

cinese), i motivi della tessitura *ikat*, ecc. Esempi di *atozome* sono lo *shiborizome*, lo *yūzen*, ecc.

L'Autore

Simonetta Ceglia laureata in Lingue e Letterature Orientali presso l'Università degli Studi di Venezia è coordinatrice delle attività di supporto alla didattica nei corsi di nipponistica presso l'Università Statale e Bicocca di Milano, per conto dell'Associazione culturale italo-giapponese FUJI di Firenze (www.fujikai.it).

Aurora Donzelli e Giuliana Malpezzi

L'ISLAM, LA DIFFERENZA E
L'EROTICO:
UNA STORIA INDONESIANA
Goenawan Mohamad a Milano¹

Introduzione

Nel maggio 2006, Goenawan Mohamad, uno dei più rappresentativi intellettuali indonesiani, ha tenuto una conferenza all'Università degli Studi di Milano-Bicocca nell'ambito del corso di Culture e Società del Sud-est Asiatico. Quando gli avevamo proposto di intervenire in una lezione del corso, che lo scorso anno accademico era dedicato alla relazione tra *Politica ed Emozioni nell'Asia del Sud-est*, Goenawan aveva accettato con entusiasmo, offrendosi di discutere dei dibattiti attualmente in corso in Indonesia a proposito del complicato rapporto tra Islam, corporeità e rappresentazioni dell'erotico.

L'idea di Goenawan era quella di partire da due avvenimenti apparentemente contrastanti. Da un lato, un fatto

¹ Il presente articolo offre una sintesi della conferenza tenuta il 26 maggio 2006 all'Università degli Studi di Milano-Bicocca e di riflessioni che Goenawan Mohamad ha fatto in altre occasioni sulle attuali correnti islamiche e letterarie in Indonesia. Giuliana Malpezzi ha tradotto in italiano i brani di Ayu Utami e Dinar Rahayu e ha curato la trascrizione dell'intervento di Goenawan riprodotto nella 4a sezione. Mentre Aurora Donzelli ha curato la trascrizione riportata nella 5a sezione e ha scritto le sezioni nr. 1, 3, 6, 7, 8, 9. La 2a sezione è stata invece scritta a quattro mani dalle due autrici.

di cronaca: ovvero la proposta di legge sostenuta da gruppi e partiti islamici conservatori volta a bandire comportamenti ritenuti osceni e sessualmente espliciti. Dall'altro, un fenomeno letterario: ovvero la recente fioritura di una nuova letteratura scritta da autrici donne, in cui si fa riferimento aperto all'erotico. Attraverso questa riflessione sull'intersezione tra l'inedita rappresentazione dell'erotico da parte di una nuova generazione di scrittrici e la legge anti-pornografia sostenuta dai musulmani conservatori, l'intento di Goenawan era quindi di discutere dei rapporti tra *mass media*, Stato, religione e politica, mostrando come la *differenza* prenda forma attraverso molteplici configurazioni del desiderio e della corporeità nell'Indonesia contemporanea.

Chi è Goenawan Mohamad?

Goenawan arriva a Milano di ritorno da un viaggio in Israele, dove si è recato per ritirare un premio che gli è stato conferito dalla Fondazione Dan David per il suo eccezionale impegno per la difesa della libertà di stampa². Quando Giuliana ed io arriviamo ad accoglierlo all'aeroporto di Linate, ci complimentiamo con lui per questo importante riconoscimento. Goenawan, con il consueto distacco ironico che lo contraddistingue, ci risponde con una battuta, confidandoci scherzosamente che gli sarebbe piaciuto, per una volta, venire premiato per le sue poesie, piuttosto che per le sue lotte civili!

² La Fondazione Dan David, creata da Dan David, un ricco uomo d'affari israeliano, conferisce ogni anno tre premi di un milione di dollari ciascuno destinati a celebrare individui che hanno fornito importanti contributi al "passato, al presente e al futuro". Nel 2006 il premio per la categoria del "presente" è stato diviso tra quattro giornalisti: Magdi Allam (Italia), Mónica González (Cile), Adam Michnik (Polonia), Goenawan Mohamad (Indonesia).



Autora Donzelli e Mohamad Goenawan durante la sua visita a Milano.

È con questa affascinante leggerezza che Goenawan vive il suo impegno politico e giornalistico. Nonostante il ruolo di primo piano che svolge nella difesa della libertà di stampa in Indonesia e nonostante la straordinaria dedizione al suo lavoro di giornalista, una delle caratteristiche principali di Goenawan è proprio quella di aborrire ogni forma di retorica. Eppure, a giudicare dalla sua vicenda biografica e intellettuale, Goenawan rappresenta un ideale di militanza politica e morale.

Nato nel 1941 in una piccola città della costa settentrionale di Giava centrale, Goenawan fece una precoce esperienza della violenza e dell'oppressione del potere coloniale quando, nel 1947, perse il padre che venne arrestato e giustiziato dagli Olandesi. Nel 1965 ottenne una borsa di studio e si trasferì in Europa per studiare al Collège d'Europe di Bruges, mentre, nell'ottobre dello stesso anno, l'Indonesia veniva sconvolta

dai drammatici avvenimenti politici che segneranno l'inizio (nel 1966) del regime autoritario del generale Soeharto. Al rientro a Giacarta, Goenawan collaborò con *Harian Kami* ("Il nostro quotidiano"), un giornale di moderata opposizione diretto da alcuni giovani intellettuali e, nel 1971, fondò la rivista *Tempo*, un settimanale ispirato al modello del *Times*, di cui è stato alla direzione fino a pochi anni fa.

Nonostante la sua tendenza a smitizzare lo spessore politico e professionale del suo impegno giornalistico³, sin dagli esordi della sua carriera, Goenawan si è attivamente impegnato nella lotta contro la corruzione e a favore della libertà di stampa in Indonesia producendo un giornalismo di livello internazionale. Sotto la sua direzione *Tempo* ha rappresentato una delle principali voci di opposizione al regime autoritario del Presidente Soeharto, che ne fece sospendere la pubblicazione nel 1994⁴. Nello stesso anno Goenawan ha fondato l'ISAI, *Institut Studi Arus Informasi* (Istituto per il controllo della circolazione dell'informazione), un network di pubblicazioni *underground* ed agenzie stampa di opposizione, che dal 2001 è anche impegnato nella documentazione delle violazioni della libertà di stampa. Goenawan ha inoltre fondato il centro culturale *Utan Kayu* di Jakarta, l'AJI, l'Alleanza dei Giornalisti Indipendenti ed è stato tra gli organizzatori del gruppo di intellettuali islamici

³ In un'intervista rilasciata a Jennifer Gaynor nel 1996, alla domanda: "How did you turn to journalism?" Goenawan rispose: "Well, it's very easy, because journalism pays. To be a writer does not" (cfr. Gaynor *An Interview with Goenawan Mohamad on Politics and Journalism in Indonesia: After the Crackdown*).

⁴ Dopo la chiusura, *Tempo* ha continuato a essere pubblicato in formato elettronico. Dal 1999 è stato riaperto.

che fanno capo alla JIL, *Jaringan Islam Liberal* (Network dell'Islam Liberale)⁵.

Dal 1977, Goenawan scrive una rubrica settimanale intitolata *Catatan Pinggir* ("Marginalia") che viene pubblicata nell'ultima pagina della rivista *Tempo*. I *Catatan Pinggir* sono brevi saggi dedicati a una molteplicità di temi e pensati come una specie di "caccia all'ideologico quotidiano", finalizzata a mettere in discussione idee e convinzioni che diamo per scontate e a riflettere su quanto tendiamo a dimenticare (o a rimuovere) nelle forme condivise di rappresentazione quotidiana⁶. Altri saggi di argomento filosofico e letterario sono stati pubblicati su *Kalam*, trimestrale d'arte, letteratura e filosofia e su *Latitudes*, un *magazine* di ispirazione antropologica fondato da un gruppo di studiosi indonesiani e occidentali di stanza a Bali.

⁵ La *Jaringan Islam Liberal* è un forum di discussione che raccoglie intellettuali provenienti da ambiti molto diversi ma che, come si legge sul sito ufficiale della JIL (<http://www.islamlib.com/page.php>), sono accomunati dalla volontà di promuovere "un discorso su una visione dell'islam tollerante, aperto, e favorevole al rafforzamento della democratizzazione in Indonesia". La JIL si propone anche di contrastare la crescente influenza dell'islam radicale e revivalista in Indonesia. Come suggerisce Nico Harjanto in un articolo scritto nel 2003 (*Jaringan Islam Liberal: Background and Activities*), la scelta di associare l'aggettivo "liberale" alla parola "islam" sottolinea il fatto che i partecipanti a questo movimento "non credono nell'islam in quanto islam, [ovvero] nell'islam senza un aggettivo, poiché l'islam in realtà ha molte interpretazioni". Oltre a Goenawan Mohamad, tra le principali figure che hanno contribuito alla creazione della JIL vanno ricordati intellettuali come: Budhy Munawar-Rachman, Hamid Basyaib, Luthfie Assyaukanie, Rizal Mallarangeng, Denny J. A., Ihsan Ali-Fauzi, A.E. Priyono, Samsurizal Panggabean e Uil Abshar Abdalla. Si tratta di intellettuali che spesso hanno meno di quarant'anni e che si sono formati nelle *pesantren* (collegi islamici) di Giava orientale. Ma manifestazioni di interesse e di appoggio alla JIL sono arrivate anche da studiosi di islam più anziani come per esempio Nurcholish Madjid (noto anche come Cak Nur).

