installazione a Vasant Gāṃv di una gigantesca statua granitica di

Hanumān (tema già trattato dall'autore in *My Hanuman is Bigger Than Yours*, in "History of Religion", vol. 33, n. 3, 1994, pp. 211-245). Il fatto di cronaca offriva a Lutgendorf l'occasione per enunciare una delle tesi fondamentali del libro: il ruolo di Hanumān non è affatto quello di una divinità "minore" al quale gli studiosi l'hanno abitualmente relegato. Alla fine del libro questa tesi sembra essere ampiamente dimostrata. L'autore individua nell'ascesa della *middle class* un fattore determinante nel dare a Hanumān un ruolo di primo piano nell'Induismo contemporaneo. La *middle class* sarebbe particolarmente legata alla figura di Hanumān per la sua funzione di mediatore e per il suo carattere "mediano", capace di comporre in sé le qualità più estreme, carattere che è stato delineato lungo tutto il libro. Essendo la sua natura al tempo stesso umana e scimmiesca, Hanumān si colloca a metà strada tra il regno umano e quello animale; grazie alle sue *siddhi*, può assumere dimensioni gigantesche o microscopiche; figlio di Vāyu, vola nello spazio intermedio tra la terra e il cielo; la sua forza eccezionale ne fa il patrono dei lottatori, ma essa ha la contropartita nella sua sottomissione al Signore Rāma, che ne fa un campione di umiltà e di devozione; considerato *avatāra* di Śiva, è però *bhakta* di Rāma; la spiritualità *śaiva* e quella *vaiṣṇava* trovano entrambe riscontro in aspetti diversi del suo personaggio e del suo culto; invocato come datore di *śakti* e di *bhakti*, a lui si ispirano culti tantrici e segreti per ottenere le *siddhi*, mentre per altri fedeli egli è l'elargitore, oltre che il modello supremo, della più pura e disinteressata devozione.... E si potrebbe continuare! Ma ci sono ben altri elementi che, nell'analisi di Lutgendorf, legano in modo puntuale la *middle class* a Hanumān: con la sua capacità di cavarsi d'impiccio e di volgere a suo favore le situazioni più negative, con il suo carattere "rampante", «Hanuman embodies the moxie and resourcefulness required to get ahead, paradoxically coupled with the reverence for order and hierarchy that often signifies having arrived» (pp. 374-375). Lutgendorf mette in parallelo la funzione di mediatore che compete a Hanumān (e che egli condivide con altre figure divine, come Skanda o Gaṇeśa) con la necessità, che rientra nell'esperienza ordinaria della *middle class*, di trovare un mediatore appropriato, una persona "introdotta", per riuscire a superare le tremende pastoie di una burocrazia negligente e corrotta che ostacola ogni sorta d'attività. A sostegno della sua tesi, l'autore cita anche la versione aggiornata dell'allegoria di Hanumān come ambasciatore presso Rāma (contenuta, per esempio, nella *Vinaya-patrikā* di Tulsīdās). In tale versione, la corte di Rāma diventa un ufficio e Hanumān il suo segretario: solo la potente mediazione di quest'ultimo garantisce l'accesso al Boss (p. 375). Dunque, l'efficacia dell'opera di mediazione di Hanumān sarebbe stata determinante nel fare di lui «the most important god who isn't God» e lo avrebbe portato a occupare, nella devozione popolare, un posto che spesso finisce con l'essere più importante di quello occupato da Dio stesso. Eppure l'efficacia dell'opera di mediazione di Hanumān sarebbe salvaguardata proprio dal suo essere «a god who is more like us and less like the Holy Other» (p. 376).

In realtà, a mio avviso, queste ultime considerazioni non si adattano soltanto al personaggio di Hanumān e alla particolare situazione dell'India contemporanea, ma trovano riscontro in un bisogno di "mediazione" nei confronti del divino "Altro", spesso sentito come inaccessibile e lontano, che è tipico della spiritualità popolare sotto tutti i cieli; esse potrebbero essere "esportate", con qualche modifica, anche in orizzonti religiosi molto più vicini a noi. Mi riferisco, in particolare, al posto privilegiato (ancorché improprio, almeno in quanto tale, da un punto di vista ortodosso) che sovente occupa il culto dei santi nella devozione popolare cristiana: basti pensare all'odierna devozione verso San Pio da Pietralcina che mobilita migliaia di pellegrini, riempie libri e articoli su giornali e riviste, ispira opere cinematografiche e *serial* televisivi. A Padre Pio sono attribuiti miracoli e guarigioni, mentre la sua immagine fa una sempre più frequente apparizione in luoghi di culto e piloni votivi e alimenta una notevole produzione di statuette, quadri, santini... Tutto ciò non è molto diverso da quanto accade per Hanumān in India. Naturalmente in un caso si tratta di un personaggio mitico, nell'altro di un personaggio storico, ma questa differenza non ha alcun significato dal punto di vista hindū tradizionale, per il quale il mito è storia a tutti gli effetti, come in più occasioni anche Lutgendorf osserva.

Nell'ultimo capitolo, segnalo ancora alcuni interessanti rilievi dell'autore circa la "tantrification of Vaishnavism" che farebbe in qualche modo da contraltare alla *vaiṣṇavizzazione* dell'Induismo, di cui oggi molto si parla. Sarebbe un esempio di "tantrificazione" della religiosità *vaiṣṇava* l'icona di Hanumān *pañcamukhī*, che è fatta oggetto di culti tantrici e che, tra l'altro, è anche l'unica che non



sembra essere supportata da un racconto mitico o esser legata a una particolare impresa del dio (pp. 380-388).

