

ELENA BORGHI

*I primi passi del femminismo indiano:
Rameshwari e Uma Nehru nell'India di inizio Novecento*

Introduzione

Non sapeva quanto si sbagliava, Sua Altezza la Maharani di Baroda, quando scriveva nel 1912: «When the final chronicle of the twentieth century comes to be written, probably the most remarkable feature in its annals will be the history of the development of woman».¹ In realtà, questo tema è stato spesso escluso ed eluso dalla storiografia: nel caso della storia indiana, solo dagli anni Settanta del Novecento il movimento delle donne è considerato un soggetto degno di ricerca accademica, che in questi decenni ha fatto luce soprattutto sulle regioni a più alta partecipazione politica femminile, quali Bengala e Maharashtra, lasciando più in ombra le aree settentrionali.² Un'attenzione molto maggiore di quella riservata all'atti-

¹ Maharani of Baroda, *The position of women in Indian life*, London, New York, Bombay and Calcutta, Longmans, Green & Co, 1912, p. 1.

² Sul caso bengalese: Partha Chatterji, *The nationalist resolution of the women's question*, in Kumkum Sangar, Sudesh Vaid (eds.), *Recasting women*, New Delhi, Kali for Women, 1989; Nupur Chaudhuri, *Krishnobhabini Das's Englands Bangamohila. An archive of early thoughts on Bengali women's nationalism and feminism*, «Journal of Women's History», 2008, n. 1, pp. 197-216; Malavika Karlekar, *Voices from within. Early personal narratives of Bengali women*, New Delhi, Oxford University Press, 1991; Tanika Sarkar, *Hindu wife, Hindu nation*, Bloomington, Indiana University Press, 2010. Sul Maharashtra: Padma Anagol, *The emergence of feminism in India, 1850-1920*, Aldershot, Ashgate, 2006; Ead., *Feminist inheritances and foremothers: the beginnings of feminism in modern India*, «Women's History Review», 19, 2010, n. 4, pp. 523-546; Meera Kosambi, *Crossing thresholds: feminist essays in social history*, Ranikhet, Permanent Black, 2007.

vismo femminile è stata invece dedicata ai rapporti tra potere coloniale e colonia, e al tema della nascita della nazione indiana. Tale storiografia, per quanto diversificata al suo interno in varie scuole, ha tradizionalmente fatto ricorso alla stessa cornice interpretativa, che Padma Anagol ha definito «imperialista-nazionalista».³

A fare le spese di tale narrazione sono state soprattutto le donne, il cui impegno politico precedente il 1930 non è stato ancora pienamente analizzato. Spesso, infatti, le origini della partecipazione politica femminile sono state fatte risalire al movimento di disobbedienza civile, iniziato nel marzo 1930, quando Gandhi guidò la famosa marcia volta a violare la legge sul monopolio statale sul sale. Benché inizialmente escluse dalla marcia, le donne indiane vennero in seguito invitate da Gandhi a prendere parte in massa al movimento, aderendovi in proporzioni tali da entusiasmare varie generazioni di storiche.⁴ Eppure, mai le donne indiane avrebbero potuto immaginare e considerare legittima la propria partecipazione al movimento nazionalista senza quel primo, autonomo e sperimentale ingresso nella sfera pubblica dei decenni precedenti, su cui ancora molto rimane da scoprire.

Come è accaduto per il panorama indiano in generale, anche nell'ambito più ristretto della famiglia Nehru l'impegno politico delle donne è stato associato alla lotta anticoloniale. Protagonista indiscusso di tale movimento fu, insieme a Gandhi, Jawaharlal Nehru, il cui fervore politico spinse l'intera famiglia a una partecipazione che i resoconti storici, le biografie e le autobiografie prodotte da alcuni Nehru hanno documentato con toni spesso agiografici. È così che le donne della famiglia sono state descritte come ammiratrici di Gandhi e attiviste temerarie che, lottando al fianco dei parenti maschi, ne dividevano ideali e privazioni.⁵ In realtà, prima che

³ Padma Anagol, *Agency, periodisation and change in the gender and women's history of colonial India*, «Gender & History», 20, 2008, n. 3, pp. 603-627.

⁴ Aparna Basu, *The role of women in the Indian struggle for freedom*, in Bal Ram Nanda (ed.), *Indian women. From purdah to modernity*, New Delhi, Radiant Publishers, 1976; Kumari Jayawardena, *Feminism and nationalism in the Third World*, London, Zed, 1986; Leela Kasturi, Veena Mazumdar, *Women and Indian nationalism*, New Delhi, Vikas, 1994; Geraldine Forbes, *Indian women and the freedom movement: a historian's perspective*, Bombay, Research Centre for Women's Studies, 1997; Visalakshmi Menon, *Indian women and nationalism. The U.P. story*, New Delhi, Shakti Books, 2003; Suruchi Thapar-Bjorkert, *Women in the Indian nationalist movement. Unseen faces and unheard voices, 1930-42*, New Delhi, Sage, 2006.

⁵ Tra le analisi storiche: Suruchi Thapar, *The Nehru women. Conflicts and stresses during the Freedom Movement*, «Manushi», 1993, n. 77, pp. 13-21; Ead., *The domestic sphere as a political site: a study of women in the Indian nationalist movement*, «Women's

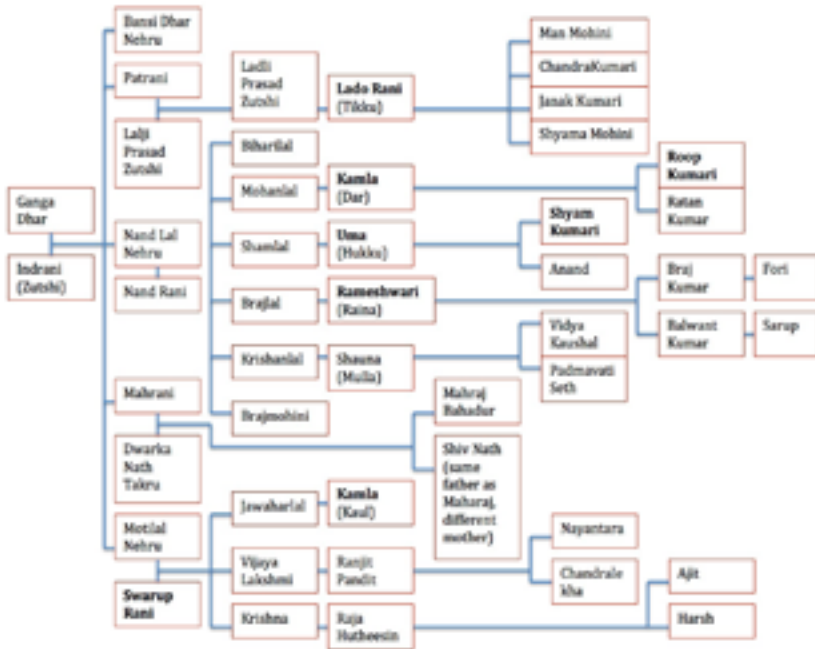
l'invito di Gandhi risuonasse attraverso l'India intera, le donne entrate a far parte della famiglia Nehru come giovanissime spose erano già politicamente attive nella sfera pubblica, e lavoravano per la costruzione di un movimento femminile autonomo nella loro regione.