⁶ Diversi volumi che raccolgono una selezione dei *Catatan Pinggir* sono stati pubblicati in indonesiano, due di questi sono stati tradotti in inglese da Jennifer Lindsay (con il titolo di *Sidelines: Thought Pieces From Tempo Magazine*, 1994 e *Conversation with Difference Essays from Tempo Magazine*, 2002).

I riconoscimenti internazionali non mancano: nel 1998 Goenawan ha ricevuto il *Committee to Protect Journalists International Press Freedom Prize*, nel 1999 è stato nominato direttore internazionale dell'anno dal *World Press Review*. Inoltre, è stato *visiting professor* in diverse università statunitensi tra cui UCLA e Yale, e ha vinto la *Nieman Fellowship* per il giornalismo all'Università di Harvard e il *Press Freedom Award* del *Committee to Protect Journalists*.

Mentre beviamo un aperitivo, Goenawan ci spiega che donerà al centro culturale *Utan Kayu* il premio di 250.000 dollari che ha appena ritirato all'Università di Tel Aviv. E poi ride ancora del fatto che anche questa volta i suoi meriti giornalistici abbiano avuto la meglio sulla sua produzione artistica.

È il potenziale critico e sovversivo della sua leggiadra ironia che fa di lui un intellettuale al tempo stesso sofisticato e carismatico. Lo stile di Goenawan si rispecchia fedelmente nella sua poetica. La sua avversione per la celebrazione retorica della politica nell'arte lo ha profondamente distanziato dalla corrente di realismo socialista che nei primi anni dell'era postcoloniale raccoglieva molti consensi tra gli scrittori indonesiani. Nel 1963, in una Giacarta animata da dibattiti politici e letterari che ricordano vagamente la "nostra" polemica "Vittorini-Togliatti"⁷, sottoscrisse con altri intellettuali il Manifesto Culturale che, contro l'idea di arte al servizio della rivoluzione, a quel tempo condivisa dagli scrittori comunisti *mainstream*, rivendicava l'indipendenza

⁷ La polemica, scoppiata sulle pagine del «Politecnico» tra il 1946 e il 1947, vide affrontarsi Palmiro Togliatti ed Elio Vittorini sul tema della relazione tra intellettuali e popolo e tra arte e politica. Contro il ruolo ancillare che Togliatti voleva assegnare all'arte che, secondo l'allora segretario del partito comunista italiano, doveva rappresentare i bisogni del popolo in maniera reale, Vittorini rivendicava il primato della libertà dell'artista che, secondo lo scrittore siciliano, è rivoluzionario al di sopra e al di là dell'agenda politica contingente.

dell'arte dalla politica e riconosceva il primato dell'autonomia della creazione artistica su ogni intento didattico e propagandistico. Goenawan non ama la scrittura di Pramoedya Ananta Toer⁸, che considera noiosa, prolissa e troppo preoccupata di trasmettere un messaggio politico.

La prosa e la poesia di Goenawan sono invece caratterizzate da uno stile sofisticato e quasi rarefatto e dalla compresenza di diversi generi e registri. La poliedricità di Goenawan si riflette nella sua produzione artistica e letteraria che spazia dalla prosa alla poesia, dalla narrativa alla saggistica, alla composizione di libretti d'opera. Le sue opere più recenti sono state pubblicate in quattro volumi di poesie e di saggi sulla politica intitolati *Kata, Waktu* ("Parole, tempi" - Giacarta 2001). Nel giugno 1999 la sua opera lirica *Kali* è stata rappresentata a Seattle, all'*On Board Theatre*, mentre il suo poema "*The king's witch*" è stato musicato dal compositore indonesiano Tony Prabowo e rappresentato sotto forma di opera lirica alla *Julliard School of Music*, del *Lincoln Center* di New York.

Note sui movimenti e le correnti islamiche nell'Indonesia contemporanea

Nel suo intervento all'Università Bicocca, Goenawan ha offerto una presentazione sul complesso intreccio dei diversi modi di intendere l'islam nell'Indonesia attuale.

L'islam è arrivato in Indonesia relativamente tardi. La sua diffusione è stata però relativamente rapida. Nonostante gli storici siano spesso in disaccordo su alcuni dettagli importanti (cfr. Reid 1993), vi è un ampio consenso relativo

⁸ Pramoedya è forse il più famoso autore indonesiano contemporaneo. Egli è noto soprattutto per la sua tetralogia in cui descrive la tarda epoca coloniale a Giava attraverso le avventure di Minke, un giovane che deve combattere contro le innumerevoli ingiustizie perpetrate dai colonialisti olandesi.

al fatto che la penetrazione dell'islam nell'arcipelago indonesiano sia iniziata a partire dalla seconda metà del 1200 e si sia diffusa attraverso rotte mercantili che collegavano le coste dell'India nordoccidentale con lo Stretto di Malacca. I traffici commerciali, l'insediamento di commercianti musulmani nello stretto di Malacca e la conversione, nel 1402, all'islam del principe Parameswara, che prese il nome di Iskandar Syah e divenne il primo sultano di Melaka, sembrano avere giocato un ruolo fondamentale nell'islamizzazione dell'arcipelago che sarebbe quindi partita dal porto di Melaka per diffondersi a Sumatra e poi a Giava. Sebbene oggi l'islam sia praticato da più dell'85% della popolazione, in Indonesia sono largamente diffusi anche il protestantesimo, il cattolicesimo, l'induismo, il buddhismo, oltre al confucianesimo ed altre confessioni locali.

In un famoso libro intitolato *The Religion of Java* (1960), l'antropologo americano Clifford Geertz fornisce una descrizione, divenuta ormai classica, delle diverse componenti dell'islam giavanese. Geertz aveva infatti notato una profonda differenza tra due diverse correnti (*aliran*): quella dei *santri* e quella degli *abangan*⁹. Secondo Geertz, a Giava ci sarebbe dunque una contrapposizione netta tra i seguaci di un islam imbevuto della tradizione indo-buddhista e ancorato a pratiche e credenze preislamiche a cui si oppongono i seguaci di una visione più testualista, rigorosa e ortodossa dell'islam. Mentre i primi (chiamati *abangan* o *kejawan*) sarebbero stati stanziati soprattutto nelle zone rurali, i secondi (ovvero i *santri*) sarebbero stati concentrati nelle città e impegnati nel commercio o nell'amministrazione pubblica.

⁹ La classificazione di Geertz includeva una terza categoria, quella dei *priyayi*, che corrisponderebbero all'élite giavanese fatta di aristocratici e funzionari e anch'essa fortemente influenzata da valori indo-buddhisti.

Nonostante le numerose critiche avanzate a Geertz¹⁰ per l'eccessiva rigidità e schematicità del suo modello (cfr. per esempio, Koentjaraningrat 1963; Ricklefs 1979; Dhofier 1978; Boland 1982; Hefner 1987), la descrizione di Geertz ha indubbiamente colto tre fatti importanti: la molteplicità di modi di intendere l'islam a Giava (e, più in generale, in Indonesia) e l'esistenza di un'importante tradizione di misticismo islamico di derivazione sufi¹¹ (cfr. J. Errington 1984; Florida 1995; Day Howell 2001) a cui, a partire dalla fine del 1800, si contrapposero movimenti riformisti e "modernisti" animati dalla volontà di purificare l'islam giavanese da elementi ritenuti estranei all'ortodossia islamica.

A metà del 1800, i miglioramenti nella condizione dei trasporti permisero a un maggior numero di devoti musulmani indonesiani di recarsi in pellegrinaggio alla Mecca. Questo si tradusse nell'aumento del numero di *ulama* (sapianti in materia religiosa) che avevano studiato alla Mecca o al Cairo e che, una volta tornati a Giava, aprivano le loro scuole islamiche. Questa nuova generazione di dotti musulmani che si era formata al Cairo e alla Mecca svolse un ruolo importante nel diffondere a Giava le dottrine di diversi movimenti riformisti come, per esempio, il wahhabismo che era particolarmente critico rispetto ai concetti e alle pratiche devozionali di stampo sufico.

¹⁰ Alcuni infatti ritengono che la classificazione di Geertz fosse inaccurata perché rifletteva il punto di vista dei *santri*. Woodward (1989) per esempio criticò la tendenza a rappresentare la cultura *kejawan* o *abangan* come non veramente islamica. Rinviamo all'articolo di Marco Traversari (di prossima pubblicazione su Quaderni Asiatici) per una presentazione più dettagliata del classico geertziano e per le critiche che sono state avanzate da studiosi successivi.

¹¹ Diversi studiosi ritengono che l'islam indonesiano prima dell'inizio del XX secolo fosse predominantemente sufi. I famosi nove santi (*wali songo*) che si crede diffusero l'islam a Giava erano infatti sufi.

Nel tardo periodo coloniale cominciarono così a proliferare movimenti riformisti che sostenevano la necessità di purificare la fede da elementi dottrinali e devozionali ritenuti devianti rispetto all'islam delle origini. Furono queste suggestioni che, nella seconda metà del 1800, aprirono la strada a quello che viene chiamato il "Movimento Modernista" che si proponeva di purificare la fede e di adattarla ai tempi moderni. Il modernismo era fortemente critico nei confronti del sufismo che veniva considerato una forma non ortodossa di islam.