Concludendo, *Hanuman's tale* è un esempio di come sia possibile coniugare metodo critico e rigore scientifico con la simpatia e il coinvolgimento nei confronti dell'oggetto dei propri studi. Da un punto di vista scientifico, la scelta di non utilizzare i segni diacritici nella scrittura dei termini sanscriti e hindī può essere discutibile, ma si tratta di un orientamento che si sta diffondendo sempre più, specialmente tra gli indologi americani. Le parole sanscrite e hindī sono comunque riportate nella traslitterazione scientifica (tra parentesi e in corsivo) la prima volta che compaiono. La traslitterazione scientifica è inoltre adottata per i titoli delle opere.

Lo stile del libro è scorrevole, spesso appassionante, divertente e venato di sottile ironia. Nel suo complesso, *Hanuman's tale* (il cui sottotitolo potrebbe anche essere *Tutto quello che avresti voluto sapere su Hanumān e che non hai mai letto altrove*) si presenta come un'opera appetibile non soltanto per gli addetti ai lavori, ma anche per chiunque abbia interesse per la cultura indiana e, particolarmente, per l'Induismo contemporaneo.

(Pinuccia Caracchi)

---

'Abd al-Fatāh Ruwas Qalagī, *Il colombo viaggiatore e il messaggio del sultano*, traduzione dall'arabo di Anna Tordenti, San Lazzaro di Savena (Bologna), Campomarzo Editrice, 2007, pp. 58, euro 10,00.

È una favola araba che ha per protagonista un colombo viaggiatore incaricato di assolvere una difficile missione per il Sultano Saladino (Ṣalāh al-Dīn, 1138-1193), figura di grande rilievo e di riferimento per musulmani e cristiani fino ai giorni nostri (come si può verificare a Palermo, dove nelle rappresentazioni dei Pupi siciliani spesso è presente Saladino, a cui è stata dedicata una via di fronte alla Cattedrale del capoluogo siciliano).

La favola è vivacizzata dalla presenza dell'aquila, dello scoiattolo e del passero che collaborano al compimento della missione del protagonista che deve portare un messaggio di Saladino alla popolazione di 'Akka assediata dai crociati.

Il testo è impreziosito da una scheda sulle Crociate, analizzate dal punto di vista storico "rivisitato", ed è corredato da un'iconografia molto ricercata ed elegante con la riproduzione di miniature dell'epoca. Il libro propone il testo originale arabo e la traduzione italiana curata da un'insegnante elementare, Anna Tordenti, che vive e lavora a Roma (dove ha seguito gli studi arabistici all'Università la Sapienza) e che è vissuta a lungo in Egitto.

Questa favola bilingue "ha la funzione didattica di aiutare i bambini di lingua araba che frequentano le nostre scuole ad imparare l'italiano e, viceversa, i bambini italiani a conoscere un'altra realtà linguistica con lo scopo di favorire l'integrazione reciproca e interculturale" (p. 1).

È un testo pensato per le scuole elementari, ma può essere un valido strumento didattico anche per la scuola media. Le illustrazioni di Erica Preti sono accattivanti e colorate. Questa pubblicazione, in arabo e italiano, sottolinea inoltre la vitalità dei piccoli editori che, come Campomarzo, presente nella provincia bolognese, sono molto attivi nella ricerca di testi non di consumo e si distinguono per l'eleganza della stampa e l'accuratezza del lavoro tipografico.

(Mirella Galletti)

Fawaz HUSSAIN, *Les sables de Mésopotamie*, Paris, Éditions du Rocher, 2007, pp. 303, euro 17,50.

L'inizio del XXI secolo è contrassegnato dalla vitalità culturale e politica dei curdi siriani. Negli ultimi decenni del secolo precedente la comunità curda in Siria non sembrava manifestare una propria specificità, come se fosse assorbita (soffocata) sia dalla preminenza della lingua araba sia dai movimenti nazionali curdi di Iraq, Turchia e Iran.<sup>1</sup> Sottolineo che, con l'eccezione dell'Iraq, i curdi hanno come lingua dell'istruzione quella del gruppo dominante del paese di cui sono cittadini, per cui il curdo viene relegato a idioma che si parla in famiglia e con il vicinato. Infatti in Siria l'insegnamento avviene soltanto in lingua araba, in Turchia in turco, in Iran in persiano.

Negli anni Novanta emerge anche a livello internazionale lo scrittore curdo siriano Salīm Barakāt che pubblica solo in arabo.<sup>2</sup> In Europa la massiccia presenza della diaspora curda ha favorito l'emergere di letterati che utilizzano la lingua del paese ospitante, come il curdo turco Yusuf Yeshilöz residente in Svizzera che scrive in tedesco.<sup>3</sup> Si è affermato anche uno scrittore come il curdo siriano Fawaz Hussain di cui ora analizziamo il romanzo più recente, pubblicato in curdo e in francese.

Fawaz Hussain (1953), originario della Giazira siriana, ha compiuto gli studi superiori nella cittadina curda di Amuda, poi ha frequentato l'Università di Aleppo (1973-77) e ottenuto il dottorato in lettere moderne alla Sorbona (1987). Soggiorna in Svezia (1992-1997) dove insegna per alcuni anni all'Università di Lulea, in Lapponia, non distante dal circolo polare artico, e dove si inserisce nell'editoria curda con la pubblicazione in lingua curda di testi tradotti dal francese; il suo primo romanzo è pubblicato in lingua francese.<sup>4</sup> Tornato in Francia, collabora con l'università e insegna nelle scuole secondarie superiori.