Un'analisi di questo specifico caso consente dunque non solo di far luce sugli inizi della mobilitazione femminile di prima ondata in India del nord, ma anche di approfondire il quadro dei rapporti tra movimento femminile/femminista e movimento nazionalista in epoca tardo coloniale. La scelta delle donne Nehru permette, inoltre, di investigare la questione ad un livello ulteriore, che oltre all'agire pubblico tenga in considerazione gli aspetti personali ed emotivi delle relazioni tra i generi. Le pagine che seguono cercano di dar conto di questi vari aspetti, concentrandosi sui passi compiuti in particolare da Rameshwari Nehru (1886-1966) negli anni Dieci del Novecento per la strutturazione di un gruppo di donne, e su due temi caratterizzanti la "questione femminile", *domesticity* e istruzione; l'ultima sezione è invece dedicata alla figura di Uma Nehru (1884-1962) e all'analisi di alcuni suoi scritti, dai quali emerge una voce profondamente moderna e radicale.

Le fonti su cui questo articolo è costruito consistono principalmente in una selezione di scritti in hindi, provenienti da *Strī Darpan*, il giornale che le Nehru editavano. I suoi numeri non fanno parte delle collezioni del Nehru Memorial Museum and Library di Delhi (che conserva gran parte dei documenti sulla famiglia e sulla lotta per l'Indipendenza) e sono sparsi nelle biblioteche e nei vecchi archivi di Delhi, Allahabad, Lucknow e Benares, difficili da reperire e in condizioni di totale abbandono –ciò che li rende fonti preziose e, nel caso delle prime annualità, finora inutilizzate. Inoltre, nel tentativo di mettere in luce il contesto familiare e sociale entro cui queste donne si muovevano, le pagine che seguono traggono informazioni dalle autobiografie di alcune donne della famiglia; dalle lettere scambiate da vari Nehru, perlopiù uomini, nei primi anni del Novecento (conservate, queste sì, al NMML); e dai racconti, fotografie e ricordi di alcune discendenti delle donne Nehru, che hanno accettato di condividerli con me nel corso di lunghe chiacchierate a Delhi, Bruxelles, Dehra Dun e Kasauli.⁶

Studies International Forum», 20, 1997, n. 4, pp. 493-504; Ead., *Women as activists, women as symbols: a study of the Indian nationalist movement*, «Feminist Review», 1993, n. 44, pp. 81-96.

⁶ Sullo studio longitudinale delle famiglie come chiave per l'analisi dei cambiamenti sociali nella storia dell'Asia meridionale: Judith Brown, *Windows into the*



Albero genealogico della famiglia Nehru. In grassetto i nomi delle donne che presero parte al movimento femminile.

Primi passi

«For about a month or two some ladies of Allahabad have been discussing the need of providing the members of their sex with an opportunity of meeting together and exchanging their ideas about the various topics in which they are interested», riportava il quotidiano *The Leader*. Era il 1909 e le donne dell'élite di Allahabad, nell'odierno Uttar Pradesh, cominciarono a sentire la necessità di spazi di incontro riservati; alcune di loro cercavano dunque di realizzare il desiderio condiviso di uno spazio separato per le donne.

C'era, tra queste, Rameshwari: poco più che ventenne, originaria di Lahore, faceva parte della famiglia Nehru dal 1902, quan-

past. Life histories and the historian of South Asia, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009. Vedi anche Antoinette Burton, *Family history*, New Delhi, Oxford University Press, 2003.

do aveva sposato Brajlal, brillante nipote del più noto e benestante avvocato di Allahabad: Motilal Nehru. Aiutata dalla moglie e dalla figlia di un altro famoso legale, Sapru, Rameshwari indisse un primo incontro, cui invitò settantacinque donne della propria cerchia sociale, per discutere l'opportunità di fondare un *ladies' club* ad Allahabad. Il 22 gennaio 1910 cinquanta donne si riunirono in casa Sapru; Nand Rani Nehru, la suocera di Rameshwari, fu eletta per presiedere l'incontro e spiegare a tutte le ragioni di quell'inusitata occasione. Poi lasciò la parola a Rameshwari perché leggesse il discorso che aveva preparato, che sottolineava «the necessity of having a club for ladies» e «the advantages to be derived from a mutual exchange of ideas».

Il suo entusiasmo contagiò le presenti, e quello stesso giorno nacque la Prayāg Mahilā Samiti (Associazione delle donne di Allahabad). Si decise che le associate avrebbero versato una rupia all'anno per far parte della Samiti e che si sarebbero incontrate a cadenza mensile a casa dell'una o dell'altra, per ascoltare e discutere le considerazioni scritte di volta in volta da una di loro su un tema scelto di comune accordo. Rameshwari e le altre organizzatrici speravano così di fornire alle signore «a suitable occasion for putting their thoughts into proper and coherent order» e di risvegliare il loro interesse «in things lying outside the domestic routine». Nel corso di quel primo incontro si decise che Rameshwari sarebbe stata la prima Segretaria dell'associazione e che il suo giornale avrebbe pubblicato gli atti di ogni sessione.⁷

In quel periodo, infatti, Rameshwari aveva appena iniziato la propria avventura editoriale con *Strī Darpan* (Lo specchio delle donne, 1909-28), «a Hindi magazine for ladies published on the 1st of every month». L'abbonamento annuale alla rivista costava poco più di due rupie,⁸ e Rameshwari ne era la responsabile editoriale, mentre sua cognata Kamla, moglie di Mohanlal, fungeva da manager; ogni numero si componeva di una settantina di pagine, tra editoriale, articoli su vari temi di carattere socio-politico, racconti brevi, poesie o romanzi a puntate e una sezione finale con recensioni di libri e lettere. Mentre nei primi tempi il giornale poteva contare su circa seicento abbonati, entro la fine del 1910 ne vantava un migliaio –una cifra non irrisoria per un'epoca e un'area geografica in cui il livello di alfabetizzazione era bassissimo, specie tra le donne; un

⁷ *A Ladies' Club for Allahabad*, «The Leader», 26 gennaio 1910, p. 4.

