

Gino Battaglia

India, nazionalismo, identità e segregazione religiosa

Roma, 20 ottobre 2016

1. Ritengo che il fenomeno del fondamentalismo/nazionalismo hindu abbia come sfondo storico quel processo di lunga durata che va sotto il nome di brahmanizzazione dello hinduismo.

Roberto Catalano fa il punto in un suo saggio del dibattito sulla brahmanizzazione, intendendo con ciò quei processi che si sono ripetuti dal tempo dei *Veda* in avanti (II millennio prima metà del I a.C.) e che hanno seguito due linee portanti, quella di inglobare forme religiose diverse e precedenti nelle religioni vediche, come espressioni legate a un unico ceppo, e quella di saldare religione e società, metafisica e vita sociale, attraverso la filosofia della *Advaita*, non dualità, e la struttura castale. Le due prospettive alla fine tendono a coincidere¹.

Il romanzo di Saswati Segupta, *La dea combattente*, descrive proprio il processo di appropriazione da parte dei brahmini della tradizione popolare sulla dea combattente. Così il libro di William Dalrymple *Nove vite* dà conto della ricchezza di queste tradizioni popolari, che potrebbero stare al pari della letteratura sacra rielaborata dai brahmini.

Lo Hindutva appare anche come il perpetuarsi di questo disegno egemonico da parte delle classi o caste alte.

2. La globalizzazione è l'ulteriore coordinata per comprenderlo oggi

La teoria dello «scontro di civiltà» non permette di comprendere questi fenomeni. Esiste, come sostiene Oliver Roy, un legame tra secolarizzazione e revival religioso: questo è però *il prodotto* di quella e *non* [solo] *la reazione* ad essa. «Abbiamo a che fare non con un “ritorno” ma con una mutazione del religioso». La secolarizzazione non ha cancellato la religione ma, proprio perché l'ha separata dal suo contesto culturale, l'ha fatta apparire nei termini di «pura religione». Ha favorito cioè una «riformulazione militante del religioso in uno spazio secolarizzato che ha attribuito alla dimensione religiosa autonomia garantendole le condizioni per l'espansione».

Si affermano oggi su scala globale movimenti che, al di là del loro seguito, hanno la capacità di tenere la scena e di condizionare anche pesantemente il confronto tra le comunità religiose. Si tratta, in tutti questi casi, non di ritorni alla tradizione o all'osservanza perduta. Non a caso la Sangh Parivar, la famiglia delle organizzazioni dello Hindutva propone una sorta di sincretismo hindu, attorno al culto di Rama.

3. Quella dello Hindutva è anche la vicenda di una paranoia (Zoja) di una maggioranza alla prese con il pluralismo (dato caratteristico dell'India), il colonialismo, la democrazia, la modernità, la laicità (o secolarismo).

Al contrario del Pakistan, l'India indipendente non nasce come *Hindusthan*, ma come un paese laico e pluralista. L'India non poteva sopravvivere che nella forma del pluralismo. Esso è stato una scelta, ma era nella natura stessa di quel paese. Solo per fare un esempio, nei primi

¹ R. CATALANO, *Induismo fra arianizzazione, sanskritizzazione e debrahmanizzazione*, in «Nuova Umanità» XXXI (2009/3) 183, pp. 437-471.

decenni dell'indipendenza in India restavano più musulmani che in Pakistan. E l'India è tuttora il terzo paese musulmano del mondo.

Ma la comunità hindu (largamente maggioritaria) era sulla difensiva da tempo. Uno degli elementi che spinsero gli hindu su questa posizione furono i censimenti che l'amministrazione coloniale organizzava, a partire dal 1871, con cadenza decennale. La sensazione di assedio fu accentuata nel momento in cui i membri delle diverse comunità poterono contarsi e, soprattutto, quando da un censimento all'altro poterono constatare l'evoluzione demografica delle comunità. L'incremento numerico delle minoranze diffuse la paranoia della possibile estinzione degli hindu. U.N. Mukherji pubblicava nel 1909 una serie di articoli sotto il titolo *Hindus. A Dying Race*².

