

*Donatella Dolcini*

## LA LIBERTÀ RELIGIOSA IN INDIA

SOMMARIO: I. LA BASE IDEOLOGICA TRADIZIONALE – II. L'INFLUSSO DELLA POLITICA – III. LA SITUAZIONE DELL'UNIONE INDIANA

### I. LA BASE IDEOLOGICA TRADIZIONALE

La chiave di interpretazione di quella che da sempre appare come una delle più vitali caratteristiche della cultura indiana, ossia la libertà religiosa, sta nella credenza, un secolo dopo l'altro sempre più radicata, che gli dèi cui rendere culto e devozione siano trentatré milioni. Cifra chiaramente iperbolica, ma che testimonia di una visione del mondo ancora legata alla percezione della quasi incommensurabile quantità di energie che la Natura dispiega in ogni ambito in cui l'essere umano prima o poi venga a trovarsi.

In questa concezione, che peraltro si è venuta affinando nel tempo fino a sublimarsi in un pensiero d'inusitata profondità pur senza mai abdicare alle proprie radici, non è nemmeno da sottolineare come ogni singola divinità abbia finito per sostituirsi totalmente alla forza di cui viene riconosciuta depositaria, assumendo un aspetto pregno di variegato simbolismo, in conformità ai diversi momenti della sua epifania e della sua azione. È così che questo affollatissimo pantheon, che di primo acchito può essere interpretato come un perfetto esempio di politeismo<sup>1</sup>, a uno studio più attento si rivela invece solo il punto di partenza per un'elaborazione spirituale molto sottile. Per comprenderne lo spirito informatore viene in soccorso

<sup>1</sup> Per quanto riguarda la non irrilevante tradizione atea indiana (ulteriore testimonianza della libertà di pensiero e di posizione spirituale di cui l'individuo dispone in India) si rimanda a A. SEN, *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, (tr. it. G. RIGAMONTI), Mondadori, Milano 2006. Nello stesso testo l'Autore espone ampiamente il proprio punto di vista – peraltro ben ponderato su una serie di studi comparativi del tutto ineccepibile – anche sugli argomenti del nazionalismo hindu (*hinduttva*), della posizione di Gandhi e Tagore nei confronti della religione, del laicismo a base della Costituzione dell'Unione Indiana ecc.

una similitudine che in India è molto cara non solo all'uomo di pensiero, ma anche a quello della strada: qualunque persona è di per sé singola e unica, ma all'interno del consesso umano si presenta con attribuzioni ogni volta differenti a seconda del momento, del luogo, della circostanza, della relazione con gli altri. Ram, pertanto, è Ram, individuo maschile che ha un certo aspetto, un certo modo di pensare e di comportarsi, ma per suo figlio è il padre, per la moglie il marito, per il datore di lavoro il sottoposto, per lo Stato il cittadino e così via in un ventaglio di rapporti di cui egli è sempre l'unico punto fisso. Se per ciascuna di queste sue funzioni lo si vede sotto una luce particolare e lo si chiama con un nome altrettanto particolare, non è che gli si assegnino identità via via diverse o che non si sappia che egli rimane sempre Ram, semplicemente gli si riconosce al momento un profilo in altre circostanze nascosto nell'ombra. Lo stesso avviene con la divinità, che resta sempre la stessa e unica, nonostante la si invochi e la si adori come in quel determinato caso si abbia bisogno di fare.

La prima lettura che si ricava da questo quadro ci porta a concludere che, inevitabilmente, un processo del genere non può non restringere il numero degli dèi dall'iperbole dei trentatré milioni a poche unità: il Creatore, il Preservatore, il Distruttore, la Madre, ossia gli archetipi delle forze messe in campo dalla Natura, anch'essa, peraltro, strettamente connessa alla sfera del Divino<sup>2</sup>. Il passo è poi breve per arrivare da qui al riconoscimento di un unico Dio, anzi addirittura di un Supremo Spirito vivificatore al di là della portata del conoscibile: «*neti neti*», «non è questo non è quello» insegnano i maestri upanisadici<sup>3</sup>.