⁸ Tirailetto pubblicitario su «The Leader», 25 dicembre 1909, p. 1.

paragone con altre riviste hindi dell'epoca infatti dimostra come *Strī Darpaṇ* fosse una pubblicazione di medie dimensioni.⁹

L'iniziativa editoriale di Rameshwari dice molto non solo del nascente movimento femminile, ma anche del contesto sociale, letterario e politico dell'India settentrionale tra fine Ottocento e inizio Novecento –un periodo di grande fermento, in cui il discorso nazionalista andava velocemente maturando. Dalla metà dell'Ottocento era in corso un processo di calcificazione linguistica, volto a sostituire la varietà di idiomi utilizzati in India fino a quel momento con un numero limitato di lingue vernacolari standardizzate, veicoli di varie identità regionali e culturali.¹⁰ Iniziato dal Raj come opera di marginalizzazione dei costrutti culturali indiani e di colonizzazione delle basi più profonde della civiltà locale,¹¹ tale processo si era nel tempo inasprito anche a causa di altri fattori. In India del nord questo meccanismo aveva portato alla scomposizione di quella che era originariamente un'unica lingua in due varianti molto connotate culturalmente: la hindustani-urdu (scritta in alfabeto persiano) e l'hindi (in alfabeto *devanagari*). Mentre la prima veniva sempre più spesso considerata “la lingua dei musulmani”, la seconda andava via via sanscrittizzandosi e caricandosi di significati nazionalisti –simbolo tanto di “induità” quanto di opposizione al dominio britannico.¹²

Rameshwari e le altre donne dovevano avere ben presente il panorama entro il quale si muovevano, a giudicare dai primi passi dell'associazione di Allahabad e di *Strī Darpaṇ*. Scelsero infatti «la nostra lingua madre» come argomento del primo incontro della

⁹ *Memorandum on the native-owned newspapers published in English, Anglo-Vernacular and vernacular in the United Provinces during the year 1910*, Allahabad, Government Press, 1911, pp. 3-4, 9.

¹⁰ Rosalind O'Hanlon, *Colonialism and social identity in flux. Class, caste, and religious community*, in Douglas Peers, Nandini Gooptu (eds.), *India and the British Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 123-133.

¹¹ Giorgio Milanetti, *La tradizione inventata: in qual modo una bella lingua indiana senza un nome preciso fu chiamata hindi e trasformata in power construction*, in Michelguglielmo Torri, Elisabetta Basile (a cura di), *Il subcontinente indiano verso il Terzo Millennio*, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 458-465. Vedi anche Vasudha Dalmia, *The nationalisation of Hindu traditions: Bhartendu Hairshchandra and nineteenth-century Benares*, New Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 162-163.

¹² Krishna Kumar, *Hindu revivalism and education in North-Central India*, «Social Scientist», 1990, n. 10, p. 7. Francesca Orsini, *The Hindi public sphere. Language and literature in the age of nationalism*, New Delhi, Oxford University Press, 2011, pp. 20-21.

loro neonata associazione, il 1 febbraio 1910.¹³ L'espressione era perlomeno azzardata, in un momento in cui una varietà di dialetti prevaleva ancora su un ipotetico hindi standard; questa narrazione, tuttavia, era tipica degli ambienti letterari e giornalistici pro-hindi dell'epoca: utilizzare la lingua hindi era un modo per servire la causa della nazione indiana. Nel settembre dello stesso anno *Strī Darpan* apriva con l'annuncio del primo incontro dello Hindi Sāhitya Sammelan (Conferenza sulla letteratura hindi), che si sarebbe tenuto a Banaras il mese successivo.¹⁴ In quei due giorni dell'ottobre 1910 i membri del Sammelan avrebbero vagliato varie strategie utili al processo di standardizzazione e diffusione dell'hindi, tra cui la redazione di testi scientifici e storici e la ristampa delle «antiche perle hindi». In chiusura del proprio editoriale su *Strī Darpan*, Rameshwari si prendeva velatamente gioco dei «grandi uomini che devolvono il proprio tempo e il proprio denaro per la causa dello sviluppo della lingua hindi, onorati dal Sammelan con appellativi quali “Luna dell'India” e “Gemma dell'India”», stupendosi che essi non avessero previsto la pubblicazione di testi «importanti per le donne» – un'operazione dalla quale, concludeva con sarcasmo, la lingua avrebbe tratto enormi benefici.¹⁵

Quella che poteva a prima vista sembrare un'adesione acritica al progetto della lingua nazionale da parte delle donne radunate intorno a *Strī Darpan* e alla Prayāg Mahilā Samiti assume, alla luce di questo commento, contorni differenti. Sotto la superficie di un discorso sociale che incoraggiava in ogni modo l'utilizzo dell'hindi, Rameshwari e le altre donne potrebbero aver intravisto un'opportunità senza precedenti, e avere scelto di cavalcare quella narrazione per garantire legittimità ad altre istanze. Molte, se non tutte le donne di questo gruppo utilizzavano probabilmente hindi e urdu con la stessa facilità; questo era il caso anche di Rameshwari e delle altre Nehru, il cui gruppo castale – quello dei Kashmiri Pandit – era tradizionalmente vicino alla cultura indo-musulmana. Istruita da precettori privati, Rameshwari da bambina aveva imparato entram-

¹³ Rameshwari Nehru, *The Allahabad Ladies' Club*, «The Leader», 4 febbraio 1910, p. 4.

¹⁴ Il Sammelan era un prodotto del Nāgari Prachārīnī Sabhā (Società per la diffusione della lingua hindi), fondato nel 1893 a Varanasi e attivo a tutt'oggi, con una biblioteca che raduna un patrimonio di pubblicazioni in hindi.

¹⁵ Rameshwari Nehru, *Prathan Hindi Sāhitya Sammelan*, «Strī Darpan», settembre 1910, p. 113.

be le lingue,¹⁶ e le erano familiari tanto l'alfabeto persiano quanto quello *devanagari*.¹⁷ Come per sua cognata Kamla e per le altre donne di quella generazione,¹⁸ l'inglese sarebbe sempre rimasto per Rameshwari «a foreign language», parlata con fatica e considerata un handicap,¹⁹ per cui utilizzare quella lingua per il suo giornale – come facevano ad esempio, in India del sud, le colleghe dell'*Indian Ladies Magazine* – non sarebbe stato possibile. Tuttavia, decidere di usare l'hindi piuttosto che l'hindustani-urdu, strizzando l'occhio alle istanze nazionaliste sorte intorno alla questione linguistica, era una scelta strategica (e la prima sperimentazione di un metodo che sarebbe poi diventato tipico del movimento femminile): il progetto di questo manipolo di donne avrebbe beneficiato dell'approvazione indiretta dei notabili che simpatizzavano per la causa pro-hindi. Grazie a quell'*allure* di rispettabilità e legittimità, le famiglie avrebbero consentito alle donne di uscire di casa e prendere parte agli incontri dell'associazione; all'interno di un contesto sociale che negava alle donne ogni movimento autonomo, e che ancora teneva in gran conto la pratica del *pardā*²⁰ (le cui restrizioni Rameshwari conosceva bene per averle sperimentate lei stessa fin dall'infanzia),²¹ il modo più efficace per la costruzione di spazi di autonomia consisteva nel porre la questione in termini che gli uomini potessero comprendere. Questo sarebbe servito alle donne per ricavare uno spazio per sé e vederlo legittimato dall'ambiente circostante; una volta creato, quello sarebbe diventato il luogo protetto entro il quale analizzare temi più urgenti e necessari.

¹⁶ Ead., *Changes that took place during the last few decades: impressions of Smt. R. Nehru*. NMML, *Rameshwari Nehru Papers, Speeches and writings with no date*, File n. 108.

¹⁷ I *Rameshwari Nehru Papers* conservati al Nehru Memorial Museum and Library contengono, infatti, anche lettere in urdu.