È in questo clima che vennero fondati, negli anni Venti del 1900, due importanti movimenti contrapposti: la *Muhammadiyah* che divenne la principale organizzazione modernista indonesiana e la *Nahdatul Ulama* che invece si caratterizzava per una maggiore apertura nei confronti delle influenze sufi. *Muhammadiyah* e *Nahdatul Ulama* non vanno pensate come due partiti politici, ma piuttosto come organizzazioni a sfondo religioso che, in quasi un secolo di storia, hanno trovato espressione politica in diversi partiti.

Goenawan Mohamad non nega completamente il valore euristico di questa contrapposizione tra una visione riformista e più ortodossa dell'islam (che discende dalle correnti moderniste del secolo scorso) e una che raccoglie l'eredità del misticismo sufi, ma ritiene che per comprendere le modalità attraverso cui si articolano le suddivisioni tra le diverse correnti islamiche nell'Indonesia contemporanea sia necessario interrogarsi sulla relazione tra islam e modernità e indagare i diversi modi attraverso cui i musulmani indonesiani gestiscono la relazione con la modernità (cfr. Goenawan Mohamad, *A Talk at UC Berkeley*, April 2006 e *Secularism, Revivalism and Mimicry*, 2004, di prossima pubblicazione su Quaderni Asiatici).

Goenawan si definisce scherzosamente "a social Muslim", giocando con un modo di dire inglese che permette di eufemizzare alcuni piccoli vizi attraverso una modalità di partecipazione periferica e socialmente condivisa alla categoria dei bevitori o dei fumatori. Un "social drinker" o "social smoker" è colui o colei che beve o fuma solo nelle occasioni sociali, quando è in compagnia di amici con cui condividere il piacere di una sigaretta o di un bicchiere di vino. L'idioma evoca un modo elegante e gaudente di assaporare l'alcool o il fumo, scevro da ogni forma di dipendenza. Allo stesso modo, sostiene Goenawan, la definizione di "social Muslim", sottolinea la necessità "di essere in compagnia per discutere di o per praticare l'islam". L'espressione evoca anche l'importanza del contesto per definire i significati e le forme di appartenenza religiosa e si riconnette alla prospettiva ermeneutica degli intellettuali islamici liberali¹² che negano l'esistenza di verità trascendenti e di testi sacri originari che possono prescindere da interpretazioni storicamente e socialmente specifiche.

Questa prospettiva interpretativista e liberale dell'islam, in Indonesia, è condivisa non solo dai membri della *Jaringan Islam Liberal*¹³, ma comprende intellettuali che provengono da altre organizzazioni come per esempio: il centro di studi islamico *Paramadina* creato negli anni Settanta da Nurcholish Madjid, l'organizzazione dei giovani intellettuali della *Muhammadiyah* (la *Jaringan Intellectual Muda Muhammadiyah*) che, pur all'interno della prospettiva

¹² L'aggettivo "liberal" in indonesiano è un chiaro prestito dall'inglese. Onde evitare malintesi, va però precisato che negli Stati Uniti, il termine "liberal" ha una connotazione molto diversa - se non opposta - da quella ricoperta dal termine "liberale" che in italiano evoca una forte affinità con ideologie conservatrici.

¹³ Per chi volesse farsi un'idea più approfondita del variegato panorama di queste correnti islamiche in Indonesia, rinviamo ai libri di Hefner, *Civil Islam* (2000) e *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (ed. 2005).

“modernista” della *Muhammadiyah*, si pone alla ricerca di forme progressiste e critiche di teologia islamica, a cui si aggiungono diverse organizzazioni nate in seno alla *Nahdatul Ulama* (la maggiore associazione dei musulmani tradizionalisti che si caratterizzano per una visione pragmatica dei precetti islamici che vanno quindi sempre interpretati alla luce dei problemi quotidiani). Tra le organizzazioni che fanno riferimento alla *Nahdatul Ulama* e che sostengono un'interpretazione critica e plurale dell'islam, vanno annoverate, secondo Goenawan (cfr. *A Talk at UC Berkeley*, 2006): il *P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat)* - l'associazione per lo sviluppo delle *pesantren*¹⁴ e della comunità -, il *Wahid Institute* - creato nel 2004 dall'intellettuale islamico Abdurrahman Wahid che fu per un breve periodo anche Presidente dell'Indonesia -, l'organizzazione non-governativa di Yogyakarta *LkiS*, e il centro culturale *ICIP* - diretto da Shafi Anwar e anch'esso situato nella città di Yogyakarta.

A fronte di questi approcci plurali e riflessivi all'islam, ci sono i gruppi islamisti radicali che Goenawan preferisce chiamare “revivalisti” (cfr. Goenawan Mohamad, *Secularism, Revivalism and Mimicry*, 2004). Contrariamente al luogo comune che rappresenta l'islam radicale come un fenomeno “arcaico” e “medievale”, Goenawan sostiene che sia un grave errore considerare gli islamisti come “antimoderni”. Il loro progetto è piuttosto quello di “islamizzare la modernità attraverso l'applicazione di precetti religiosi nell'attuale gestione degli affari pubblici e privati” (Goenawan Mohamad, *A Talk at UC Berkeley*, 2006, p. 2).

¹⁴ Scuola/collegio islamica.

I sostenitori dell'islam liberale¹⁵, ritengono invece che il ritorno all'islam delle origini “sia una falsa mossa, perché non esiste nessun islam originario” (ibidem). Contrariamente alla “bibliolatria” professata dai revivalisti, i musulmani liberali sostengono un approccio ermeneutico e gadameriano alla lettura del Corano e dei testi sacri (ibidem). In questa prospettiva, il linguaggio del Corano deve essere storicizzato e pensato come un prodotto storico e culturale, non come una verità trascendente. Essi rivendicano il valore dei testi sacri come fonte di ispirazione, contro l'idea dei revivalisti secondo cui il Corano è un codice di leggi.

Goenawan fa notare un interessante paradosso nelle biografie intellettuali di questi due opposti gruppi di giovani pensatori islamici: mentre i sostenitori dell'islam liberale si sono formati nelle scuole religiose tradizionali (come ad esempio le *pesantren*) e negli istituti universitari islamici (come l'Istituto per il Sapere Islamico e Arabo di Giacarta)¹⁶, i revivalisti hanno in genere una formazione scientifica e vengono da prestigiose università “tecniche” come l'Istituto di Tecnologia di Bandung, dove hanno studiato fisica, chimica o matematica.

¹⁵ L'etichetta “islam liberale” è diventata popolare in seguito alla pubblicazione nel 1998 del libro di Charles Kurzman, che si intitolava proprio *Liberal Islam, a Source Book* e raccoglieva una serie di saggi di pensatori islamici di origine diversa che condividevano “un interesse per il liberalismo occidentale” (Goenawan Mohamad, *A Talk at UC Berkeley*, p. 1). Va notato che non tutti i sostenitori di una concezione relativista e storicista dell'islam in Indonesia sono d'accordo con la denominazione “liberale”.

¹⁶ Il percorso di Ulil Abshar Abdalla, considerato da molti il leader della JIL, è particolarmente rappresentativo. Cresciuto in un collegio islamico a Giava centrale ed educato dal padre all'ortodossia islamica, per Ulil è stato decisivo l'incontro con le riflessioni di Ahmad Wahib, un intellettuale islamico morto prematuramente, che negli anni Settanta teorizzava l'importanza di fare di Dio un oggetto di critica e di riflessione. Per una ricostruzione della formazione di Ulil Abshar Abdalla, si veda l'articolo di Linda Christanty, *Is There a Rainbow in Islam?*, apparso su *Latitudes* nr. 30, 2003.

La recente proposta di legge antipornografia (*Undang-Undang Tentang Antipornografi dan Pornoaksi*)

Sono questi i gruppi e i partiti islamici conservatori che auspicano la penalizzazione di comportamenti ritenuti osceni o sessualmente espliciti. “Nelle ultime elezioni”, ha detto Goenawan nel suo intervento, “i partiti musulmani non sono riusciti ad ottenere la maggioranza in parlamento, che ha respinto la proposta di rendere obbligatoria la legge islamica per tutti i cittadini indonesiani di confessione musulmana. In Indonesia, continua dunque a prevalere la convinzione che la religione sia un fatto privato in cui lo Stato non deve intromettersi, ma il nuovo disegno di legge antipornografia sembra un nuovo tentativo di applicare la legge islamica ai comportamenti pubblici e alla vita privata dei cittadini. Negli ultimi tempi, infatti”, continua Goenawan, “in Indonesia è di grande attualità il dibattito sulla proposta di legge, presentata e sostenuta dai conservatori islamici, per proibire la ‘pornografia’ e i ‘porno aksi’ [letteralmente ‘atti osceni’], cioè qualsiasi tipo di atto riconducibile a comportamenti sessuali in pubblico”.

Goenawan cita alcuni passaggi eclatanti della legge, tra cui quello in cui si dice che “potresti venire arrestato anche se baci tua moglie in pubblico!” e sottolinea l’assurdità di questi tentativi di regolamentare i costumi pubblici ricordando una precedente proposta di legge secondo cui, se ci si bacia in pubblico per più di cinque minuti, si commette reato. Normative di questo tipo, ironizza Goenawan, “ci costringono a tenere d’occhio l’orologio mentre ci baciamo per strada!”.