*Les sables de Mésopotamie* rappresenta l'opera della sua maturità. È un'ulteriore testimonianza della vitalità dei curdi siriani che sembravano appiattiti sulle posizioni dei curdi del Grande Kurdistan. C'è scarsa informazione sui curdi siriani e soltanto negli ultimi anni sono uscite analisi dedicate esclusivamente a loro. Questo vuoto è riconducibile al fatto che i curdi siriani, la comunità meno numerosa (due milioni su circa 35 milioni di curdi), sono meno organizzati e ai margini della vita politica siriana. I curdi siriani rappresentano una duplice minoranza: all'interno del Grande Kurdistan e della Siria. Per decenni la loro esistenza è stata compressa dalle sollevazioni attuate nei paesi limitrofi e in questo contesto il Kurdistan siriano svolge un ruolo rilevante per la sua posizione strategica, essendo la Giazira incuneata tra Turchia e Iraq, e costituendo la naturale retrovia delle organizzazioni curde presenti in questi due stati. La città di Qamishli rappresenta la capitale della diplomazia segreta del movimento nazionale curdo e terra di asilo per migliaia di curdi iracheni e soprattutto turchi.

Fawaz Hussain è l'io narrante della saga della sua famiglia intrecciata alla storia del Kurdistan. L'autore racconta la propria vita, gli affetti domestici, la forte figura della nonna, il mondo

<sup>1</sup> Mirella Galletti, *Storia della Siria contemporanea. Popoli, istituzioni e cultura*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 89-93, 147.

<sup>2</sup> Salīm Barakāt (Qamishli, 1951) di origine curda, nel 1970 si iscrive all'Università di Damasco per studiare la letteratura araba. Nel 1971 si trasferisce a Beirut, dove lavora per varie case editrici, collabora con il movimento palestinese e pubblica nelle principali riviste del mondo arabo. Nel 1982 si stabilisce a Cipro e dal 1999 vive in Svezia. Pubblica in lingua araba le vicissitudini del suo popolo. Cfr. Salīm Barakāt, *al-Siratan*, Beirut, Dār al-Ġadīd, 1998, pp. 294; *Le criquet de fer*, Arles, Actes Sud, 1993, pp. 105; *Sonne du cor!* (traduit de l'arabe par François Zabbal), Arles, Actes Sud, 1995, pp. 191.

<sup>3</sup> Yusuf Yeshilöz (1964), nato in un villaggio curdo dell'Anatolia Centrale, nel 1987 si rifugia in Svizzera, ottenendone la cittadinanza nel 1995. Alcune sue opere sono tradotte in italiano: *Verso il tramonto*, traduzione dal tedesco di Claudia Zonghetti, Milano, G. Tranchida, 1999, pp. 171 (si veda la mia recensione in *Oriente Moderno*, XVIII (LXXIX), 1999, pp. 162-167); *Erba selvatica*, traduzione dal tedesco di Claudia Zonghetti, Milano, G. Tranchida, 2000, pp. 113 (si veda la mia recensione in *La Porta d'Oriente*, a. I, n. 3, dicembre 2000, pp. 131-132).

<sup>4</sup> Fawaz Hussain, *Le fleuve*, Paris, Editions Méréal, 1997, pp. 125; 2<sup>a</sup> ed. 2006, Paris, Éditions du Rocher, pp. 141. Cito il nome dell'autore come lui si riporta.

dell'infanzia e della giovinezza fino alla partenza per Parigi dopo il conseguimento della laurea in lingua francese ad Aleppo. Racconta quindi con distacco sia temporale sia geografico il mondo della Giazira con profondità di introspezione e con un certo humour. Ben diverso dal suo primo romanzo *Le fleuve* nel quale si rappresenta come curdo iracheno di Halabja, la città martoriata dalle armi chimiche (16 marzo 1988). È una narrazione a tesi dove si percepisce l'arrancare dello scrittore nel descrivere una realtà "mito" per i curdi ma di cui non ha una esperienza diretta. È diffusa tra i curdi del Grande Kurdistan l'identificazione con le cinquemila vittime curde irachene ma spesso le descrizioni mostrano incongruenze proprio sui particolari.

In *Les sables de Mésopotamie* il racconto è fluido e poetico, come quando descrive i rapporti con la madre, la tenerezza della nonna, il mondo parentale e amicale, gli echi della lotta armata curda in Iraq, la continua interazione tra il passato nella cittadina di Amuda e il presente a Parigi.

Sono vividi i bozzetti tra l'ironico e l'humour di alcune figure che rappresentano l'archetipo dell'essere curdi e di un rapporto non intenso con l'islam, personaggi sui quali esiste una sterminata aneddotica e nei quali si è imbattuto chi frequenta i curdi e ne ha sentito descrivere la mentalità. Sono immagini che fanno conoscere questa società dall'interno, spesso con maggiore profondità rispetto a tante analisi sociologiche.

Esemplare il caso di "Shekho Koro" padre dello zio "Faraje" il quale rifiutava di compiere il pellegrinaggio alla Mecca adducendo come scusa che, fragile di salute e debole di vista, non poteva recarsi in un paese così inospitale, con un immenso deserto e un caldo infernale, mentre invece passava intere giornate a giocare a carte. Infine i figli, nel timore delle malelingue che li accusavano di avarizia e di lesinare le spese del viaggio, lo condussero quasi manu militari alla Mecca. Condotta alla fonte sacra di Zamzam si era rifiutato di bere. Al suo ritorno si lamentava per la sofferenza del soggiorno, la sporcizia, il disordine, il caos, il caldo. E a tutti i visitatori ripeteva come una litania: "Che voi non dobbiate subire quello che ho visto e vissuto!". Una volta dovette essere operato d'urgenza. Rifiutò categoricamente l'anestesia che secondo lui era riservata alle donne. Chiese che fossero posti davanti ai suoi occhi il copricapo curdo e una sigaretta di tabacco del luogo natio. Il vecchio non emise un solo lamento e quando i vicini gli resero visita confermò che era stato ben più duro affrontare il pellegrinaggio alla Mecca (pp. 193-195).