4. Prima il *Raj* britannico poi il Congresso sono laici, moderni, democratici.

Per Sunil Khilnani le vicende dell'India si prestano a illustrare la storia dell'affermazione dell'idea di democrazia nel mondo: ad essa l'India indipendente ha contribuito non meno che la rivoluzione francese o americana³. A parte ogni giudizio sulla stagione storica del colonialismo, in quel periodo si sviluppa un significativo esperimento (per una volta riuscito): l'esportazione della democrazia fuori dell'Europa. Con tutto il male che si può dire del colonialismo (e del colonialismo britannico), se l'India è democratica si deve all'interazione tra i colonizzati e le classi colte indiane. Ed è con il *Raj* e poi con il Congresso che gli hindu sono alle prese. Con queste due realtà – ripeto: laiche e moderne e democratiche – prima ancora che con i musulmani.

Ma ciò è esattamente quello che i nazionalisti non volevano: un'India che si sviluppasse in autonomia dal religioso.

5. Il colonialismo si è anche servito delle differenze. E qui vengo al tema del nostro incontro.

La creazione e la gestione del *Raj* fu un'opera che gli inglesi non poterono compiere da soli: la collaborazione degli indiani fu essenziale. Sia la British East India Company (EIC), prima, che il *Raj* dopo si servirono di alcuni settori della società indiana, minoranze etniche o religiose, ovvero caste, magari più evolute o più spregiudicate di altre, più o meno marginali alla struttura sociale tradizionale.

È il caso dei parsi, dei mercanti *marwari*, utilizzati come finanziatori e usurai, dei sikh o i rajput arruolati come soldati, degli *zamindar*, funzionari e collettori di tasse dei principi locali trasformati in grandi proprietari terrieri. Dalle classi urbane colte, impiegate nell'amministrazione. Dei notabili dei villaggi (l'immensa base rurale della struttura sociale del subcontinente), un elemento di consenso e di controllo della popolazione.

Questo introdusse nella società indiana un elemento di inedito. Il periodo coloniale, con le trasformazioni che ha comportato, ha innescato il passaggio delle caste da gruppi sociali e professionali a gruppi di interesse o di potere, capaci di esprimere una certa rappresentanza politica, nel quadro di un'inedita mobilità sociale, che modernizzazione e urbanizzazione hanno accentuato⁴.

6. Il Congresso le esaspera volendo superarle (discriminazione positiva e laicità indiana)

Nel preambolo l'India è definita «una repubblica sovrana democratica». Nel 1976 si aggiungono le parole 'socialista' e 'laica' (*secular*). Dunque, una repubblica sovrana, democratica, socialista e laica.

² Cfr. S. SARKAR, *Beyond Nationalist Frames. Postmodernism, Hindu Fundamentalism, History*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2002, pp. 63-65. 82-83.

³ Cfr. S. KHLNANI, *The Idea of India*, Penguin Books, London-New York-Victoria-Toronto-Auckland, 1998, p. 4.

⁴ Cfr. D.L. SHETH, *Caste e classi in India: realtà sociale e rappresentazione*, in AA.VV., *L'India contemporanea. Dinamiche culturali e politiche, trasformazioni economiche e mutamento sociale*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998, pp. 21-48 e M. PRAYER, *Dallo stato nehruviano alla democrazia delle caste: politica e società nell'India indipendente*, in E. BASILE – M. TORRI (a cura di), *Il subcontinente indiano verso il terzo millennio*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 146-190.

La laicità dello stato indiano non corrisponde affatto al secolarismo di alcuni stati europei. Non è, per capirsi, la *laïcité* francese. Semmai rappresenta un ruolo attivo dello stato per garantire a tutte le comunità religiose la massima espressione della loro identità e la realizzazione del loro stile di vita.

Si deve riconoscere che il Pandit Nehru commise l'errore di valutazione di tutta la cultura laica e progressista del Novecento: egli riteneva infatti che la religione fosse una sorta di fardello del passato e dedicò una scarsa attenzione agli aspetti legati a questa dimensione, che invece avevano (e hanno) un grande peso per la vita degli indiani. Egli confidava che una cultura civica nazionale potesse diventare la base di massa per il pluralismo e la tolleranza. Per il resto confidava nella scienza e nel progresso: nella modernità insomma. Questa visione illuministica e aristocratica di Nehru finì per lasciare mano libera alle organizzazioni dello Hindutva nel loro lavoro capillare di indottrinamento di massa e di propagazione incessante della paura del musulmano.

Una trattazione articolata della problematica della laicità nei suoi termini generali è reperibile nel recente lavoro di Paolo Naso, *L'incognita post-secolare*, che dà conto di diversi modelli di laicità, e ad rimando per ogni approfondimento⁵. Debbo dire che nessuno dei modelli da lui proposto sembra attagliarsi all'India contemporanea (non per colpa sua, ma semmai della complessità dell'India).