¹⁸ «She doesn't understand a word of English», scriveva Motilal Nehru al figlio Jawaharlal, parlando di Kamla. Motilal Nehru a Jawaharlal Nehru, 29 febbraio 1912. NMML, *Jawaharlal Nehru Papers (pre 1947)*, I, 61. Braj Kumar Nehru (il figlio di Rameshwari) riporta che quando Motilal, all'epoca giovane patriarca, pretese che si parlasse inglese e non una sola parola di hindustani in sua presenza, in casa Nehru calò il silenzio, poiché le donne non avevano alcuna conoscenza di quella lingua. Braj Kumar Nehru, *Nice guys finish second*, New Delhi, Viking, 1997, p. 15.

¹⁹ *Women's Conference presidential address*, delivered in 1941, in Rameshwari Nehru, *Gandhi is my star*, Patna, Pustak Bhandar, 1950, p. 181.

²⁰ Letteralmente “schermo”, “velo”; la pratica del *pardā* – osservata soprattutto negli ambienti sociali più elevati – prevedeva la segregazione delle donne in aree della casa a loro dedicate e la proibizione di incontrare (anche solo con lo sguardo) uomini non appartenenti alla famiglia.

²¹ Nehru, *Changes*.

Devozione ed efficienza: l'arte della domesticity

Già a partire dal loro terzo incontro le donne di Allahabad cominciarono a discutere più da vicino di sé e della propria vita. Il 2 aprile 1910 si riunirono per ascoltare e commentare il discorso di Gopal Devi sul *pativrata dharma*, il dovere della moglie fedele²² – un tema molto in voga nell'India di fine Ottocento e primo Novecento, quando il discorso sociale sulla cosiddetta “questione femminile” si concentrava soprattutto sull'insegnamento alle donne dell'arte della gestione domestica.²³ In Europa il concetto della *domesticity* traeva origine dalla separazione della sfera domestica da quella lavorativa, dall'identificazione della prima come essenzialmente femminile e opposta al regno maschile del mondo esterno, e dalla costruzione di questa dicotomia come simbolo della condizione borghese.²⁴ Arrivata in India tramite la presenza inglese, la versione europea di questo costrutto sociale si fuse con concetti e norme che da secoli permeavano il Subcontinente, dando origine, nel corso dell'Ottocento, alla figura della *new woman* indiana – una via di mezzo tra le eroine epiche della tradizione hindu, dedite al sacrificio, e l'efficiente lady vittoriana votata a un'etica puritana del lavoro.²⁵ Perché le *new women* della nascente classe media indiana apprendessero questo ruolo, venne prodotta un'infinità di testi dal sapore fortemente didattico e normativo, anche con il contributo dei periodici femminili, inizialmente in mano a editori e giornalisti uomini.²⁶

All'inizio del secolo anche *Strī Darpaṇ* pubblicava articoli volti a istruire le donne nell'arte della *domesticity*. I contributi su questi temi andavano da innocenti «consigli per le casalinghe» in materia di igiene,²⁷ a testi più esplicitamente normativi:

Quando vivrete con i genitori di vostro marito, non dimenticate di fare tutto ciò che è in vostro potere per renderli felici, comportan-

²² *Allahabad Ladies' Club*, «The Leader», 3 aprile 1910, p. 5.

²³ Mytheli Sreenivas, *Emotion, identity, and the female subject. Tamil women's magazines in colonial India, 1890-1940*, «Journal of Women's History», 14, 2003, n. 4, pp. 62-63.

²⁴ Leonore Davidoff, Cathrine Hall, *Family fortunes: men and women of the English middle class, 1780-1850*, Oxon, Routledge, 1987 (soprattutto cap. 8).

²⁵ Swapna Banerjee, *Debates on domesticity and the position of women in late-colonial India*, «History Compass», 8, 2010, n. 6, pp. 455-473.

²⁶ Francesca Orsini, *Domesticity and beyond: Hindi women's journals in the early twentieth century*, «South Asia Research», 19, 1999, n. 19, p. 137.

²⁷ *Gṛhīṇī ke liye kuch upkārī batēn*, «Strī Darpaṇ», settembre 1910, p. 122-123.

dovi nel rispetto degli ordini di vostro suocero e di vostra suocera. Andate d'accordo con le vostre cognate, evitate di litigare con loro, e affezionatevi ai loro bambini. Anche qualora questo vi causasse dolore, non smettete mai i panni della devozione. [...] Quando vivrete con i genitori di vostro marito, imparate a considerare vostra suocera come vostra madre, svolgete qualsiasi compito ella vi chieda di portare a termine, poiché in quella casa nessuno più della suocera vuole il bene della giovane sposa. [...] Tenete sempre presente questa regola: non siate in alcun modo la causa della sofferenza dei vostri suoceri, poiché servire il proprio marito è il compito primario di ogni donna. Il dovere principale di vostro marito è servire coloro che l'hanno messo al mondo, dunque anche voi dovete servirli e rispettare i loro ordini senza esitazione alcuna.²⁸

Non era a forme di solidarietà tra le donne della famiglia cui l'autrice di questo articolo faceva riferimento: la pace che alle giovani spose si chiedeva di preservare, e l'obbedienza che erano istruite a dimostrare alle altre donne erano solo tessere della devozione che esse dovevano al proprio marito. Era lui, secondo questa visione del mondo, il punto focale intorno al quale si dipanavano tutte le relazioni interpersonali interne alla famiglia allargata: relegato ai margini della vita familiare ogni altro rapporto, veniva negata alle donne qualsiasi possibilità di stringere alleanze tra loro al di là del controllo maschile e dell'ordine patriarcale.

Non mancavano tra le pagine di *Strī Darpaṇ* articoli scritti da uomini, i cui toni normativi non lasciavano dubbi circa gli ideali cui ci si aspettava che le donne aderissero: «È fonte di enorme gioia il momento in cui una donna diviene una vera dea della casa», si scriveva in un articolo del 1912. «Una donna che accantona il proprio benessere personale e la propria felicità per prendersi cura dei malati, dei poveri e dei vecchi [...] che rimane al fianco del marito nella gioia e nel dolore, e che si occupa dell'istruzione e della crescita dei figli è una vera dea della casa. [...] La donna indiana ideale si sposa e vive felicemente quando la sua famiglia è felice, e tristemente quando la sua famiglia è triste».²⁹ Per quanto normativi, tuttavia, articoli come questo apparivano quasi progressisti, se paragonati agli scritti pubblicati da altre riviste dell'epoca, i cui autori serenamente parlavano della figura del marito come dell'unica divinità delle

²⁸ Mahadevi Kunghar, *Striyon ka prati updes*, «Strī Darpaṇ», dicembre 1910, pp. 313-314.

²⁹ Chaturvedi Dvarkaprasad Shukla, *Gṛh-Lakṣmī*, «Strī Darpaṇ», agosto 1911, pp. 98-100.

donne: «La felicità di una donna che non è cara al proprio marito è inutile. Mangiare, bere, dormire e tutti gli altri piaceri –in breve, la vita stessa– diventano inutili per una donna. La donna che non ama il proprio marito è venuta al mondo senza uno scopo», scriveva un altro giornale femminile in hindi di Allahabad.³⁰

Con il tempo le donne avrebbero saputo appropriarsi del costruito culturale della *domesticity* trasformandolo in fonte di autorità: nel giro di una quindicina d'anni l'istituzione delle scienze domestiche come materia di studio sarebbe diventata il pretesto per giustificare la necessità dell'istruzione femminile, ciò che avrebbe aperto anche alle donne la possibilità di accedere a un'educazione formale e, da quel punto in poi, scegliere cosa studiare e come indirizzare la propria vita. Ma per il momento quello dello studio rimaneva per quasi tutte un sogno di difficilissima realizzazione.