Di sottofondo le problematiche geo-politiche che contrassegnano la precaria situazione dei curdi: la contrapposizione tra Turchia, Siria e Iraq per lo sfruttamento turco delle acque del Tigri e dell'Eufrate, il mito persistente del leader curdo iracheno Mollà Muṣṭafā Bārzanī, le tensioni alla frontiera siro-turca amputata dalla Francia con la cessione del sangiacato di Alessandretta ad Ankara (1939), nonché l'impatto economico che, causa la formazione della frontiera con la Turchia, comportò il blocco del commercio verso Mardin, sbocco naturale per la vendita dei prodotti locali (p. 185). Sono denunciate la riforma agraria che determinò l'assegnazione di terreni curdi agli arabi e la corruzione dei funzionari pubblici (pp. 200-202).

L'autore accenna alla repressione del nazionalismo curdo (p. 162, 189, 294), ai rapporti con gli arabi (pp. 265-266) e al loro arrivo nella Giazira (p. 279). Nel romanzo è descritta la vita quotidiana dove convivono curdi, cristiani assiro-caldei, yezidi, armeni. Sono menzionati superstizioni e cattiva sorte (p. 61), pastorizia (p. 64, 92), ristoranti e cibi (pp. 182-183), film italiani (p. 198, 217) e indiani (p. 217, 237) distribuiti nei cinema, nonché le esequie (p. 227).

Dalle prime pagine emerge il problema della lingua, a causa del quale l'autore ebbe i primi rudimenti dell'istruzione in una scuola coranica (p. 37) dove l'insegnante si esprimeva anche in curdo mentre nella scuola pubblica la lingua dell'insegnamento è l'arabo. Chi scrive ricorda ancora di aver conosciuto a Qamishli nel 1988 un insegnante di scuola pubblica che per spiegare a uno scolaro il significato di una parola araba si era avvalso del termine corrispondente curdo e ciò gli aveva comportato "l'esilio" per un lungo periodo in una località distante centinaia di chilometri.

Numerose pagine sono dedicate a: l'iniziazione amorosa, la circoncisione (p. 151), l'impatto con il bordello (p. 240), le donne beduine considerate disinibite (p. 123), il colpo di fulmine per una cristiana

(p. 244), l'iniziazione sessuale con una donna romana andata in Siria per acquistare partite di lana di dromedari e della quale, per galanteria, avrebbe potuto omettere il cognome (pp. 285-288).

L'autore considera l'espatrio per continuare gli studi universitari a Parigi con sollievo perché si lascia alle spalle "il Paese delle privazioni" (p. 288).

(Mirella Galletti)

---

Massimo Campanini, *I sunniti. La tradizione religiosa maggioritaria dell'Islam*, Il Mulino, Bologna, pp. 124, 8,80 euro.

Questo nuovo libro di Massimo Campanini è incluso nella collana d'intento divulgativo Farsi un'idea; appropriato quindi il clima di confidenza che l'autore instaura con il lettore sin dalla prima pagina, ove si riconosce il tono della lezione universitaria dettata dal docente. Il pubblico destinatario dell'opera, tuttavia, come dichiarato in ultima di copertina, è formato principalmente da fruitori di notizie dei mass-media senza specifica preparazione sugli argomenti da trattare, cosa per cui si riscontra la rinuncia ad una traslitterazione di tipo scientifico ed alla citazione circostanziata delle fonti citate (eccetto che per un caso); l'una e l'altra, tuttavia, sarebbero state forse gradite ad altre tipologie di lettori, quali, in primis, studenti universitari e studiosi in genere.

Partendo, come è corretto, da una definizione del sunnismo per via contrastiva/negativa con l'altra confessione maggiormente diffusa nel mondo musulmano, lo sciismo, la parte introduttiva del testo si sviluppa attraverso la doverosa citazione del contenuto della professione di fede monoteistica, nonché quella degli altri pilastri dell'Islam, per agganciarsi alla parte centrale della trattazione, di carattere storico-religioso, tramite una descrizione del quadro generale della diffusione dei musulmani sunniti nel mondo attuale.

La definizione per via "quantitativa" delle realtà dell'appartenenza al sunnismo che viene posta all'attenzione del lettore risulta, inoltre, corretta, sia in quanto riflette le basi su cui si fonda il sentimento di quell'appartenenza per la maggior parte dei credenti, sia perché, storicamente, l'elaborazione dottrinale della fede sunnita non ha prodotto definizioni universalmente condivise di una propria ortodossia.

Nella parte centrale di carattere storico-religioso l'autore traccia per grandi linee le fasi della storia del mondo musulmano nel loro intrecciarsi con lo sviluppo delle tesi di carattere teologico, pragmatico-legale e filosofico elaborate nel periodo compreso tra I e VI secolo dell'egira.

Proprio qui il testo è particolarmente valido nel tracciare uno schizzo delle principali teorie proposte dagli studiosi, e musulmani e occidentali, sulle modalità di definizione e affermazione storica del concetto di sunna attraverso la stratificazione dei suoi contenuti impliciti e l'acquisizione da parte di quella di un valore legalizzante nei confronti delle prassi stabilitesi.