La legge antipornografia ha suscitato molte proteste in diversi ambiti della popolazione indonesiana. Tra i punti che hanno scatenato maggiori proteste vi sono quelli dedicati a

regolamentare il modo in cui la gente si deve vestire. Diversi articoli della legge stabiliscono in modo dettagliato i tipi di abbigliamento lecito e illecito: è proibito mostrare l’ombelico, è obbligatorio coprire le braccia. Va notato però che vengono previste alcune deroghe. Alle differenti “etnie”, per esempio, viene permesso di abbigliarsi secondo la propria cultura e tradizione, ma solo nell’ambito di cerimonie religiose tradizionali. In altre parole, osserva sarcastico Goenawan, “trasgredisce la legge, chi, specialmente se donna, indossa gli *shorts* per fare jogging”. Le proibizioni a livello di *media*, cinema, letteratura ed arti visive sono ancora più eclatanti.

Diversi esponenti pubblici e diversi settori della società civile si sono quindi organizzati per protestare contro il disegno di legge, con una forza e un’intensità inedita. “Il 22 Aprile scorso [2006]” -racconta Goenawan- “si è per esempio tenuta una grande manifestazione contro la legge antipornografia, a cui hanno partecipato persone provenienti da diverse regioni dell’arcipelago indonesiano. L’opposizione alla legge viene sostenuta dagli artisti e dagli scrittori, dai balinesi, dalle associazioni femminili e dal crescente numero di persone preoccupate della possibile crisi cui andrebbe incontro l’Indonesia sacrificata dai principi dei musulmani, che non danno valore all’esistenza dello stato nazionale ed agli interessi economici legati ai *media*, alla pubblicità, al turismo ed alla moda”.

Come spiega Goenawan, “i sostenitori della legge sull’oscenità sono i partiti conservatori di ispirazione musulmana, tra cui il nuovo Partito della Prospera Giustizia (*PKS- Partai Keadilan Sejahtera*) ed il Partito dell’Unità e dello Sviluppo (*PPP -Partai Persatuan Perkembangan*). Mentre all’esterno del parlamento, i sostenitori sono i gruppi radicali musulmani, principalmente il *Majelis Mujahiddin*

Indonesia (MMI), promotore del progetto di legge per l'adozione della *syari'ah*, la legge islamica, nel paese e il Fronte dei Difensori dell'Islam (FPI- *Front Pembela Islam*). Inoltre, la proposta di legge è appoggiata da un'istituzione fondata dall'ex-presidente Soeharto, ovvero il Consiglio degli Ulama Indonesiani (MUI- *Majelis Ulama Indonesia*), che sempre più di frequente si pronuncia a proposito di cosa è *halal e haram*, ovvero su che cosa è lecito e illecito secondo la legge islamica". "Il MUI- racconta Goenawan- "ha recentemente assunto un ruolo di primo piano negli attacchi alle minoranze: nuove chiese sono state chiuse con la forza e si sono verificati ripetuti attacchi ai centri di *Ahmadiyah*, una setta atipica che si definisce "islamica" ma che sostiene che il proprio fondatore, e non Maometto, sia stato l'ultimo dei profeti".

Sebbene il MUI non abbia un potere effettivo, il suo recente iperattivismo è, secondo Goenawan, un indice importante della volontà dei gruppi islamici conservatori di introdurre la legge islamica (*syari'ah*) nel paese.

Secolarismo e *syari'ah*: politica e religione nella storia dello Stato indonesiano

Il dibattito sulla *syari'ah* in Indonesia è stato acceso sin dalla costituzione della Repubblica, quando, il 17 agosto 1945, venne proclamata l'indipendenza dai giapponesi (che avevano preso il posto degli olandesi nel 1943). "Quando" - spiega Goenawan- "nel luglio del 1945, i leader nazionalisti e indipendentisti si riunirono per preparare una bozza della Costituzione del futuro Stato indonesiano, venne presentata una mozione secondo cui i cittadini musulmani della futura Repubblica indonesiana avrebbero dovuto seguire la legge islamica. La mozione venne votata ma non venne approvata dalla maggioranza dell'assemblea costituente. Pur

costituendo il più grande, per numero di abitanti, paese islamico del mondo, l'islam in Indonesia non è mai stato la religione di Stato. Questo marca una differenza netta con la Malaysia in cui l'islam è stato riconosciuto come religione di Stato". "Il fallito tentativo" -continua Goenawan- "di fare dell'islam la religione di Stato diede luogo a una ribellione nota con il nome di *Darul Islam*. La ribellione da parte di militanti musulmani cominciò nel 1946 a Giava occidentale e si diffuse in diverse aree dell'arcipelago tra cui la zona di Aceh -a Sumatra- e la parte meridionale e sudorientale di Sulawesi, per spegnersi definitivamente nel 1966".

Il dibattito sulla *syari'ah* si riaccese nel 1955 quando ci furono le prime elezioni libere in Indonesia. "In questo periodo" -continua Goenawan- "i gruppi e i partiti islamici esercitarono nuove pressioni per la proclamazione dell'islam come religione di Stato. Ma anche questa volta la proposta non venne accolta. Nelle elezioni del 1955, i partiti secolari ottennero la maggioranza, mentre i partiti islamici si divisero in diverse organizzazioni politiche. L'allora presidente Soekarno -che era tra i primi ad osteggiare l'introduzione della *syari'ah*- utilizzò la dottrina della *Pancasila* per contrastare le domande per la creazione di uno stato islamico¹⁷. Durante il periodo successivo della *Democrazia Guidata*¹⁸, nel corso del quale Soekarno adottò diverse

¹⁷ *Pancasila* ("i cinque principi") è una parola che deriva dal sanscrito e che individua i principi fondatori dello stato indonesiano: monoteismo, umanesimo, unità nazionale, democrazia, giustizia sociale. La *Pancasila* è stata spesso considerata negativamente come una sorta di ideologia di Stato che veniva inculcata attraverso l'educazione scolastica e celebrata in ogni occasione pubblica. Goenawan ritiene però che sia importante riscoprire il valore di questi cinque principi, soprattutto in un periodo come quello attuale in cui si assiste alla risurrezione di istanze conservatrici e antisecolari.

¹⁸ *Demokrasi Terpimpin*, o "Democrazia Guidata", termine che designa una fase della storia politica dell'Indonesia. Nella seconda metà degli anni Cinquanta, Soekarno dichiarò che i modelli democratici occidentali non erano adatti alla

misure (come per esempio la nazionalizzazione dell'economia e l'imposizione di bandi sulle merci occidentali, inclusi i film americani) che resero l'Indonesia molto simile ai paesi del blocco socialista, i partiti islamici vennero completamente marginalizzati”.

Con la presa del potere da parte di Soeharto nel 1966 molte cose cambiarono, ma la resistenza verso l'introduzione della *syari'ah* rimase immutata. Goenawan spiega che “Soeharto infatti adottò la *Pancasila* come ideologia nazionale e assunse posizioni radicalmente contrarie rispetto alle proposte di creazione di uno Stato islamico. Molti intellettuali e militanti islamici vennero incarcerati, perseguitati e uccisi. Durante questo periodo, alcuni gruppi islamici operarono in clandestinità, come nel caso del Partito della Prospera Giustizia (*PKS- Partai Keadilan Sejahtera*) che reclutava i suoi militanti prevalentemente tra gli studenti universitari, caratterizzati da un forte idealismo e da un rigoroso conservatorismo. Successivamente, Soeharto cominciò a cercare l'appoggio e il supporto da parte della comunità islamica e a modificare la sua politica verso la religione islamica. Tuttavia, alcuni importanti attivisti islamici rimasero in clandestinità”. È in questo periodo che secondo Goenawan si formarono i quadri dirigenti degli attuali partiti islamici conservatori.

Nel 1998 in seguito alle manifestazioni popolari e studentesche che portarono alla caduta di Soeharto iniziò per l'Indonesia una fase di importanti cambiamenti politici e socioeconomici. “In concomitanza delle elezioni del 1999,” - continua Goenawan- “alcuni gruppi islamici lanciarono

situazione indonesiana e affermò la necessità di una maggiore pianificazione e di una concentrazione dei poteri nelle mani del presidente della repubblica, ovvero di se stesso. Soekarto chiamò questa svolta autoritaria con il nome di “Democrazia Guidata”.

nuovamente la proposta di adottare la *syari'ah*, ma queste istanze ricevettero scarso seguito. Ora sembra che la strategia dei gruppi islamici sia cambiata. Anziché presentare mozioni per modificare la Costituzione, il tentativo ora è quello di aumentare il consenso verso l'introduzione della legge islamica a livello della società civile o di lottare per l'introduzione di legislazioni speciali a livello dell'amministrazione locale e regionale (*peraturan daerah*). In alcune regioni” -spiega Goenawan- “la legge islamica è stata adottata come legge locale. Ad esempio nell'Aceh è prevista la fustigazione pubblica per i giocatori d'azzardo; in alcune zone di Giava Ovest i funzionari governativi devono indossare ciò che ritengono sia l'abito musulmano. Fortunatamente nessuno ha ancora assistito alla lapidazione degli adulteri né al taglio della mano per i ladri! Ma sembra che ci stiamo avvicinando a questo modello. Tuttavia,” - scherza Goenawan- “rimane il problema che non è facile determinare esattamente che cosa sia la ‘legge islamica’ e come debba venire applicata nella vita quotidiana”.

“A livello sociale” -sostiene Goenawan- “va comunque rilevata una maggior osservanza delle prescrizioni islamiche. Oggigiorno è diffusa tra le studentesse universitarie l'abitudine di indossare lo *jilbab* e di coprire il capo, una cosa che ai miei tempi non si vedeva mai. Vi è una nuova tendenza tra i musulmani indonesiani a essere più conservatori, più devoti, più inclini ad appoggiare gli aspetti più rigorosi della legge islamica. Un sondaggio effettuato nel gennaio 2006 ha rilevato che il 42% degli intervistati è favorevole alla lapidazione degli adulteri ed il 38% all'idea di tagliare la mano ai ladri. Nel 2001 la percentuale era rispettivamente del 39% e del 29%”.