Il sogno dell'istruzione

Per quanto se ne parlasse a vari livelli ormai da decenni, l'istruzione femminile in India restava un progetto inattuato.³¹ Questo era vero soprattutto per le aree del nord: nelle Province Unite, regione di Allahabad corrispondente grosso modo all'attuale Uttar Pradesh, nel 1911-12 frequentava la scuola primaria lo 0,24% delle bambine –un quarto di quelle scolarizzate in Bengala e Maharashtra.³² Vari fattori rendevano l'istruzione femminile un ideale di così difficile attuazione: dai tabù che volevano l'educazione delle donne responsabile della morte precoce dei loro mariti, all'ostilità delle stesse madri, che consideravano l'istruzione formale un ostacolo per la stipula di un buon matrimonio; dalla carenza di insegnanti donne, alla mancanza di fondi messi a disposizione dal governo coloniale per la creazione di istituzioni educative adeguate, alla pratica diffusa del *pardā*, che rendeva impossibile per molte bambine lasciare la casa.³³

³⁰ Ambikaprasad Shukla, *Striyon ka mukhyā dharma-pativrata*, «Grihalakṣmi», settembre/ottobre 1913, citato in Shobna Nijhawan, *Periodical literature in colonial North India. Women and girls in the Hindi public sphere*, New Delhi, Oxford University Press, 2012, pp. 255-257.

³¹ Sulla storia dell'istruzione femminile in India: Aparna Basu, *A century and a half's journey: women's education in India, 1850s to 2000*, in Bharati Ray, *Women of India. Colonial and post-colonial periods*, New Delhi, Sage, 2005; Geraldine Forbes, *Women in modern India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

³² Government of India, Bureau of Education, *Progress of education in India 1912-17*, p. 169.

³³ *Ibidem*, pp. 171, 174-176.

Dalle pagine di *Strī Darpaṇ* le donne Nehru facevano il possibile per promuovere quella che percepivano come un'opportunità irrinunciabile. Fin dai primi anni il mensile pubblicava notizie sui provvedimenti legislativi in materia,³⁴ racconti sulle poche istituzioni educative femminili presenti in India e sulle persone che le tenevano in vita,³⁵ e biografie di donne indiane – soprattutto bengalesi – che si distinguevano per il loro impegno a favore dell'istruzione femminile, o per aver raggiunto loro stesse alti livelli di istruzione. Riportando il caso della neolaureata Kumudini Mitr, *Strī Darpaṇ* rassicurava le proprie lettrici:

Alcuni pensano che le ragazze che ricevono un'istruzione di tipo occidentale non imparino nulla del lavoro domestico. L'esempio della signorina Kumudini dimostra che questo è falso. Molte ragazze forse non crederebbero alle proprie orecchie, se sentissero che “una ragazza laureata fa anche le faccende domestiche”. Kumudini Devi svolge ogni lavoro che è necessario fare in casa; cucina, fa le pulizie, eccetera. Finite le faccende, si dedica al lavoro intellettuale. Questa donna istruita fa esattamente gli stessi lavori che fa una donna non istruita. Il merito di ciò è dell'influenza benefica di sua madre, lei stessa una donna istruita. [...] Sorelle! Lei è una di voi. È una ragazza modesta e semplice, anche se ai vostri occhi può forse sembrare una grande intellettuale. [...] Ricevere un'istruzione superiore non ha rovinato le sue abitudini.³⁶

Tramite l'esempio di Kumudini, l'articolo sollevava diverse questioni importanti: rassicurava i lettori sugli effetti dell'istruzione femminile; offriva alle lettrici una storia che dimostrava la fattibilità di qualsiasi progetto individuale di istruzione, presentando questo sogno come raggiungibile; e tracciava una genealogia femminile dell'istruzione, enfatizzando l'influenza benefica che una madre soddisfatta poteva esercitare sulle proprie figlie (in contrasto con lo stereotipo diffuso dell'antagonismo tra donne giovani ed anziane). Kumudini impersonava, insomma, ciò che ogni giovane donna indiana della sua estrazione avrebbe potuto diventare. In chiusura, una sua foto completava la narrazione: Kumudini era la prova che era pos-

³⁴ Ad esempio, Rameshwari Nehru, Ārambhik Śikṣā-sambandhī *Mistar Gokhale ka Bil*, «Strī Darpaṇ», luglio 1911, pp. 3-4.

³⁵ Ad esempio, Mannan Dvivedī Gajpuri, *Kanyā Mahā Vidyālaya*, «Strī Darpaṇ», settembre 1910, pp. 125-128; Rameshwari Nehru Ārya *Kanyā-Pāṭhśāla Prayag*, «Strī Darpaṇ», novembre 1911, p. 1.

³⁶ *Baṅg-mahilāraṅg ki kāryyavāhī*, «Strī Darpaṇ», dicembre 1910, pp. 326-329.

sibile mischiare con buoni esiti la giovane donna dell'alta borghesia istruita all'occidentale, e la ragazza indiana semplice nei modi. La prima si rifletteva nel tocco e nella toga, nelle medaglie appuntate al petto, nella *chaise longue* su cui Kumudini poggiava il braccio destro; la seconda sbucava tra le pieghe della *sari* che la giovane indossava sotto la toga, e tra i gioielli tradizionali che portava al collo, alle dita e ai polsi.³⁷

L'enfasi con cui Rameshwari e le altre donne caldeggiavano l'istruzione femminile è tanto più degna di nota, se si tiene conto della loro storia personale. Era questa, infatti, un'opportunità di cui loro stesse non avevano potuto usufruire, dovendosi accontentare al massimo delle infarinature fornite da qualche precettore privato o governante. Questo era stato il destino non solo delle donne della generazione di Rameshwari e di quella precedente, ma anche delle figlie di Motilal Nehru, il capostipite della famiglia, nate a inizio Novecento. Infatti, nonostante i modi anglofili e lo stile di vita progressista di cui si faceva promotore, Motilal non considerava auspicabile che le donne ricevessero un'istruzione formale. Mentre il figlio e i nipoti studiavano nei migliori college inglesi, l'educazione delle figlie Vijaya Lakshmi e Krishna restava approssimativa. Quello che Vijaya Lakshmi definiva «[my father's] disregard for his daughters' education» fece sì che gli studi delle ragazze, affidati alla buona volontà di una governante e di una serie di tutor, fossero «haphazard and [...] rather dull», e non seguissero alcun piano preciso. «The mental discipline which a formal education imposes was lacking and I am always conscious of what I missed –concludeva la figlia maggiore. I envied my girl cousins who went to school and college, won prizes, and took degrees».³⁸ Come sua sorella, anche Krishna lamentava la mancanza dell'istruzione formale che avrebbe desiderato: «I had always wanted to go to school and study with other children, but my father had never approved of the idea. [...] The necessary qualifications for a young lady in those days were to be able to play the piano or some other musical instrument, and to carry on a conversation and mix well in society».³⁹

³⁷ Sulla rappresentazione fotografica delle donne istruite nell'India coloniale: Malavika Karlekar (a cura di), *Visualizing Indian women, 1875-1947*, New Delhi, Oxford University Press, 2006, pp. 39-58.