Ove, invece, si voglia scegliere come ambito di interpretazione quello concreto del vivere umano, la posizione assunta dal pensatore di fronte al

<sup>2</sup> La Natura, *prakRti* (= «prima natura materiale»), è vista in modi diversi spinti fino all'antitesi – causante e causato, azione e funzione, forza che produce sia generazione sia distruzione – nell'elaborazione che ne fanno le scritture vediche. Sull'argomento si rimanda a M. STUTLEY - J. STUTLEY, *Dizionario dell'Induismo*, (tr. it. G. MILANETTI), Ubaldini, Roma 1980, 335-336.

<sup>3</sup> Ove si tratti di termine in lingua originale non inserito in testi di attualità contemporanea, manteniamo la trascrizione dalla scrittura *devanāgarī* completa di segni diacritici e delle «a» brevi inerenti alla consonante precedente, oggi praticamente non più pronunciate. Per rendere invece le consonanti retroflesse si è usato il corsivo in parola scritta in tondo, il tondo in parola scritta in corsivo, mentre per segnalare la vocale «ri» e la nasale gutturale le si sono messe con il carattere maiuscolo. Per quanto riguarda i nomi propri di persone o di istituzioni o di luoghi geografici ormai entrati nell'uso internazionale trascritti all'inglese, seguiamo anche noi tale sistema.

decadere morale degli uomini, che trascina con sé anche quello delle cose fino a minacciare pericolosamente l'integrità dell'ordine cosmico, resta tetragona nella fede in un Essere Divino capace di assumere fisionomie diverse per la sua discesa (*avatāra*) nel mondo nella forma più adatta a ripristinarne la stabilità. Di conseguenza qualunque grande figura spirituale può agevolmente venire inserita nel novero degli esseri delle cui sembianze si è rivestito il Dio Preservatore nel momento del pericolo esiziale per l'umanità<sup>4</sup>.

Appare subito evidente come tale impostazione ideologica impedisca sostanzialmente che si possa suscitare un conflitto a causa del riconoscimento della superiorità di un certo Essere divino nei confronti di un altro<sup>5</sup>, quindi tagli alla base l'eventualità di una guerra religiosa. In realtà, più di un mito racconta una storia diversa, conservando nelle sue pieghe profonde la memoria di scontri che, a vario livello e a coinvolgimento di varie forze, devono certamente aver avuto luogo. Si pensi al sacrificio di Dakṣa, il «Destro» – cioè colui che possiede la suprema maestria (destrezza) nel compimento del rito, entro il quale, oltretutto, i movimenti prescritti hanno svolgimento destrorso. Egli dunque invita al grande sacrificio tutti gli dèi tranne suo genero<sup>6</sup> Śiva, non reputando degno di sedere nel consesso delle divinità arie lui di origine dravidica<sup>7</sup>; si pensi alla discussione tra Brahmā e Viṣṇu su chi tra loro fosse più potente, risolta dall'apparizione

<sup>4</sup> Di solito a scendere nel mondo a scopo salvifico è Viṣṇu, di cui si enumerano nove o dieci «incarnazioni» principali (ma non tutte le correnti hindu concordano sulle singole figure del mito); esistono però anche *avatāra* di Śiva, come pure *avatāra* minori, in tal caso contraddistinti da nomi diversi. Per il necessario ampliamento si rimanda a M. STUTLEY - J. STUTLEY, *Dizionario dell'Induismo*, 48-49. 498.

<sup>5</sup> Per una panoramica dei miti śivaiti – breve ma ricca di informazioni e interpretazioni – si veda VASUGUPTA, *Gli aforismi di Śiva con il commento di Kṣemarāja* (Śivasūtravimarśinī) (a cura di R. TORELLA), Mimesis, Milano 1999, 12-16.