“Proprio oggi [26 maggio 2006]” -racconta Goenawan- “a Giacarta ci sono stati violenti scontri tra alcuni dei militanti

del Fronte dei Difensori dell'Islam (FPI- *Front Pembela Islam*), e altri gruppi che protestavano contro i continui tentativi di intimidazione fatti dal FPI nei confronti degli spazi di discussione democratica, e contro le violenze perpetrate contro chiese o altre sette islamiche. I militanti del FPI sono noti per i *raids* che commettono contro alcuni popolari bar e ristoranti di Giacarta per costringerli a cessare l'attività o ad abolire la vendita di alcolici durante il mese di Ramadan. Recentemente, sono riusciti a seminare il terrore durante una mostra di arti visive, perché una delle opere esibite mostrava seminudi i protagonisti di un famoso *serial TV*".

Secondo Goenawan questi fenomeni vanno spiegati come una reazione alla fase di attuale crisi economica: "La mia teoria è che la gente è sempre più frustrata per la mancanza di lavoro, per l'impatto della globalizzazione che non porta benefici alla maggioranza della popolazione, e per la guerra in Iraq. Gli americani non sono mai stati odiati tanto in Indonesia come in seguito alla guerra in Iraq. Ecco perché il discorso imbevuto di retorica antiamericana del Presidente iraniano, venuto recentemente in visita in Indonesia, ha ricevuto moltissimi applausi".

"I gruppi e le organizzazioni non islamiste quindi devono organizzarsi per contrastare queste pressioni". È in questo senso, che secondo Goenawan, "dobbiamo recuperare lo spirito della *Pancasila*, in modo da poter sviluppare un linguaggio secolare che ci permetta di contrastare i tentativi islamisti. Durante il governo di Soeharto, la *Pancasila* è stata infatti monopolizzata dal regime, che l'ha trasformata in un'ideologia di Stato. La *Pancasila* è stata quindi associata durante il periodo soehartiano del *Nuovo Ordine* a uno Stato autoritario e antidemocratico, divenendo un'ideologia

repressiva e conservatrice, screditandosi così definitivamente dopo la caduta del regime".

"Dunque, se da un lato," -nota Goenawan- "questo progetto di legge antipornografia è stato formulato da chi ignora la storia culturale dell'Indonesia o è troppo impaziente di creare una società islamica in un paese così 'diverso' come l'Indonesia, dall'altro, la proposta di legge antipornografia è anche l'esito dei bruschi cambiamenti politici e sociali che il paese sta attraversando negli ultimi anni, dopo la caduta del regime di Soeharto. L'Indonesia è infatti passata in maniera molto brusca da una situazione in cui la stampa era controllata dallo Stato a una situazione -dopo il 1999- di totale liberalizzazione. Mentre durante il regime pluritrentennale di Soeharto la libertà di stampa era fortemente limitata, oggi si può pubblicare qualsiasi cosa. La recente apparizione di una edizione indonesiana di *Playboy*, nonostante la totale assenza di nudità che la caratterizza, ha infatti creato una specie di *shock* collettivo. I musulmani conservatori hanno quindi pensato che la soluzione fosse quella di reintrodurre la censura, di cui la legge antipornografia è un esempio. Queste persone non si accorgono però" -dice Goenawan- "che la censura è assai più pericolosa della possibilità di pubblicare qualsiasi cosa".

Ma di cosa hanno paura i musulmani conservatori? Quali timori stanno a monte del disegno di legge antipornografia? Secondo Goenawan, queste istanze conservatrici sono animate da un desiderio di rimozione della corporeità e di repressione della sessualità, che non è prerogativa unicamente islamica, ma che è condivisa anche dall'ebraismo e dal cristianesimo. Proprio per questo, la recente fioritura di un'avanguardia letteraria composta da scrittrici donne che sono capaci di rappresentare l'erotico e la corporeità in modo inedito e trasgressivo, costituisce un fenomeno di assoluta

importanza. "Naturalmente," -precisa Goenawan- "altri scrittori indonesiani hanno composto poemi erotici, ma difficilmente sono state raggiunte la qualità letteraria e la potenza espressiva e creativa che troviamo nelle opere di giovani scrittrici come Ayu Utami e Dinar Rahayu".

Erotismo e corporeità nella nuova letteratura indonesiana

Da quasi un decennio ormai, si è affermata in Indonesia una nuova avanguardia letteraria, le cui protagoniste principali sono giovani donne poco più che trentenni. Una delle caratteristiche principali di questa nuova scrittura, a cui alcuni critici indonesiani hanno affibbiato l'etichetta -che le dirette interessate ritengono però paternalistica e offensiva- di *sastera wangi* ("letteratura fragrante"), è proprio il rifiuto degli eufemismi e la scelta di offrire descrizioni esplicite dell'erotico. Secondo Goenawan, ciò che accomuna queste autrici è proprio un'acuta consapevolezza della corporeità e della sensualità. Nel corso della conferenza, Goenawan si è concentrato in particolare sul lavoro di Ayu Utami e di Dinar Rahayu.

Ayu Utami- *Saman*

Ayu Utami è nata nel 1968 in una famiglia cattolica e molto religiosa di Bogor, a Giava occidentale. Trasferitasi a Giacarta, per studiare letteratura russa all'Universitas



Indonesia, Ayu ha collaborato con giornali e riviste di grande spessore culturale quali *Tempo* e *Kalam*. Il suo primo romanzo *Saman*, pubblicato nel 1998, poche settimane prima della caduta del regime di Soeharto, non ha solamente segnato un importante spartiacque simbolico nella storia dell'Indonesia contemporanea, ma ha rappresentato un vero e proprio caso letterario.

In seguito alla pubblicazione, Ayu è diventata una vera celebrità, attraendo moltissima attenzione da parte dei principali *mass media* nazionali. *Saman* si è infatti guadagnato diversi premi e riconoscimenti critici, ma ha soprattutto avuto un effetto dirompente sui lettori, vendendo in breve tempo oltre 55mila copie, una cifra record per il mercato dell'editoria indonesiana. Il romanzo (che Ayu ha dichiarato essere solo la prima parte di una vicenda che proseguirà in un secondo volume che si dovrebbe intitolare *Laila tak mampir di New York* -"Laila non capita a New York"-) racconta la storia di un prete cattolico Wisanggeni, o Wis, che viene assegnato a una parrocchia nella zona meridionale di Sumatra. Presto Wis si troverà coinvolto nei conflitti armati tra contadini ed esercito. A causa della sua partecipazione in queste sommosse, Wis è costretto a fuggire dall'Indonesia e a cambiare il suo nome in Saman. Ma oltre a trasformarsi in un attivista politico, Saman intreccia una relazione sessuale con una donna sposata. Ma non è solo il contenuto a fare di *Saman* un lavoro altamente trasgressivo e innovativo: da un punto di vista formale, questo romanzo rappresenta la negazione delle convenzioni presenti nella letteratura indonesiana contemporanea che prescrivono che un romanzo abbia una trama coerente e lineare. La scrittura di Ayu Utami è infatti (per dirla con Bachtin) polifonica: la storia si dispiega attraverso diverse voci e attraverso una frammentazione dell'io narrante in diversi personaggi. Ayu

ha dichiarato infatti che la sua scrittura va intesa come un tentativo di negazione "dell'autorità immaginata" e "dell'autorità della figura paterna" (Ayu Utami, 2005, p. 4, *Writing as Negating*, presentazione tenuta alla Iowa City Public Library).

Un altro aspetto importante dell'opera della Utami è costituito dal suo sottotesto religioso. Ayu ha spesso dichiarato che la lettura della Bibbia a cui fu sottoposta sin da piccola, ha rappresentato un modello letterario molto importante per lo sviluppo della sua scrittura, che è caratterizzata da uno stile allegorico e non lineare (cfr. Andre Syahreza, 2001, p. 61 *Ayu Utami, Latitudes* nr. 3). Il brano che Goenawan Mohamad ha letto a Milano offre un interessante saggio di questa ripresa di temi biblici. Riportiamo di seguito un passaggio in cui *Saman*, fuggito a New York, riceve un *email* in cui la sua amante rievoca la scena del peccato originale¹⁹:

Da : Yasmin Moningka yasmin_miningka@hotmail.com

A: Saman wisang@ibm.net

Data : Gio, 9 giugno 1994 20:22:54 +0700

Oggetto : Il Giardino dell'Eden

Per Saman:

Nel Giardino dell'Eden un uomo si ritrovò, smarrito, stupefatto. La luna era sospesa sopra di lui. (La luna ed il cielo sarebbero diventati, nelle parole di un bambino che doveva poi nascere nel mondo condannato, l'unica espressione della bellezza senza tempo.) Il sole non era ancora tramontato.

Ma l'uomo rimase sconcertato quando si accorse che gli mancava una costola. Così gli aveva sussurrato la voce di Dio. (Sarebbero anche potute mancargli tutte; lui non aveva ancora imparato l'anatomia). Dove è andata la mia costola? Dove potrebbe essere caduta? E scrutando più in là vide, alla distanza di un balzo di

¹⁹ Tradotto dall'indonesiano e dall'inglese da Giuliana Malpezzi.

leopardo, una figura aggraziata con due seni, in piedi sotto l'Albero della Conoscenza. Sicuramente non è un animale, dal momento che assomiglia di più a me (l'uomo aveva visto la propria immagine riflessa nello stagno il giorno prima). Ma l'albero è proibito, la voce di Dio gli aveva sussurrato.