Sarebbe stato forse opportuno inserire qualche cenno alla lettura del termine sunna ove compare nel contesto della rivelazione coranica, così come un richiamo al valore della consuetudine nella cultura degli Arabi preislamici e, eventualmente, un altro al possibile parallelismo tra la sunna dell'inviato Muḥammad e il ruolo della tradizione sapienziale all'interno dell'Ebraismo, e ciò considerando lo spazio relativamente ampio dedicato all'esposizione delle principali correnti teologiche sunnite del periodo classico; in ogni caso è da sottoscrivere la scelta di dedicare una parte di rilievo ad Abū

Ḥāmid Ġazālī, contenente una ben organizzata selezione di informazioni fondamentali sul pensiero e l'opera del teologo di Ṭūs.

Interessante, infine, il quadro che descrive l'evoluzione del pensiero musulmano in contesto sunnita in epoca moderna, in cui l'autore propone alcune chiarificatrici analisi sul fraintendimento di opere di pensatori sunniti moderni da parte delle odierne organizzazioni politiche di stampo radicale, con un approccio, tuttavia, apparentemente in contrasto con quello desumibile dal giudizio dello stesso Campanini circa l'opera di alcuni autori contemporanei viventi per i quali, scrive (p. 93), "è difficile continuare a parlare di una visione del mondo «islamica»; essi hanno inteso cancellare la propria tradizione per occidentalizzarsi, ma ciò non può che essere frutto o produttore di alienazione".

In appendice al testo è da segnalare all'attenzione degli studiosi l'inserimento di una prima traduzione della 'aqīda di al-Aš'arī, tratta dalle Maqalāt al-islāmiyyīn, a cura dello stesso prof. Campanini.

(Marco Miano)

### A proposito di alcune recenti traduzioni di opere di Sulamī sugli *ādāb al-ṣūfiyya*

L'opera di Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 1021) è rimasta a lungo esclusa dell'attenzione degli studiosi prima che alcune edizioni critiche<sup>5</sup>, ed ora anche studi monografici, ne rivelassero appieno l'importanza, collocando il suo autore tra le figure maggiori della storia del sufismo<sup>6</sup>. Nel corso degli ultimi trent'anni, inoltre, l'opera di Sulamī è stata oggetto di numerose traduzioni in lingue occidentali<sup>7</sup>. Per quel che riguarda la lingua italiana, i testi tradotti sono i seguenti: *Kitāb al-futuwwa* (*Il libro della cavalleria*, Roma 1990, poi *La cavalleria spirituale*, Milano 1998), *Risālat al-malāmatiyya* (*I custodi del segreto*, Milano 1997), *'Uyūb al-nafs wa mudāwātuhā* (*Le malattie dell'anima e i loro rimedi*, Milano 1999), *Muqaddima fī-l-taṣawwuf* (*Introduzione al sufismo*, Torino 2002), *Manāhiġ al-'arīfīn*, *Mas'alat daraġāt al-ṣādiqīn*, *Bayān aḥwāl al-ṣūfiyya* (*La Scala di Luce. Tre antichi testi di scuola malāmati*, Torino, 2006), e infine *Ġawāmi' ādāb al-ṣūfiyya*, appena pubblicato con il titolo "*L'indole dei ṣūfī* (sic). *Il compendio delle regole di condotta*", Milano, 2007.

Sulamī è inoltre il primo autore ad aver composto dei trattati specifici interamente consacrati agli *ādāb al-ṣūfiyya*, mentre solitamente questo tipo di letteratura, di diretta derivazione dalla letteratura di *adab*

<sup>5</sup> *Risālat al-malāmatiyya*, a cura di Abū-l-'Alā al-'Afīfī, Cairo, 1945; *Kitāb al-futuwwa*, a cura di F. Taeschner, Copenhagen, 1953; *Kitāb ādāb al-ṣuḥba*, a cura di M.J. Kister, Gerusalemme, 1954; *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, a cura di J. Pedersen, Leiden 1960; *Ġawāmi' ādāb al-Ṣūfiyya* e *'Uyūb al-nafs wa mudāwātuhā*, a cura di E. Kohlberg, Gerusalemme 1976; *Manāhiġ al-'arīfīn*, a cura di E. Kohlberg, Gerusalemme, 1979; la raccolta *Tis'at kutub fī uṣūl al-taṣawwuf wa-l-zuhd li-Abī 'Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Husayn b. Mūsā al-Sulamī*, a cura di S. Ateş, Ankara, 1981; *Muqaddima fī-l-taṣawwuf*, a cura di Ḥusayn Amīn, Baghdad, 1984; *Mas'alat daraġāt al-ṣādiqīn* e *Bayān zalal al-fuqarā'*, a cura di K.L. Honerkamp, Athens, 1995.

<sup>6</sup> Vedi la recente tesi di dottorato, in via di pubblicazione per le edizioni dell'IFPO di Damasco, di J.J. Thibon, *Transmission, enseignement et apologie du soufisme dans l'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī* (325/937 ī 412/1021), Université de Provence, 2002; vedi inoltre K.L. Honerkamp, *The principles of the Malamātiyya : study, critical edition, and translation of two texts by Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī* (d. 412/1021), Thesis (M.A.), University of Georgia, 1995, e J. A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism: the ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jami*, Richmond, 2001.