Amartya Sen ha dedicato al laicismo indiano un acuto saggio⁶ in cui evidenzia come il problema sia la *forma* che la parità di trattamento, prevista dalla costituzione, verso le diverse comunità religiose debba assumere. Per esempio: era necessario proibire a tutti ciò che poteva offendere una delle comunità religiose? È il caso della macellazione dei bovini. Si doveva consentire a ogni comunità di avere un suo 'codice civile', improntato ai suoi principi religiosi? È il caso del diritto musulmano basato sulla *shari'a*. Le opzioni possibili sono molte e tutte gravide di conseguenze. Per questo bisogna rilevare l'incompletezza della laicità indiana.

Le scelte dei governi indiani sono state improntate ad alcuni criteri guida: il primo è che i cittadini sono tutti uguali, cioè che la popolazione dello stato è composta da individui e non da gruppi (tanto meno comunità religiose). Ma è stato inevitabile aprire negoziazioni diverse con le diverse comunità e si è lavorato sul loro coefficiente di disponibilità (o di indisponibilità). Il sociologo indiano Partha Chatterjee, a cui non possono essere imputate simpatie nazionaliste, osserva che il principio di uguaglianza è stato infranto nel momento in cui è stata fatta la scelta di intervenire su questioni riguardanti la maggioranza hindu, rinviando a un momento indefinito interventi riguardanti le altre comunità minoritarie⁷. Dunque, nella prospettiva dell'uguaglianza, le identità sono state inevitabilmente sottolineate.

Per di più i primi articoli della costituzione prevedono la riduzione delle ineguaglianze sociali attraverso misure positive a favore dei gruppi svantaggiati (*Scheduled Castes* e *Scheduled Tribes*). Essa introduce un principio della 'discriminazione positiva'. Mentre la carta fondamentale dello stato vieta ogni discriminazione e promuove le comunità svantaggiate, contemporaneamente reintroduce un principio che enfatizza le appartenenze.

È questa la causa remota delle tensioni degli anni Ottanta in cui, da un lato, alcune caste chiedevano un'estensione dei provvedimenti di tutela per sé e le caste alte, dall'altro, protestavano contro questi privilegi.

7. Una religione reinventata in chiave identitaria ed esclusivista.

⁵ P. NASO, *L'incognita post-secolare. Pluralismo religioso, fondamentalismi, laicità*, Guida, Napoli 2015, pp. 210-212.

⁶ Il saggio è stato riproposto varie volte anche in Italia. Cfr. A. SEN, *Il laicismo e i suoi scontenti*, in ID., *Laicismo indiano*, a cura di Armando Massarenti, Feltrinelli, Milano 1998; pp. 25-51.

⁷ Cfr. P. CHATTERJEE, *A Possible India. Essays in Political Criticism*, Oxford University Press, New Delhi, 1997, p. 244.

Uno degli episodi più eclatanti degli ultimi cinquant'anni è stato la mobilitazione per la distruzione della moschea di Ayodhya. Agli inizi degli anni Ottanta le organizzazioni del nazionalismo hindu rilanciano le rivendicazioni sul luogo di nascita di Rama e la richiesta di demolizione della moschea. Il BJP coglie l'occasione per riproporsi sulla scena pubblica nazionale. Fa della questione di Ayodhya il fulcro della sua campagna elettorale del 1989, il che gli frutta ben 86 seggi.

La diffusione della televisione negli anni Ottanta dà luogo poi a un altro fenomeno di massa, sulla cui rilevanza c'è l'accordo tra gli studiosi e i commentatori. La televisione di stato trasmette a partire dal 1987 i due grandi poemi epici della letteratura classica indiana, il *Ramayana* e il *Mahabharata*, in puntate settimanali, che hanno un seguito di massa di proporzioni inedite. Secondo Michelguglielmo Torri, il messaggio, implicito ma potente, che questo fenomeno di massa veicola è che la mitologia hindu fa parte della cultura nazionale. Come avviene ovunque nel mondo, la televisione ha il potere di legittimare ciò che trasmette.