Si avvicinò alla donna - come l'avrebbe chiamata poi - e la guardò più da vicino. Lei stava lì come un germoglio verde che spuntava dal kambium. I suoi piedi erano incatenati ad una radice spessa e nodosa. La donna si contorceva.

"Anche gli animali in questo giardino sono stati creati liberi, mentre tu sei legata," disse l'uomo.

La donna si divincolò mentre tentava di raggiungere le fronde oscillanti. Il frutto dell'albero era rosso e lucente, dal dolce succo che gocciolando si trasformava, a contatto con il suolo, in un muschio fresco ed in sassolini d'onice. La donna leccò il frutto, tentò di morderlo ma aveva le mani legate.

L'uomo si arrabbiò e le afferrò i lunghi capelli fluenti. "E' un frutto proibito!" (Non sapeva ancora che la donna era parte dell'albero.) La donna si divincolò e rispose "Sono solo assetata."

"A me non è neppure permesso di toccarlo. Mi è proibito, e così è anche per te." Il pio uomo levò la mano e colpì la donna facendola cadere a terra. "Devi inginocchiarti e chiedere perdono." (A chi, mio signore?)

Lei si inchinò docilmente finché i capezzoli toccarono la punta dei piedi dell'uomo. I capelli di lei gli accarezzarono i piedi. Poi alzò lo sguardo, una lacrima nell'occhio sinistro ed una goccia di sangue nel destro. Lentamente si rialzò, afferrando la gamba dell'uomo e si fermò quando raggiunse la cima delle gambe, dove trovò una chiazza pelosa simile ad un boschetto. "Abbi pietà", gemette. "Avevo solo sete. Il frutto non è proibito, vero?"

L'uomo non rispose. (Dio non gli suggerì una risposta con il vento). La donna bagnò di lacrime il suo virgulto e lo inzuppò di saliva. L'uomo si contorse per l'imbarazzo mentre il bocciolo maturava, e le sue vene fiorirono nell'umidità calda tra la lingua ed il palato di lei.

Le grida dell'uomo perforarono le nuvole mentre zampillava il suo seme lattiginoso. Le gocce non si trasformarono in gioielli o in zaffiri, ma un serpente strisciò nella sua mente e disse con voce

stridula, "Delizioso è il peccato," prima ancora che il suo corpo avesse finito di tremare.

Il mondo si fermò in silenzio. E l'uomo si lasciò prendere dall'incertezza (dov'era la voce di Dio?). Ancora una volta afferrò i capelli della donna, mentre la lingua di lei stava ancora assaporando le ultime gocce di rugiada. La donna gridò, "Avevo sete."

"Mi hai violentato. Tormento ed agonia saranno il tuo destino!"

"Avevo solo sete. Mio signore, tu non sai nulla dello stupro. Non sai niente dell'essere in catene....."

Dinar Rahayu- *Ode a Leopold von Sacher-Masoch*

La seconda autrice presentata da Goenawan durante la conferenza si chiama Dinar Rahayu. Come nel caso di *Saman*, la pubblicazione nel 2002 del romanzo della Rahayu intitolato *Ode a Leopold von Sacher Masoch* ha suscitato un notevole scalpore, pur non riscuotendo un uguale successo di pubblico.



Come nota Goenawan, "Dinar Rahayu è un personaggio senz'altro singolare. Il contrasto tra il suo aspetto e la sua scrittura non potrebbe essere più forte. Dinar indossa infatti il tradizionale copricapo islamico, eppure scrive di sadomasochismo!"

Dinar è nata a Bandung nel 1971. Dopo aver completato gli studi in chimica all'Istituto di Tecnologia di Bandung, trova lavoro come insegnante in una scuola privata

musulmana. In seguito alla pubblicazione della sua opera prima, *Ode a Leopold von Sacher-Masoch*, dedicata al tema del sadomasochismo e della transessualità, Dinar ha però dovuto rassegnare le dimissioni.

Ad accomunare la scrittura di Dinar Rahayu e di Ayu Utami non sono solo il tema della sessualità, la contestazione del ricorso a formule eufemistiche nella rappresentazione dell'erotico e della corporeità e la volontà di descrivere senza mistificazioni le dinamiche di potere sottese alle relazioni tra i generi. Le due scrittrici condividono infatti importanti aspetti formali tra cui il rifiuto della narrazione lineare e il tentativo di sovvertire il realismo predominante nella tradizione letteraria indonesiana. È spesso il lettore a dovere decidere se la narrazione stia trattando di un sogno, di una fantasia, di un'allegoria, o di un'esperienza "reale" a cui hanno "realmente" preso parte i personaggi del romanzo. È quindi il gioco tra diversi ordini di realtà (esperienziale, onirica, immaginaria, allegorica) a mettere in discussione il principio di verosimiglianza che ha a lungo dominato la letteratura indonesiana.

Inoltre, in modo simile all'ispirazione biblica di Ayu, il romanzo di Dinar attinge a un repertorio narrativo complesso mescolando elementi della mitologia greca classica e scandinava, con la biografia dello scrittore tedesco Leopold von Sacher-Masoch vissuto nel XIX secolo, con la contemporaneità delle vite dei suoi personaggi.

Per la lezione tenuta in Bicocca, Goenawan ha scelto un passaggio dell' *Ode a Leopold von Sacher-Masoch* in cui viene descritta la scena in cui i due personaggi principali si incontrano ed imparano a conoscersi attraverso un fragile equilibrio di relazioni sensuali ma oscure, quelle di amanti che sono in un rapporto di conquistatore e conquistato, di padrone e schiavo:

Gli occhi di lui percorsero ancora una volta lo spazio da dove si trovava, fin su verso l'alto. Solo ora si accorgeva di quanto fosse ampio quello spazio. Le sedie attorno ai tavoli erano come le scure spalle di corpi decapitati che lo stavano aspettando. Le sue orecchie catturarono il suono della "Walchiria" di Wagner. Diversamente dal solito, di dieci tavoli solo uno era occupato.

Vestita con un maglione a collo alto, i gomiti puntati sul tavolo, le palme serrate a sostenere il mento, la donna sedeva guardandolo.

Dall'alto i riflettori proiettavano tutta la luce di cui erano capaci sulla corona in capo alla signora. I suoi capelli corti, umidi, luccicavano.

Inconsciamente, mentre i loro occhi si incontravano come per sfida, la mano di Jonggi, esitante, si mosse per proteggersi l'inguine coperto solo da un perizoma nero tenuto su da una catena sottile attorno ai fianchi.

Era abituato a stare di fronte a sedie affollate di occhi dallo sguardo allucinato, con l'accompagnamento di un ansimare pesante che aleggiava nell'atmosfera di quello spazio, quando lo guardavano sul palcoscenico in tale tenuta. Ma scambiarsi sguardi con un solo paio di occhi era, alla fine, più difficile che affrontare decine di occhi a cui poteva non prestare attenzione singolarmente.

Jonggi deglutì per farsi coraggio. Rimpianse di non aver chiesto un tranquillante, Demerol, Diazepam, o meglio della morfina per sentirsi più rilassato, perché il suo cuore non battesse così forte e non gli sudassero le mani come stava accadendo.

Uno ad uno, ancora una volta, discese lungo la scalinata coperta di tappeti.

Al momento, Jonggi non aveva idea dell'ammontare dell'assegno che la donna aveva firmato per potersi divertire. Si sentiva le gambe pesanti

mentre le si avvicinava. La donna si curvò a togliere dalla borsa delle cose che la rendevano gonfia.

"Inginocchiati," gli chiese la donna. Jonggi si mise in ginocchio e mise le mani sulle cosce di lei. Di sfuggita, dette un'occhiata furtiva agli oggetti che lei aveva messo sul tavolo.

"Natural beige," disse lei scuotendo la bottiglietta di vetro. "Sembrerà naturale, come senza trucco." Senza dare a Jonggi la possibilità di pensare ad una risposta vuotò il contenuto della boccetta sul viso di Jonggi.

Jonggi rimase sconcertato, un grido soffocato gli partì dal fondo della gola. Non avrebbe mai immaginato una cosa simile. Il liquido scuro e cremoso gli scorreva lungo la fronte, gli si impastava nelle sopracciglia, gli colava appiccicoso dalla punta del naso, sulle labbra e sul mento prima di gocciolargli sulle cosce. L'aria, che non aveva avuto la possibilità di sfuggire, intrappolata formava minuscole bollicine che scoppiavano immediatamente a contatto con la sua pelle. Ciò che rimaneva della bottiglietta fu picchiettato direttamente sulle spalle di Jonggi.

Soddisfatta, la donna prese una seconda bottiglietta e la vuotò tutta sul corpo di Jonggi. Con pennellate eleganti cosparse con il liquido cremoso quella tela porosa e vivente. Le labbra della donna erano serrate l'una contro l'altra. Non puoi immaginare quanto ci è voluto a trovare un make-up che combaciasse perfettamente con il colore della pelle, che non si sciogliesse con il sudore. Questo non dovrebbe farti diventare la faccia rossa come un peperone per il calore della pelle.

Poi lei aprì una scatola rotonda piena di cipia, e ne prese un pizzico tra il pollice e l'indice, spruzzandolo sui capelli del ragazzo, che gli arrivavano alle spalle e sull'intera superficie della pelle nuda. Sapevi che se la pelle ed il profumo contenuto nella cipria non sono compatibili, la pelle ti farà prurito e si dovranno applicare delle compresse fredde per darle sollievo?