³⁸ Vijaya Lakshmi Pandit, *The scope of happiness*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1979, p. 59.

³⁹ Krishna Nehru, *With no regrets. An autobiography*, New York, Asia Press, 1945, p. 28.

Del resto, Motilal aveva applicato gli stessi criteri anche quando si era trattato di scegliere una moglie per Jawaharlal, l'unico figlio maschio: dai resoconti che inviava al figlio in Inghilterra è evidente che tutte le ragazze che Motilal prendeva in considerazione non possedevano alcuna istruzione; quando la ragazza fosse stata scelta, un accordo con suo padre avrebbe assicurato che venisse istruita per un paio d'anni, affinché imparasse i rudimenti di una lingua classica indiana e «enough of English to be able to write a decent letter». La futura sposa avrebbe dovuto essere capace di interagire con disinvoltura in società e non essere «head strong»;⁴⁰ erano da scartare le ragazze passibili di diventare «self-willed wives», così come quella che sognava di diventare medico –«the greatest calamity that can befall a mortal man».⁴¹ Questi erano gli standard educativi cui ci si aspettava che le donne della famiglia Nehru aderissero; c'era però un'eccezione, rappresentata da una delle cognate di Rameshwari.

Uma Nehru, una voce fuori dal coro

Uma Hukku entrò a far parte della famiglia Nehru nel 1901, quando sposò Shyamlal, un ragazzo corpulento e gioviale che, a differenza degli altri nipoti di Motilal Nehru, non brillava per intraprendenza; diversamente dalla maggior parte di loro, non aveva studiato in Inghilterra, non poteva vantare un lavoro prestigioso e non occupava certo i vertici della gerarchia familiare.⁴² Quando venne il momento di trovare una moglie per quel suo nipote poco dotato, Motilal scelse Uma, cugina di un collega avvocato di Allahabad. La scelta fu probabilmente dettata dal fatto che Uma, proprio come Shyamlal, non doveva essere facile da accasare. Chi, tra il gruppo dei Kashmiri Pandit, presenti quasi esclusivamente nel nord tradizionalista, avrebbe voluto come nuora una ragazza cresciuta in India del sud da un padre progressista e –orfana di madre– da una zia altrettanto insolita, e per di più istruita presso una scuola gestita da missionari cristiani, in cui si parlava solo inglese?⁴³ Solo i Nehru,

⁴⁰ Motilal Nehru a Jawaharlal Nehru, 28 ottobre 1910; 5 aprile 1912. NMML, *Jawaharlal Nehru Papers (pre 1947)*, Pt. I, voll. 59 e 61.

⁴¹ Motilal Nehru a Jawaharlal Nehru, 8 settembre 1910. NMML, *Jawaharlal Nehru Papers (pre 1947)*, Pt. I, vol. 59.

⁴² Interviste alla pronipote di Uma, Radha Khan (New Delhi, 15 settembre 2012), e alle nipoti di Uma, Kamal Fischer (Bruxelles, 9 maggio 2013) e Mira Hazari. Vedi anche Pandit, *Scope of happiness*.

⁴³ Dhanvanthi Rama Rau, *An inheritance. The memoirs of Dhanvanthi Rama Rau*, London, Heinemann, 1978, pp. 25-28.

noti per essere i più “moderni” in seno alla comunità; a patto che a prenderla in moglie fosse il loro scapolo meno appetibile.

Quando si unì all'imponente famiglia allargata dei Nehru, Uma aveva dunque poco in comune con le altre nuore, e ancor meno con le donne più anziane. Più colta, abituata all'interazione con persone di altre culture, del tutto estranea a pratiche limitanti la libertà femminile come il *pardā*, Uma rimase sempre in qualche modo un'outsider, una persona la cui diversità doveva essere molto evidente, a giudicare da come le altre donne della famiglia vi facevano riferimento come ad un dato di fatto.⁴⁴ Questa diversità, unita a un temperamento forte e al fatto di non poter contare sulla “protezione” di un marito potente (quale era, ad esempio, quello di Rameshwari) devono aver contribuito all'ostracismo di cui, nel processo di costruzione della memoria familiare, Uma ha sofferto, ancor più delle altre donne; lo dimostrano la pressoché totale assenza di documenti su di lei tra le collezioni del Nehru Memorial Museum and Library e il fatto che, alla morte di sua figlia Shyam Kumari, negli anni Ottanta, tutti i suoi libri, lettere e fotografie sono stati venduti come carta straccia, andando irrimediabilmente perduti.⁴⁵

Gli scritti che Uma pubblicò su *Strī Darpan* confermano l'ipotesi che ella fosse un personaggio insolito e scomodo, con una voce radicalmente diversa da quella delle sue contemporanee. Nonostante facesse parte della Prayāg Mahilā Samiti fin dagli inizi, i suoi articoli più radicali apparvero sulla rivista solo dal 1918, quando Uma già da qualche anno collaborava con il mensile letterario *Maryādā*; fu da quest'ultimo che vennero ristampati su *Strī Darpan* alcuni dei suoi scritti più irriverenti, come *Hamāre hṛdya* (I nostri cuori):

La maggior parte dell'umanità sarà sorpresa di sapere che anche le donne hanno un cuore, in cui la natura ha instillato speranze di riscatto spirituale e intellettuale, e il desiderio di soddisfare i loro corpi. Gli uomini però, quegli uomini che sanno tutto della cultura e delle ultime tendenze occidentali, hanno infranto i nostri desideri. [...] Dal momento stesso in cui abbiamo cominciato a provare dei sentimenti, essi hanno distrutto i nostri cuori pieni di speranze, al punto che abbiamo completamente dimenticato quei desideri. Amici che abitate il pianeta Terra! Anche noi abbiamo un cuore,

⁴⁴ Pandit, *Scope of happiness*, p. 32. Si veda anche l'intervista a Indira Gandhi in Promilla Kalhan, *Kamala Nehru. An intimate biography*, New Delhi, Vikas, 1973, p. 133.