Un'altra questione contribuisce al clima esasperato che l'India vive negli anni Ottanta-Novanta è la ripresa della *Reservation Policy* a fini elettorali da parte di un Congresso ormai spompato e, dopo la tragica morte di Rajiv, senza leader. Il problema esplose prima a livello dei singoli stati poi a livello nazionale. Dire che la ripresa del nazionalismo hindu negli anni Novanta si debba all'iniziativa delle classi un tempo dominanti, come i brahmini, che volevano rafforzare i loro poteri sociale vacillante e conservare i loro privilegi, sarebbe una semplificazione, anche se non priva di qualche fondamento. La posizione politica dello Hindutva non esprime certo un progetto di ristrutturazione della società in senso progressista o sociale. Tende invece a legittimare i rapporti di potere economico e politico esistenti⁸.

Dunque, il 6 dicembre 1992 la *Babri Masjid* viene presa d'assalto dalla folla (si erano radunati nella città forse trecentomila manifestanti) che letteralmente a mani nude distrugge la moschea. Il vittorioso attacco finale a quello che era diventato un simbolo dell'oppressione musulmana del passato e il catalizzatore di tutte le paranoie della maggioranza perseguita dà il via a una serie di disordini in tutta l'India, tra i manifestanti hindu e la polizia, tra musulmani e polizia, e soprattutto tra hindu e musulmani, che fanno duemila vittime.

Parlando di quel 6 dicembre nella sua autobiografia, il leader nazionalista L.K. Advani colloca decisamente quel giorno tra i grandi momenti della storia⁹. La rappresentazione dei fatti di Ayodhya dal punto di vista del nazionalismo hindu è quella di un evento di portata storica, se non cosmica. Advani lo descrive come il momento in cui l'anima dell'India ha parlato. Per il BJP il movimento di Ayodhya non è solo un movimento per la costruzione di un tempio. È un movimento di massa – «il più grande dall'indipendenza» – per riaffermare l'identità nazionale.

7. Esclusione dei musulmani e dei cristiani.

Vinayak Damodar Savarkar, che pone le basi ideologiche del nazionalismo hindu, affermava che essere hindu è molto più che un'identità religiosa: infatti hindu, sikh, jain e buddhisti appartengono tutti a un'unica famiglia, in cui non contano le divisioni razziali tra ariani o dravidi, perché c'è una sola 'razza', i figli della patria comune, che la riconoscono e la adorano come la loro terra santa. «La migliore nazione degli Ariani». Nell'India fioriscono diverse popolazioni e diverse religioni, tuttavia unite dal sangue, e da una cultura comune, una patria comune, un comune ordinamento civile. Il concetto di hinduismo, secondo Savarkar, è solo un derivato e una parte del concetto di Hindutva (hinduità=essere hindu=essere indiani). Essere hindu è essere indiani, cioè appartenere a quella razza e a quella civiltà.

⁸ M. TORRI, *Origine, evoluzione e trasformazione della democrazia indiana*, cit., p. 131.

⁹ Cfr. L.K. ADVANI, op. cit., pp. 341-409.

I ‘maomettani’ e i cristiani tuttavia (anche se indiani) non possono essere riconosciuti come figli di questa razza: essi ne sono fuori proprio perché hanno altri riferimenti, altri luoghi santi, altre feste, altre leggi e altri usi. Savarkar ritiene che musulmani e cristiani indiani siano stati per lo più convertiti con la forza in tempi più o meno recenti, tanto è vero che essi spesso mantengono il sistema delle caste anche fra di loro. Ma, se non si riconvertono, essi sono irrimediabilmente fuori della razza.

Dell’esclusione nei confronti delle caste basse abbiamo già detto. Anche se qui il discorso è complesso: lo Hindutva, almeno secondo i suoi ispiratori rappresenta una relativizzazione delle caste, che però appare strumentale al fine di serrare le fila degli hindu e affermare l’egemonia su tutti i settori della società. Prova ne sia che i tribali, tradizionalmente considerati fuori-casta, sono oggi corteggiati dal nazionalismo. Insomma, ancora si deve guardare al progetto egemonico dei brahmani, a cui accennavo all’inizio. L’obiettivo dei movimenti dello Hindutva è organizzare l’intera società, ridandole carattere, spina dorsale, aggressività.

La narrazione del nazionalismo hindu si basa in fondo proprio sull’affermazione dell’esistenza di un attacco all’unità della terra santa ad opera di confessioni religiose, estranee all’India nel caso di musulmani e cristiani ovvero, in qualche caso, di matrice indiana come i sikh, ma che hanno posto la loro identità particolare davanti all’appartenenza comune. Questo si connette all’argomento principale della pubblicistica dell’induismo politico che vuole gli hindu come *maggioranza perseguitata* ovvero assediata e minacciata da chi fa dell’identità religiosa motivo di separatismo e intolleranza.