"Forse hai bisogno di un poco di "correttore" per nascondere le macchie scure della pelle," disse mentre girava rudemente il coperchio di un contenitore. Premuto lungo il fianco di Jonggi, il grumo di pasta si frantumò perché lei lo aveva premuto troppo forte. Il correttore per le macchie non deve essere strofinato ma spalmato in modo che si fonda perfettamente con il colore della pelle.

"Alzati," del puro cristallo si condensò agli angoli degli occhi della signora. "Questo è Love That Red," lei estrasse il rossetto rosso fiamma e lo sfregò con forza sul corpo nudo dell'uomo. Cosparses con cura il rossetto sui due muscoli tondeggianti delle natiche dell'uomo, vicino alla stringa sottile del perizoma, che copriva la fessura, facendolo sembrare un passaggio pedonale rosso.

A lei le lacrime scorrevano dagli angoli degli occhi lungo la curva delle guance, trascinate verso il basso dalla forza di gravità. Sapevi che per testarlo clinicamente, il rossetto verrà sfregato nell'ano di un coniglio, e se il coniglio non muore per un ascesso all'ano, solo allora il rossetto può essere applicato sulle labbra umane. Sapevi che bisogna aspettare 60 secondi perché il rossetto non si spanda o aderisca allo specchio o ai denti?

"Inginocchiati di nuovo," la voce di lei era roca, consumata dall'emozione. Si asciugò velocemente le lacrime dagli occhi. Il suo naso, coperto da nemmeno una traccia di trucco, era arrossato.

Jonggi tremò, udendo la sua voce. I resti del rossetto erano impiastricciati grossolanamente sulle sue labbra, anche oltre il contorno, fino a rigargli le guance. Segni rossi gli attraversavano la faccia impastata di fondotinta.

Jonggi strinse i pugni. Non avrebbe mai immaginato di incontrare un' "ospite" come questa; per lui, fare quel lavoro era l'ancora di salvezza per poter pagare puntualmente le tasse universitarie. Non aveva mai pensato, quando si spogliava e mostrava il suo corpo, che questo avrebbe potuto diventare una tela per dipingere. Eccetto, forse, la prima volta, quando il suo amico lo aveva presentato a Chundoko, che aveva esaminato ogni centimetro della superficie ed ogni orifizio del suo corpo, ma un po' di Diazepam lo aveva rilassato e gli aveva tolto ogni preoccupazione. Ora non aveva più bisogno di quel tipo di pillole. Faceva tutto come se si trattasse di un qualsiasi altro lavoro. Ma era perché non aveva necessità di guardare a lungo gli spettatori. Il soffio del suo respiro riportò a galla la sue paure, e la signora se ne accorse.

"Non aver paura, non gridare....metti le mani sul tavolo....," lei svitò il tappo di una bottiglietta di smalto per unghie color pesca, e con il pennellino ricoprì la superficie delle unghie di Jonggi, con la gentilezza di un pittore e con cura, con lo stesso grado di accuratezza e precisione della puntina di un giradischi.

"Ed ecco il tocco finale."

Guardò attentamente la sua creazione in piedi davanti a lei. Aprì una scatolaletta contenente dei cerchietti convessi blu. Bellissimi, luminosi in quello spazio spento. Erano regali di mio marito; una volta li ho indossati per gioco prima.....

"Ti piacerebbe indossarli?"

Jonggi allungò la mano, appiccicosa per il fondotinta, per prendere una delle lenti a contatto. L'afferrò con l'indice e la portò vicino all'occhio, ma tremava troppo e gli cadde sul tavolo. Jonggi gettò un'occhiata furtiva alla signora.

"E' difficile, Mamma," disse a bassa voce, quasi un sussurro.

Non ci riesco, Mamma. Il giovanotto seminudo che le stava di fronte le si era rivolto con un'espressione che aveva completamente dimenticato. Mamma. Non Signora. Ma Mamma, come se si rivolgesse alla madre di qualcuno, come quando i suoi studenti la chiamavano "Mamma Kartika" tanto tempo fa.

Secondo Goenawan, la tendenza a rappresentare il rapporto sessuale in chiave sadomasochistica è una costante nel lavoro di Dinar Rahayu e di Ayu Utami. È difficile avanzare un'interpretazione univoca di questa componente, ma Goenawan ritiene che l'enfatizzazione degli aspetti sadici e masochistici della relazione e dell'atto sessuale sia da connettere alle esperienze di repressione che contraddistinguono spesso i vissuti delle donne.

Nel secondo frammento che Goenawan ha tratto dal romanzo di Dinar Rahayu, emerge in maniera chiara una volontà di ribellione contro il regime patriarcale che ha contraddistinto l'infanzia del personaggio di Kartika. Appare qui in modo netto una messa in discussione dell'"obbligo sociale alla riproduzione" che per una giovane donna indonesiana assume una forma particolarmente violenta ed esplicita.

In questo frammento, dichiara la stessa autrice, "il personaggio di 'Kartika' racconta se stessa, e di come è

arrivata a desiderare di avere un ruolo di dominio nei confronti del suo amante". Dinar Rahayu dichiara di aver scelto il nome "Kartika" per il suo personaggio perché significa "stella". La scelta del nome "Kartika" rappresenta quindi un tentativo metaforico di ribaltare il rapporto di dominazione maschile. "In senso metaforico" - afferma la Rahayu - "questo [il nome] si riferisce alla relazione padrone-schiavo implicito nella coppia, dove l'amante maschio si identifica con una specie di pianeta che viene attratto dall'irresistibile forza di gravità della stella":

Kartika si guardava l'anello sulla mano, una mano che, oltretutto, non aveva più lavato da quando era stata leccata dal giovane. Con le dita si sfregò il seno. Accanto a lei, Sudiro si era già addormentato ed effettivamente, quando Kartika era venuta dal luogo del salto della gazzella, suo marito non era ancora arrivato. Sudiro, quell'uomo, l'unico che fosse arrivato in ritardo mentre lei aspettava, lei l'aveva già tradito.

Kartika non poteva lasciar correre. Il corpo di suo padre era seppellito nelle profondità della terra e stava imputridendo proprio come qualsiasi altra creatura organica, ma poiché le cellule cerebrali di lei non si erano rigenerate dal giorno della nascita, tutte le azioni e le parole di suo padre vi erano rimaste indelebilmente impresse.

Era stata abituata a vedere sua madre piangere a causa delle percosse e delle ingiurie contro le quali non si difendeva. Una madre ed una donna di casa che non lavorava ed era finanziariamente completamente dipendente dall'onorevole capo della famiglia: un uomo che troppo spesso malediva i membri della sua famiglia come dei parassiti che non sapevano far altro che succhiargli il sangue; che si sentiva la vacca da mungere della famiglia, che diceva continuamente alla moglie di trovarsi un lavoro. "Perché non vai a fare la serva, cagna!" Questo era quello che diceva.

Dalla sua stanza, lei era abituata a sentire parole come scrofa, puttana, merda, e qualche volta perfino si divertiva ad immaginare cosa sarebbe successo a lei ed a sua madre. Sarebbero state picchiate di nuovo? Avrebbero ricevuto un'altra latta di pesticida addosso?

Una volta erano state da un'altra famiglia con la sua cara mamma incredibilmente spaventata, preoccupata del divorzio. Ricordava ancora che avevano offerto loro porridge di mung che lei ancora odiava a causa dell'aroma dolciastro, del calore e del sapore denso del mung e del latte di cocco confusi con le lacrime di sua madre e la paura che le scuoteva il corpo. Si sentiva esausta per il senso di umiliazione e perché non sapeva cosa sarebbe stato meglio fare.

Una volta aveva tremato vedendo suo padre gettare sua madre fuori di casa, sulla strada, a notte fonda nel bel mezzo di una lite, e poi lui aveva preparato la cena per loro - lei ed i suoi due fratellini. Avevano mangiato impauriti il cibo che aveva loro preparato, provando imbarazzo perché il riso si attaccava in gola e non voleva passare, per il groppo delle lacrime represses; questi episodi erano impressi indelebilmente nella sua memoria.

E non solo quello, e non poteva nemmeno scappare in bagno, che era il suo ultimo rifugio. Rimase completamente traumatizzata una volta che stavano ridipingendo la porta del bagno e tutto ciò che assicurava la privacy di chi faceva il bagno o defecava era una semplice cortina. Suo padre era entrato d'improvviso per riappendere la porta mentre lei era accucciata sulla turca per cagare, lei aveva un unico pensiero in testa: perché non aspettare che si fosse scaricata, che si fosse tirata su le mutande ed avesse gettato dell'acqua per lavare via lo stronzo nel buco della turca?

Qualche volta pregava che suo padre morisse presto così che le sofferenze sue e di sua madre potessero avere fine. Non si domandava mai se le sue preghiere incontrassero l'approvazione di Dio o se commetteva peccato a chiedere con una preghiera tali cose. Non le importava. Era completamente consumata dall'angoscia, voleva solo essere lei ad avere il controllo, aveva accettato Sudiro, che era venuto a proporglielo quando ancora lei lavorava come insegnante, solo con duro lavoro, con pazienza, digiunando ogni lunedì e giovedì, e truccandosi ogni giorno affinché i segni secondari della sua femminilità fossero più evidenti. E già rimpiangeva la sua decisione di lasciar decidere a Sudiro che avrebbe dovuto smettere di lavorare per dedicarsi completamente a rimanere incinta e ad allevare i due frutti del seme di Sudiro, Sudiro che, lo sapeva, non si arrabbiava mai con lei ed era anche affezionato ai suoi due figli; ma lei non poteva sradicare il senso di angoscia, il pensiero che sarebbe finita come sua madre -se

fosse esistito un mezzo per spazzare via facilmente i ricordi proprio come cancelli un documento dal computer, l'avrebbe comperato.