<sup>6</sup> A Śiva, infatti, nonostante l'avversione che questi gli ispira, egli ha dato in sposa la figlia Satī (= la perfetta). Appunto in seguito all'esclusione del marito dal sacrificio, Satī si ucciderà dandosi fuoco, per testimoniare la propria fedeltà allo sposo, così che a questo mito si fa risalire la denominazione «*satī*» (peraltro del tutto impropria) del bruciamento della vedova sul rogo del marito morto: la sposa umana, a imitazione di quella divina, si deve dimostrare fedele al suo compagno di vita anche oltre la morte.

<sup>7</sup> L'origine pre-aria (dravidica) di Śiva sarebbe dimostrata, fra le diverse testimonianze, anche da un sigillo delle civiltà vallinda (3000-1800 a.C.), in cui compare una figura forse divina in posizione yogica e circondata da animali. Ambedue gli elementi iconografici rimanderebbero alle attribuzioni di «Dio dello yoga» (Yogīśvara) e di «Signore degli animali» (Paśupati), specifiche appunto di Śiva.

dell'incommensurabile *liNga* di fuoco di Śiva, di cui gli altri due dèi non riuscirono a raggiungere le estremità, confermando in tal modo la propria inferiorità nei confronti appunto di Śiva. Va però notato che nella visione religiosa collettiva l'immagine che prevale, trovando accoglienza in tutta l'India, è quella della Trimūrti: Brahmā, Visnu, Śiva, ognuno con le proprie funzioni e attribuzioni, ma tutti sullo stesso livello<sup>8</sup>. E l'immagine ben si attaglia alla situazione tramandata circa l'India antica – cioè almeno sino all'VIII secolo d.C. – che non registra personaggi o avvenimenti storici legati a specifiche campagne contro gruppi professanti altre religioni.

Frazionamento e unificazione, dunque, rappresentano fasi ricostruibili, ancorché non specificamente documentate, di un continuo processo di amalgamazione, che in buona sostanza, permettendo all'individuo di essere libero di scegliere la propria divinità di riferimento, impedisce il conflitto tra fedi diverse. Se ne coglie un significativo riflesso anche nel linguaggio tecnico in uso nell'ambito della storia culturale del Paese. Nelle lingue indiane, infatti, i termini «ortodossia», «eresia» «infedele» sono di pura importazione dall'Occidente con tutte le loro implicazioni di reciproche antitesi, contrapposizioni, conflitti, errori, mentre nel loro lessico tradizionale autoctono ricorrono denominazioni, per così dire, neutre e di assoluta illimitatezza semantica: *dharma* (regola), *darśana* (visione), *mārga* (via), *pantha* (sentiero).

Che si percorra un cammino piuttosto che un altro, si giunge poi inamovibilmente a constatare che ambedue le direzioni si materializzano in strade che per lo più corrono parallele verso la meta della salvezza<sup>9</sup>, ma che, paradossalmente, non disdegnano neppure il reciproco incrocio, anzi,

<sup>8</sup> Secondo la maggior parte delle scuole tantriche, come terzo membro della triade compare la Dea (Devī), personificazione dell'energia dinamica che vivifica il dio suo consorte. Del resto Brahmā, terminata la sua attività di Creatore, con tutte le funzioni che competono a questo suo compito fondamentale, si potrebbe dire che resti quasi tra le quinte, al punto che in tutta l'India esiste un solo tempio a lui espressamente dedicato. Il mito della rivalità tra Visnu e Brahmā spiega che tale messa in ombra di quest'ultimo si deve alla maledizione scagliata su di lui da Śiva, di fronte alla sua vanteria di aver raggiunto la sommità del *liNga* di fuoco. Pare qui il caso di ricordare infine che tra le varie comunità hindu – generalmente divise (ma non avversarie!) in *visnuite*, *śivaite* e *tantriche* – esiste anche quella degli *smārta*, che adorano in ugual misura tutte e tre le divinità. Cf S. PIANO, *Sanātanadharmā. Un incontro con l'Induismo*, San Paolo, Ciniello Balsamo 1984, 45-47.