<sup>7</sup> Una delle ultime traduzioni di un testo molto interessante sul *mi'rāġ*, è *The Subtleties of the Ascension: Early Mystical sayings on Muhammad's Heavenly Journey as compiled by Abu 'Abd al-Rahman Sulami*, a cura di F.S. Colby, Louisville, 2006.

nella sua accezione più generale<sup>8</sup>, prende posto in capitoli separati, raramente estesì, in quasi tutti i trattati generali sul sufismo. Bisognerà tuttavia attendere il 16° secolo per poter disporre di una trattazione ampia e completa sugli *ādāb al-ṣūfiyya*, con il testo di ‘Abd al-Wahhāb al-Ša‘rānī *al-Anwār al-qudsiyya fī ma‘rifat qawā‘id al-ṣūfiyya*<sup>9</sup>.

Negli ultimi anni sono apparse alcune traduzioni di due trattati di Sulamī sugli *ādāb* delle quali riferiremo qui di seguito in dettaglio.

È necessario premettere che la traduzione dei termini tecnici è vero problema per i traduttori, soprattutto nell’ambito degli studi orientalistici, e la parola *adab* è un esempio interessante in questo senso. La tendenza attualmente prevalente tra gli specialisti è quella di lasciare il termine tecnico in traslitterazione dopo averne presentato in dettaglio le varie accezioni.

Il primo testo del quale ci occupiamo, il *Kitāb ādāb al-ṣuḥba*, è stato tradotto in francese nel 2002 da Tahar Gaḥd, con il titolo *La courtoisie en islam. Pour une meilleure fréquentation des gens*. A proposito della scelta del traduttore, se uno dei sensi della parola *adab* nella sua accezione più generale ed esteriore può essere analogo al termine “cortesia”, come anche a “cultura”, “buona educazione”, “belle maniere”, etc., l’utilizzo di questo termine in questo contesto ci sembra assolutamente riduttivo, per l’evidente valore spirituale che acquista nell’opera di Sulamī. Inoltre, il termine “cortesia”, com’è noto, deriva dall’ambiente della “corte” medievale europea che, in effetti, non è senza relazione con l’ambiente delle “corti” in ambito islamico, nelle quali si è generata e diffusa un’accezione della parola *adab* più “profana”, com’è riscontrabile, ad esempio, nell’opera di un Ibn al-Muqaffa’. Ma non è forse l’ambiente in cui si muovono i personaggi che popolano le raccolte di Sulamī quanto di più differente si possa immaginare rispetto ad una corte? Vi si trovano, infatti, *zuhhād* (asceti), *ṣūfī* dediti alla preghiera e all’invocazione (*dīkr*) ininterrotta e alla pratica del *wara’*, l’estremo scrupolo religioso, nel rifiuto della frequentazione dei governanti, dei potenti e dei facoltosi. Anche il sottotitolo, “pour une meilleure fréquentation des gens”, non si può considerare una scelta troppo felice. All’interno del testo, inoltre, *ādāb* è talvolta tradotto con *éthique* o *morale*, termini che sono piuttosto traduzione di *aḥlāq*, con il quale tuttavia *ādāb* condivide una stretta parentela semantica. Si potrebbe tradurre *aḥlāq* con “carattere”, “disposizione naturale”, anche se in arabo questo termine è al plurale. Questa parola è utilizzata in ambito religioso, ad esempio nella formula “*makārim al-aḥlāq*”, i “nobili caratteri” del Profeta dei quali si deve impregnare il credente, mentre nella filosofia islamica è utilizzata per definire l’“etica”, la “morale”, con forte riferimento alla filosofia greca. Infine, in ambito *ṣūfī*, ad esempio in Ibn ‘Arabī, diventa una specie di sinonimo di *ādāb*, ma mantiene nonostante tutto le sue caratteristiche proprie<sup>10</sup>.

La traduzione francese di questo testo è, nel complesso, abbastanza fedele al testo originale. Non è reperibile tuttavia l’indicazione dell’edizione dalla quale essa è stata tratta; probabilmente è stata utilizzata l’edizione di Kister.

Nello stesso anno, una traduzione inglese del *Ġawāmi‘* di Sulamī, con una buona introduzione sulla letteratura di *ādāb al-ṣūfiyya*, è stata argomento di una tesi di M.A. all’American University of Cairo, con il titolo “A collection of sufi rules of conduct”. Questa traduzione, ad opera di Elena Biagi, non pubblicata, è abbastanza accurata, anche se non priva di imprecisioni, così come l’apparato di note e gli annessi. La felice scelta della traduttrice è stata quella di lasciare la parola *ādāb* in traslitterazione nel

<sup>8</sup> C.A. Nallino, “La letteratura araba: dagli inizi all’epoca della dinastia Umayyade”, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. VI, pp. 1-17. Nell’articolo di Nallino l’analisi si arresta alla letteratura di *zuhd*, alla quale si sovrappone storicamente la letteratura di *ādāb al-ṣūfiyya*, e anche l’articolo *adab* di Gabrieli su EI<sup>2</sup> non menziona questo tipo di letteratura.

<sup>9</sup> Sulla questione dell’*ādāb al-ṣūfiyya* vedi F. Meier, “A book of etiquette for sufis”, in *Essays on Islamic Mysticism*, Leiden, 1999, (pubblicato originariamente nel 1957 in tedesco con il titolo “Ein Knigge für Sufis”), e G. Böwering, “The *adab* literature of classical sufism : Anṣārī’s code of conduct”, in *Moral Conduct and Authority. The Place of adab in South Asian Islam*, B. Metcalf (ed.), Berkeley, 1984, pp. 64-66. Fatto singolare è che i due studi si riferiscono allo stesso testo ma con due differenti attribuzioni, il primo a Naḡm al-Dīn al-Kubrā e il secondo a ‘Abd Allāh al-Anṣārī. Sullo stesso testo vedi S. De Laugier de Beaucueil, “Un opuscule de Khwaja ‘Abdallāh Anṣārī concernant les bienséances des soufis”, in *Bulletin de l’institut français d’archéologie orientale* 59, 1960.