⁴⁵ Interviste alla nipote di Uma, Manjari Menon (10 settembre 2012) e a Radha Khan; conversazione telematica con Arvind Krishna Mehrotra (marzo 2013).

ricolmo delle stesse gioie che riempiono il vostro. Senz'altro troverete questa frase strana e insensata, eppure è la verità. È il grido di sentimenti che da secoli giacciono sepolti. [...] I nostri cuori ardono come lampade, ma voi non vi accorgete delle nostre sofferenze... Passato il tempo delle favole sulle antiche virtù del sacrificio femminile, le vostre donne ora vi affrontano, e chiedono che vengano loro restituiti i pezzi dei loro cuori. Restituite quei pezzi alle loro sfortunate proprietarie, i cui cuori avete sempre calpestato. [...] [A]bbiamo sacrificato l'anima, il corpo e il cuore a coloro che per primi ostacolano la crescita dei loro figli, lo sviluppo della società. Non è sacrificio, questo; è un suicidio. [...] L'anima per cui abbiamo ucciso ogni nostro desiderio ci considera senza valore; il corpo per il quale abbiamo rinunciato al mondo ci fa del male; i piedi che abbiamo venerato ci hanno colpito così duramente da farci piangere sangue. Che sarà ora dei nostri cuori? Se lasciassimo a loro la scelta, opterebbero ancora per la sottomissione; ma il mondo non lo permetterà. [...]

Voi credete che un uomo conosca il cuore di una donna meglio di quanto lo conosca lei stessa, ma vi sbagliate. Noi donne sappiamo molto bene quello che le donne vogliono! E possiamo assicurarvi che la condizione delle donne non è felice, ma patetica! Hanno nascosto il loro dolore nel profondo del cuore. Si consumano lentamente, come lampade. Eppure non ne parleranno con voi. Credete davvero che il silenzio sia il segno della loro felicità?!

Se voi dipendeste da noi, e noi possedessimo il vostro cuore, la vostra anima e il vostro corpo, se vi sottraessimo tutte le libertà che desiderate, come vi sentireste? Vi infiamma tanto la condizione di sudditanza del nostro Paese: immaginate come possiamo stare noi, deprivate non solo della sovranità nazionale, ma anche di quella sulla nostra mente, sul nostro corpo e sulla nostra anima, che dipendono da voi.⁴⁶

In un momento in cui uomini come Gandhi (nonché la maggioranza delle attiviste del movimento femminile) predicavano l'ideale del sacrificio di sé quale realizzazione massima di una donna,⁴⁷ Uma Nehru lo definiva «un suicidio», descrivendo le donne indiane come

⁴⁶ Uma Nehru, *Hamāre hṛdyā*, «Maryādā», gennaio 1918, pp. 158-161. Pubblicato su *StrīDarpaṇ* nel maggio dello stesso anno.

⁴⁷ Si veda, ad esempio, il discorso che Gandhi tenne presso un'associazione di donne di Pune, pubblicato su *StrīDarpaṇ* nel marzo del 1918. Gandhi sosteneva che per risolvere le sorti della società indiana occorresse re-instillare nelle donne la purezza, la capacità di sopportazione e lo spirito di sacrificio delle antiche figure mitologiche. Citato in Vir Bharat Talwar, *Feminist consciousness in women's journals in Hindi, 1910-20*, in Sangari, Vaid, *Recasting women*, p. 231.

schiave e i ruoli assegnati loro dalla tradizione patriarcale come gabbie entro le quali i loro desideri e aspirazioni venivano sistematicamente distrutti. Mentre tutte le altre ripetevano che – diversamente da quanto stava accadendo in Occidente – le donne indiane non avevano intenzioni belligeranti nei confronti dei propri uomini, con i quali intendevano invece cooperare,⁴⁸ Uma non risparmiava loro la sua rabbia, e li accusava apertamente di essere i responsabili della condizione delle donne.

Ancora più radicale, tuttavia, e sorprendentemente innovativa per la sua epoca, era la posizione di Uma in difesa e per il riconoscimento della soggettività femminile, intimamente composta non solo da dimensioni spirituali e intellettuali, ma anche incarnata in un corpo. Narrando la donna indiana come soggetto desiderante, con una fisicità slegata dalla capacità riproduttiva, Uma introdusse concetti di estrema modernità per il pensiero femminile dell'epoca; intorno a lei, le donne tutt'al più rivendicavano un ampliamento dei confini del ruolo di moglie e madre oltre la sfera domestica, al servizio della società tutta, ma mai si spingevano fino alla critica dell'ordine patriarcale esistente. Proprio in quell'ordine, invece, Uma individuava la radice del problema, la causa primaria dell'oppressione delle donne. Un suo scritto sulla bellezza femminile prendeva posizioni molto chiare su questo punto:

Nella società maschile la bellezza è una proprietà di inestimabile valore per una donna. [...] Il mondo ha decretato che il matrimonio è lo strumento che una donna ha a disposizione per guadagnarsi da vivere. [...] Come stupirsi, allora, se ci preoccupiamo esclusivamente del nostro aspetto fisico, piuttosto che dello sviluppo dei nostri cuori e delle nostre menti? [...]

Con questo articolo voglio mostrare ai lettori l'ignobiltà di questi ideali, e voglio mettere in evidenza come gli uomini si siano sempre comportati in modo poco intelligente, anche avendo a che fare con questioni di grande importanza. Il loro egoismo ha causato la rovina delle donne, ma ha anche ostacolato lo sviluppo spirituale degli stessi uomini. [...]

⁴⁸ Scriveva Rameshwari nell'editoriale del febbraio 1917: «Sappiamo benissimo che alcuni tra i nostri fratelli non ritengono appropriato che le donne seguano le idee propagandate da questo giornale. L'abbiamo detto molte volte e lo ripetiamo: *Strī Darpaṇ* non contiene nulla di dannoso per le donne. *Strī Darpaṇ* semplicemente insegna loro il loro dovere, e invita le donne ad aiutare i propri uomini in ogni aspetto della vita», Rameshwari Nehru, *Sampadakyā: Strī Darpaṇ*, «Strī Darpaṇ», febbraio 1917, pp. 57-59.

Qual è dunque il vero scopo dell'ideale della bellezza? Io credo che il suo scopo non sia negativo di per sé; credo che lo sia diventato a causa degli uomini. [...] È sbagliato dire che non sono stati gli uomini a stabilire queste norme, o a costringere le donne ad adeguarvisi. È tipico degli uomini creare modelli ideali. E poiché essi sono sempre stati a capo della società, hanno fatto sì che le donne dipendessero da loro per il proprio sostentamento, e non hanno garantito loro nessuna possibilità di costruirsi liberamente una propria posizione nella società. [...] La dipendenza economica, la causa principale del declino delle donne, le ha trasformate in giocattoli nelle mani degli uomini. [...]

È ridicolo pensare che le donne traggano piacere dalla propria bellezza. La bellezza fisica non dà alcun piacere alle donne; è, piuttosto, qualcosa che serve a dar piacere ad altri. [...] Questo fa delle donne meri strumenti del piacere maschile. [...] È profondamente ingiusto considerare la bellezza come caratteristica femminile, mentre si ritiene che l'obiettivo principale degli uomini sia la crescita intellettuale e spirituale. [...]

Le ferite inflitte da questo coltello avvelenato che chiamiamo "bellezza" divengono ancora più profonde, quando ci accorgiamo che questi egoisti non solo costringono le donne ad agghindarsi per amore, ma assegnano loro i compiti più umili. Le donne non devono diventare capaci ed indipendenti. Il progresso dei loro cuori e dei loro cervelli, l'abilità di avere successo nel mondo potrebbero danneggiare la loro delicatezza e il loro pallore, e dunque non sono fatti per loro. La loro delicatezza, tuttavia, sembra non essere intaccata dalle faccende domestiche, come cucinare, badare all'immondizia, lavare vestiti e utensili. [...]