Sentiva che era diventata una macchina da allevamento per Sudiro. Questo era ciò che le faceva pensare che avrebbe tradito suo marito. Anche se sapeva che Sudiro non l'avrebbe mai vista come una semplice incubatrice.

Kartika si sentiva come una di quegli sciocchi che - secondo la sua opinione - credevano che qualsiasi somma - grande o piccola - che fosse il risultato del sudore della loro fronte e del loro duro lavoro li avrebbe resi felici. La rendeva orgogliosa. Aveva bisogno di ciò per mantenersi viva, sentiva che la vita l'aveva già tradita per cui non aveva voluto suicidarsi, questo l'avrebbe solo fatta sentire umiliata. Voleva sfidare il fato per continuare a vivere.

Non sentiva che stava tradendo Sudiro quando aveva rapporti sessuali con quel ragazzo, sentiva invece di tradirlo quando la sua mente non riusciva a liberarsi dai ricordi del passato: ansie che erano come una fortezza in cui era rinchiusa e che la proteggeva dall'affetto che Sudiro nutriva per lei.

Kartika si mise le dita in bocca. Voleva sentire ancora il calore del ragazzo, di cui non sapeva neppure il nome. Voleva impadronirsi del potere sulla vita. Non voleva aspettarlo, l'avrebbe cercato, anche se non l'avesse trovato, per non doverlo aspettare, avrebbe cercato di trovarlo, l'avrebbe braccato e abbattuto. Renderlo innocuo, torturarlo, schiaffeggiarlo, farne ciò che desiderava.

Per concludere

La conferenza di Goenawan Mohamad ha fornito un prezioso spaccato di Indonesia contemporanea, suggerendo come, spesso, per comprendere i fenomeni sociali, politici e culturali sia necessario esplorare territori diversi e molteplici. Il contributo di Goenawan non è stato quindi solamente quello di fornire una mappatura delle principali correnti islamiche di riflessione politica e teologica in Indonesia o di presentare alcuni importanti frammenti di un'avanguardia artistico-letteraria ancora poco conosciuta in Europa. Il suo intervento ha infatti dimostrato come, per comprendere il

mondo contemporaneo, sia imprescindibile indagare i nessi, a volte reconditi, che sussistono tra rappresentazioni collettive ed esperienze individuali, tra mezzi di comunicazione di massa e religione, tra corporeità e arte, tra emozioni e politica.

In uno scenario in cui la politica e la religione vorrebbero fornire codici di comportamento pubblico e privato per gli individui, le narrazioni di come l'intimità e il desiderio prendono forma, attraverso sottili trame di sofferenza, violenza ed erotismo, nelle vite dei personaggi dei romanzi di Ayu e Dinar, suggeriscono modi alternativi di devozione religiosa, attivismo politico e condotta morale. In un'Indonesia divisa da dibattiti relativi a quale debba essere il rapporto tra politica, religione e morale privata, l'opera di Ayu Utami e di Dinar Rahyu incarna una posizione condivisa dalle avanguardie artistiche in diverse parti del mondo, dimostrando con forza come l'arte possa essere rivoluzionaria senza piegarsi a indicare obiettivi politici e senza ridursi a trasmettere messaggi educativi.

Bibliografia

B. J. BOLAND, 1982, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff.

LINDA CHRISTANTY, 2003, *Is There a Rainbow in Islam?*, in *Latitudes* nr. 30.

JOSEPH J. ERRINGTON, 1984, *Self and Self-Conduct among the Javanese "Priyayi" Elite*, in *American Ethnologist* 11 (2): 275- 290.

JULIA DAY HOWELL, 2001, *Sufism and the Indonesian Islamic Revival*, in *The Journal of Asian Studies* 60: 3: 701-729.

ZAMAKHSYARI DHOFIER, 1978, *Santri-Abangan dalam Hidupan Orang Jawa: Terpotong dari Pesantren*, in *Prisma* 7: 5: 48-63.

NANCY FLORIDA, 1995, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Duke University Press.

ROBERT W. HEFNER, 1987, *Islamizing Jawa? Religion and Politics in Rural East Java* in *The Journal of Asian Studies* 3:46:533-554.

ROBERT W. HEFNER, 2000 *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton University Press.

ROBERT W. HEFNER, 2005 Editor, *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton: Princeton University Press.

CLIFFORD GEERTZ, 1960, *The Religion of Java*, Chicago, London: University of Chicago Press.

GOENAWAN MOAHAMAD, 1982, *Catatan Pinngir*, vol. 1 Jakarta: Graffiti.

GOENAWAN MOAHAMAD, 1994, *Sidelines: Thought Pieces From Tempo Magazine*, South Melbourne, (traduzione di Jennifer Lindsay).

GOENAWAN MOAHAMAD, 2001a, *Catatan Pinngir*, vol. 5 Jakarta: Graffiti.

GOENAWAN MOAHAMAD, 2001b, *Kata, Waktu*, Jakarta: Graffiti.

GOENAWAN MOAHAMAD, 2002, *Conversations with Difference: Essays from Tempo Magazine*, PT Tempo Inti Media Tbk (traduzione Jennifer Lindsay).

GOENAWAN MOAHAMAD, 2004, *Secularism, 'Revivalism', Mimicry*, Paper for The Yale University Seminar on The Future of Secularism, March 26, 2004.

GOENAWAN MOAHAMAD, 2006, *A Talk at UC Berkeley*, manoscritto April 2006

KOENTJARANINGRAT, 1963, "Book Review: Clifford Geertz's *The Religion of Java*", *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, vol. 1, no.2, September, pp.188-191.

CHARLES KURZMAN (a cura di), 1998, *Liberal Islam, a Source Book*, New York: Oxford University Press.

DINAR RAHAYU, 2002, *Ode Untuk Leopold Von Sacher-Masoch*. Jakarta: Esotika Karmawibhanga.

ANTHONY REID, 1993, "*Islamization and Christianization in Southeast Asia: the Critical Phase, 1550-1650*", in *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*, Anthony Reid (ed.). Ithaca, NY: Cornell University Press, pp.151-79.

M.C. RICKLEFS, 1979, "*Six centuries of Islamization in Java*", in N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*, pp. 100-128. New York: Holmes and Meier.

ANDRE SYAHREZA, 2001, *Ayu Utami*, in *Latitudes* nr. 3: 61-62.

AYU UYAMI, 1998, *Saman*, Jakarta: KPG.

MARK R. WOODWARD, 1989, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: University of Arizona Press.

DAL WEB:

Jaringan Islam Liberal. <http://www.islamlib.com/page.php>

NICO HARJANTO, 2003, *Jaringan Islam Liberal: Background and Activities*.

<http://moeslim-valiant25.blogdrive.com/comments?id=10>

JENNIFER GAYNOR, 1996, *An Interview with Goenawan Mohamad on Politics and Journalism in Indonesia: After the Crackdown*.

<http://www.umich.edu/~iinet/journal/vol4no2/mohamad.html>

AYU UTAMI, 2005, *Writing as Negating*, presentazione tenuta alla Iowa City Public Library il 26 Ottobre 2005.
<http://www.uiowa.edu/~iwp>

Autori

Aurora Donzelli, antropologa culturale e linguistica, svolge dal 1997 ricerche in Indonesia (prevalentemente nell'isola di Sulawesi). Dal 2005 è docente a contratto del corso Culture e Società del Sudest Asiatico presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Giuliana Malpezzi, orientalista e specialista di Indonesia, collabora da molti anni all'Isiao (Istituto per l'Africa e l'Oriente). Tiene corsi di lingua indonesiana ed è cultrice di Culture e Società del Sudest Asiatico presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Giorgio Claudio Massarani

I PREMI NOBEL DEL SUBCONTINENTE INDIANO

The mathematical theory of black holes is a subject of immense complexity, but its study has convinced me of the basic truth of the ancient mottoes, "The simple is the seal of the true" and "Beauty is the splendour of truth."

S. Chandrasekhar Nobel Lecture 1983

Considerando i premi Nobel dell'Asia come rappresentanti della più ampia vita culturale dei loro paesi in primo luogo e dell'Asia in generale, è conveniente raccogliere in un'unica schiera gli uomini di India, Pakistan e Bangladesh, sia in considerazione dell'unitarietà del mondo indiano in termini di un più vasto ambito culturale, sia tenendo conto del fatto che la ripartizione politica attuale data solo dagli ultimi sessanta anni, a partire dai due eventi storici della Indipendenza, e della "Partition", nel 1947 e della indipendenza del Bangladesh nel 1971. Per queste ragioni, e nonostante le forti barriere in questi decenni innalzate tra Pakistan e India per le note vicende politiche e territoriali, barriere che pervadono anche il campo scientifico e culturale, tratterò gli otto, o forse nove, laureati di questi paesi in modo unitario, attribuendo loro una convenzionale appartenenza al Subcontinente Indiano ed evidenziando anche le differenze quando dovessero emergere. Oltre a questi non posso tralasciare di nominare alcune grandi personalità di scienziati, e di trattare