<sup>10</sup> Vedi D. Gril, “*Adab* and Revelation. One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn ‘Arabi”, in *Muhyiddin Ibn ‘Arabi. A Commemorative Volume*, ed. S. Hirstenstein & M. Tiernan, Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1993, consultabile on-line a questo indirizzo: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/adaband revelation.html>.

testo, dopo averla tradotta nel titolo con *rules of conduct*, al plurale, poiché è plurale (*ādāb*) nella maggior parte dei casi, quando è utilizzata in questa accezione in ambito *ṣūfī*<sup>11</sup>.

Non si può dire la stessa cosa, purtroppo, della traduzione italiana dello stesso testo di Sulamī, appena pubblicata, come abbiamo detto, con il titolo “*L’indole dei ṣūfī* (sic). *Il compendio delle regole di condotta*”. Per iniziare, non è chiaro cosa abbia spinto il traduttore, Giancarlo Rizzo, a dare questo titolo alla sua traduzione: la parola *indole* tradurrebbe piuttosto *aḥlāq* mentre la seconda parte del titolo, “il compendio delle regole di condotta”, è la reale traduzione, quasi letterale, del titolo originale. Nel testo la parola *ādāb* è resa con “buona creanza”, soluzione non troppo felice, oltre che riduttiva allo stesso modo della “cortesia” della traduzione francese, e la cosa stupisce ancor di più, poiché uno dei problemi maggiori di questa traduzione è proprio l’eccessivo utilizzo di termini tecnici in traslitterazione anche quando non ve n’è bisogno, tranne che per *ādāb*. A questo proposito, a nostro parere sarebbe stato più opportuno cercare di tradurre il più possibile, magari lasciando alcuni termini tecnici in traslitterazione fra parentesi, per evitare di rendere illeggibile il testo tradotto. L’introduzione, redatta da Patrizia Falleni, è già problematica: infatti, le nozioni relative a Sulamī e alla letteratura di *ādāb al-ṣūfiyya* sono in tutta evidenza derivate dall’introduzione dell’edizione del Kolhberg, anche se la cosa non è indicata da nessuna parte. L’edizione del Kolhberg è poi citata in un altro contesto, ma soltanto per contraddire Kolhberg stesso a proposito di una questione, tra l’altro, assolutamente discutibile!<sup>12</sup> Il discorso introduttivo rimane troppo generale, e devia continuamente su al-Ġazālī, argomento a proposito del quale l’autrice sembra mostrare più competenza rispetto alla questione, più pertinente al contesto, degli *ādāb al-ṣūfiyya*. Nella ancor più confusa nota del traduttore, si fa un uso improprio del termine “manoscritto”, in riferimento, probabilmente, all’edizione critica sopra citata oppure semplicemente al testo tradotto. Inoltre il traduttore scambia l’indicazione delle differenti varianti dei manoscritti sui quali si è basata l’edizione critica con delle note del Kolhberg, nelle quali quest’ultimo proporrebbe delle “sue” personali varianti al testo, “senza dare spiegazioni”, aggiunge, sinceramente stupito.<sup>13</sup> I suoi “sentiti ringraziamenti” rivolti alla Fondazione Max Schloessinger dell’Università di Gerusalemme “per aver reso disponibile il testo” poi, sono anch’essi avvolti nel mistero: al massimo ci si sarebbe aspettati un ringraziamento al Kolhberg. Per quanto riguarda la traduzione, se si tralascia che la forma stessa dell’italiano non sempre è soddisfacente, e molto spesso la formulazione delle frasi è oscura, il testo è disseminato di imprecisioni e anche di molte incomprensioni, che risulterebbe tedioso riportare per esteso. Ci limiteremo dunque ad alcuni esempi tratti dalle prime pagine, premettendo che questo lavoro necessiterebbe di una profonda revisione o, ancor più opportunamente, di una redazione *ex novo*.

A pag. 17, nel primo dei brevi capitoli nei quali è suddiviso il testo, il traduttore legge *nafṣ* per *nafas*, respiro, soffio, e quindi lascia il termine in traslitterazione, poiché, di fatto, in questo modo non si accorda nel significato con il termine *waqt* che lo precede; la parola *nafas* possiede, al contrario, un’evidente connotazione temporale, quindi la traduzione corretta sarebbe “in ogni attimo e in ogni respiro”; sarebbe poi forse meglio tradurre *al-muṣtafā*, “l’Eletto”, e non lasciarlo in traslitterazione, perché è un epiteto, e non esattamente un nome del Profeta. Nel capitolo 2, *arbāb al-aḥwāl*, “la Gente degli stati spirituali” viene tradotto con “le autorità del mio tempo” e, sempre nella stessa frase, *al-muqaddimūn min awliyā’ Allah*, “i santi più avanzati nella Via”, viene reso con “i predetti *awliyā* di Dio”; infine *aḥl al-ṣafā*, “la Gente della Purezza”, è tradotto inespugnabilmente con “i migliori maestri”.