Se solo avessimo potuto, anche noi avremmo volentieri venerato gli uomini nello stesso modo in cui loro venerano noi "dee"⁴⁹

Uma tornò sul tema della bellezza femminile socialmente imposta due anni più tardi, quando *Strī Darpaṇ* pubblicò un suo scritto in due parti, che aveva precedentemente rifiutato. Nell'articolo *I nostri gioielli* l'autrice immaginava che una donna sposata di nome Kamla decidesse ad un certo punto di non indossare più i gioielli tradizionali indiani, e descriveva le reazioni delle persone intorno a lei. Riportando l'osservazione secondo la quale le donne indiane dovevano indossare gli ornamenti tradizionali in quanto simboli della loro condizione di mogli, Uma commentava:

⁴⁹ Uma Nehru, *Hamārī sūrat*, «Strī Darpaṇ», luglio 1918, pp. 30-36.

Il punto principale è che a un'estremità del sistema matrimoniale sta l'uomo, con il suo fascino e la sua grandezza, e dall'altro la donna, con la sua sottomissione e la sua volontà di eseguire ordini. Al naso, alle orecchie e alle dita, la donna deve sempre indossare i segni del suo capo, il suo padrone, perché il mondo sappia che lui è ancora in vita. Facendoci sembrare deboli, docili e sprovvedute, questi ornamenti imprigionano la nostra anima. Non sviluppiamo mai le doti della sicurezza, dell'indipendenza e dell'autosufficienza. Cresciamo all'ombra del potere, del denaro e della conoscenza maschili. I gioielli simbolo del matrimonio sono le prove iconografiche di quest'ombra.⁵⁰

Tra le righe della critica appassionata delle norme imposte alle donne dalla società –*fil rouge* di tutti gli scritti di Uma Nehru– è facile intravedere scorci della sua esperienza personale. Anche in questo Uma fu radicalmente diversa dalle sue contemporanee e più simile alle femministe della seconda metà del Novecento, il cui attivismo politico non poteva prescindere dall'esperienza privata e dalle dimensioni più intime della vita. Nel secondo articolo pubblicato su *Strī Darpaṇ* Uma raccontava le difficoltà di una giovane donna educata all'occidentale, che si trovasse a sposare un uomo appartenente a una famiglia hindu tradizionale –un quadro in cui è impossibile non riconoscere l'esperienza dell'autrice stessa. Dopo aver descritto le pressioni psicologiche cui la giovane sposa era sottoposta, Uma concludeva con la storia di Procuste, il bandito della mitologia greca che torturava le sue vittime, stirandole o amputandone delle parti, affinché acquisissero le dimensioni esatte del letto che egli riservava per i suoi "ospiti": «La società indiana –chiosava Uma– è per le donne un crudele letto di Procuste».⁵¹

La lettura dei pochi scritti di Uma Nehru ancora reperibili spiega la marginalizzazione di cui è stata vittima, a livello sia di costruzione e trasmissione della memoria familiare che di narrazione storiografica. Troppo acuta e istruita per far presa sulle altre donne, non abbastanza diplomatica da guadagnarsi la considerazione degli uomini, Uma probabilmente non poteva che rimanere un caso isolato. La sua voce, tuttavia, unita a quella certo meno radicale ma non meno significativa di sua cognata Rameshwari e delle altre donne della famiglia, è un segno importante. L'esperienza di queste donne

⁵⁰ Nehru, *Hamāre jēvar*, «Strī Darpaṇ», marzo 1920, pp. 151-152.

⁵¹ Uma Nehru, *Hamāre samājik sāmche*, «Strī Darpaṇ», aprile 1918. Citato in Talwar, *Feminist consciousness*, p. 228.

–di cui le pagine precedenti hanno tracciato solo gli inizi e alcuni tratti essenziali– testimonia, infatti, l’esistenza a lungo insospettata di una nascente coscienza femminista nell’India di inizio Novecento. Da questa, più che dal potere aggregante di Gandhi e del movimento nazionalista, sarebbero derivate le conquiste di cui le donne indiane sarebbero state protagoniste negli anni successivi, coalizzate a livello panindiano e transnazionale. Nessuna delle mobilitazioni successive –da quelle per i diritti civili, a quelle per l’istruzione, per più ampie possibilità di partecipazione sociale e di realizzazione professionale, fino a quelle per l’Indipendenza– sarebbero state possibili senza quei primi, incerti passi che marcarono l’inizio di una riflessione autonoma da parte delle donne indiane, e il loro ingresso nella sfera pubblica.

Abstract: L’articolo si concentra su alcune donne della più nota famiglia indiana nazionalista, i Nehru, e sull’impegno che profusero a inizio Novecento per la causa femminista. Nonostante il proprio carattere autonomo e innovativo, tale impegno non ha goduto dell’attenzione della storiografia, che ha ricordato le Nehru soprattutto per la loro partecipazione alle mobilitazioni gandhiane, a partire dalla fine degli anni Venti. Queste pagine tracciano, dunque, le origini dell’attivismo delle Nehru, per dimostrare l’esistenza di un movimento delle donne autonomo e vivace antecedente al periodo delle mobilitazioni gandhiane. L’articolo si concentra in particolare su Rameshwari e Uma Nehru, utilizzando come fonti gli articoli in hindi apparsi sulla rivista che editavano, le autobiografie e la corrispondenza di vari membri della famiglia, i ricordi di alcune discendenti delle Nehru, raccolti tramite interviste.

The article focuses on the early feminist engagement of some female members of India’s most prominent nationalist family, the Nehrus, whose women undertook from the early 1900s public social and political work for the cause of their own sex. Despite this, history has not granted them much room, preferring to give accounts of their participation in the Gandhian mobilisations, from the late 1920s. The essay thus sketches the beginning of Nehru women’s activism, concentrating in particular on the two most significant figures: Rameshwari and Uma. By drawing on the writings in Hindi that appeared on the journal they edited, on the autobiographical narrations and private correspondence of several Nehrus, and on the memories collected through oral interviews, the article suggests that a vibrant and autonomous women’s movement existed before Gandhi’s call to nationalist action.

Keywords: India coloniale, femminismo di prima ondata, famiglia Nehru, riviste femminili in hindi; colonial India, first-wave feminism, Nehru family, Hindi women’s journals

Biodata: Elena Borghi si è laureata presso il Dipartimento di *Studi Eurasiatici* dell’Università Ca’ Foscari di Venezia, con specializzazione sul Subcontinente Indiano; attualmente svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Storia dello European University Institute, dove sta completando un dottorato sulle origini del movimento femminista nell’India tardo coloniale.

Elena Borghi obtained her degree in Euro Asiatic Studies from Ca' Foscari University in Venice, where she specialized in the history of the Indian subcontinent. At present she is a researcher at the Department of history and civilization of the European University Institute, and is writing a Ph.D. dissertation on the origins of the feminist movement in late-colonial India (Elena.Borghi@EUI.eu).