A pag. 18, nel capitolo 3, la frase “...poi, nella realtà (*fī-l-ḥaqīqa*), Egli l’ha separato (il Profeta) da loro tramite il ritorno a lui (*al-ruḡū’ ilayhi*)”, è tradotta con “...in seguito Egli ha privato loro della Verità chiedendo di ricorrere a Lui”. A pag. 19, nel capitolo 6, il traduttore rende in questo modo il testo: “Altro ancora è scritto nel Libro di Allāh, ma essendo lunga la narrazione sono stati tagliati gli *asānīd*”. Egli non si rende dunque conto della contraddizione: com’è evidente, infatti, il Corano non ha *asānīd*, catene di trasmissione, pertanto nel testo di Sulamī deve essere stata omessa la frase “...e negli *ḥadiṯ*” accanto alla menzione del Corano. Inaspettatamente, anche il Kolhberg non fa riferimento nelle sue note a quest’anomalia, sebbene segnali che uno dei manoscritti non riporti questa frase per intero.

A pag. 19, nel capitolo 7, la frase “...e gli ha fatto dono del timore di Dio” diventa “...e gli ha conferito vigore”, poiché la parola *taqwā*, la cui radice è TQW, viene fatta derivare dalla radice QWY; a pag. 20

<sup>11</sup> Una delle traduzioni migliori della parola *ādāb*, il francese *convenances spirituelles*, è purtroppo difficile da rendere in italiano.

<sup>12</sup> *L’indole dei ṣūfī*, p. 12. Infatti, a nostro parere, non sembra che il Kolhberg nella sua introduzione individui “elementi di diversità all’interno del *corpus* di Sulamī”.

<sup>13</sup> Vedi, ad esempio, la nota 74 a pag. 28 e soprattutto la nota 117 a pag. 38.

si deve leggere *husn* e non *hassana*; sempre nella stessa pagina, *wa-ltizām ḥurumātihim* “la necessità del rispetto nei loro confronti”, è tradotto con “il rispetto delle *ḥurumāt*” (questa frase si riferisce infatti agli *akābir*, e non ad un troppo generico “insieme delle cose sacre”, come è riportato nella nota 29); “veglia notturna ininterrotta” è reso con “la durata dell’insonnia nella notte”; “Gli angeli si rallegrano alla vista di colui sul quale si manifestano gli *ādāb* della Gente della Via, e le genti del Paradiso traggono soddisfazione dalla sua contemplazione” è reso con “Colui che segue le regole di condotta dei *murīdīn* rallegra gli angeli alla sua *ru’ya* e rende fiera la gente del Paradiso alla sua *mušāhada*”; infine “Soltanto i profeti e alcuni tra i santi (*ṣiddīqīn*<sup>14</sup>) sono esenti dalla passione (*al-hawā*): soltanto colui che prescrive a se stesso l’*adab* può emanciparsi da essa” è resa con un erroneo “l’amore è accordato al Profeta, e ad alcuni suoi compagni, non tutti, e alla *nafs* che necessita di più la buona creanza”.

Stimiamo che questi esempi, tratti soltanto dalle prime quattro pagine della traduzione, siano sufficienti a mostrarne i problemi.

Anche le note contengono numerose imprecisioni e, nella maggior parte dei casi, sono prive di riferimenti pertinenti. Quando si tratta di fornire informazioni sui personaggi citati nel testo, il traduttore si riferisce ad una pretesa “bibliografia” dell’opera *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* di al-Ġazālī, resa disponibile dal traduttore stesso sul sito internet [www.ghazali.org](http://www.ghazali.org). Per prima cosa, non di una bibliografia si tratta ma bensì di una raccolta di biografie, che vengono riportate nel nostro testo, inspiegabilmente, in inglese; in secondo luogo esse non sono estratte, in tutta evidenza, dall’*Iḥyā’* di al-Ġazālī, ma dalle note che accompagnano una qualche traduzione in inglese della *Iḥyā’*, infatti vi si trovano spesso citate delle date successive rispetto alla morte di al-Ġazālī.<sup>15</sup> Un altro esempio di imprecisione: nella nota 27 a pag. 19, per *Ḍū-l-Nūn al-Miṣrī*<sup>16</sup>, uno dei più importanti *ṣūfī* della prima fase storica del sufismo, il traduttore non trova definizione migliore di “fautore della tesi del Corano increato”, affermazione un po’ troppo generale, visto che questa “tesi” fa parte del credo sunnita! Probabilmente il traduttore si riferiva al fatto che, durante il periodo delle persecuzioni del califfo mu’tazilita al-Ma’mūn, *Ḍū-l-Nūn* fece esperienza delle carceri di Bagdād per le sue idee ortodosse, così come il suo contemporaneo Ibn al-Ḥanbal. In un simile caso andrebbero tuttavia inserite maggiori spiegazioni.

Per quanto riguarda infine la scelta delle traslitterazioni “scientifiche”, forse eccessiva per un testo destinato non solo ad un pubblico di specialisti, essa è di fatto riuscita soltanto per metà, poiché anche qui le imprecisioni non si contano, a cominciare dal *ṣūfī* al posto di *ṣūfī* in bella vista sulla prima di copertina.

In conclusione possiamo affermare che le aspettative per la traduzione italiana di questo testo, fondamentale per la comprensione di uno degli aspetti meno studiati della letteratura e della dottrina del sufismo, siano state ampiamente deluse.

(Luca Patrizi)

<sup>14</sup> Uno dei più elevati gradi della santità nel sufismo.

<sup>15</sup> Vedi, ad esempio, la nota 42 a pag. 22.

<sup>16</sup> Trattandosi di una *nisba*, in questo caso oramai facente parte a tutti gli effetti del nome della persona, sarebbe forse meglio non tradurla con “l’Egiziano”, come nel testo.