<sup>9</sup> Tra le numerose trattazioni di tale argomento, si rimanda a E. ZOLLA, *Le tre vie*, Adelphi, Milano 1995.

ove le circostanze lo rendano inevitabile o comunque opportuno, come nel caso del grande movimento medievale della Bhakti<sup>10</sup>, lo vivono il più delle volte come momento di arricchimento e di stimolo a un proprio maggiore sviluppo. In tal senso si potrebbe anche parlare di libera scelta e, entro certi limiti, di personale conformazione della propria appartenenza religiosa, come spesso è avvenuto, per esempio, nell'adesione al Sikhismo da parte di individui o famiglie o clan originariamente hindu. Se ne ha la prova nei censimenti ufficiali, rispondendo alle domande dei quali, membri dello stesso grado di parentela all'interno della stessa famiglia si sono dichiarati alcuni appunto hindu, altri appunto sikh<sup>11</sup>.

## II. L'INFLUSSO DELLA POLITICA

Questa possibilità di preferenza di adesione e sequela a una religione piuttosto che a un'altra trova una battuta d'arresto con le invasioni islamiche, iniziate nel subcontinente nell'VIII secolo ad opera del Califfato abbaside e venutesi poi a intensificare dopo l'anno 1000 con l'arrivo di eserciti turco-iranici. L'immagine di Muhammad o dei suoi seguaci in armi, che reggono il Corano in una mano e la spada nell'altra – «o conversione o morte» – divenne tristamente familiare in tutto il Paese e vi restò radicata per secoli<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Il Sikhismo (*sikh pantha*) è una forma di religione sincretica venutasi a formare in seno al movimento bhaktico dalla mescolanza di elementi hindu (santità del *guru*, specialmente) e islamici (unicità e non rappresentabilità di Dio, specialmente). Per un'ampia trattazione del tema si rimanda a S. PIANO, *I canti religiosi dei Sikh*, Bompiani, Milano 2001<sup>2</sup> e DENTI FERRARI - M. FERRARI - F. PEROCCHI (edd.), *I Sikh. Storia e immigrazione*, Franco Angeli, Milano 2005, in particolare i saggi di R. PECA CONTI, M. RESTELLI, E. PACE (*Ivi*, 43-132).

<sup>11</sup> Qui e ovunque facciamo menzione di dati ed elementi riferiti ai censimenti, si rimanda al sito governativo indiano: [[www.censusindia.com.in](http://www.censusindia.com.in)].

<sup>12</sup> «Il coltello che sta nella mano di Mahammad non è stato fabbricato con il ferro né con l'acciaio. // Con la parola Mahammad ha ucciso, con la parola ha resuscitato: questa fu la sua santità di maestro». Interessante vedere, da una parte, come sia divenuto stabile nell'immaginario collettivo indiano il collegamento Maometto-lama che uccide e Corano (qui «coltello», «*kard*», e «parola», «*sabad*»); dall'altra come la mentalità religiosa indiana non manchi mai di cercare una conciliazione fra la tradizione autoctona e l'elemento venuto dall'esterno. In questi versi, infatti, l'Autore, Gorakh Nāth, uno dei padri della mistica medievale indiana (VIII/X sec.?), presenta nella figura metonimica del Profeta un Islam che, al di là della ferocia di facciata, svela nel profondo una missione salvifica: con la Parola (unica e universale in quanto proveniente dall'Essere

Sotto la dominazione islamica, comunque, si alternarono periodi di severa imposizione dell'Islam e di media libertà religiosa (status di *dhimmi* per i non musulmani, sulla base del fatto che anche le altre comunità non monoteiste, quale era per esempio quella hindu, fondassero la propria fede su sacre scritture), culminata con la disponibilità da parte dell'imperatore Akbar (1542-1608), il più grande della dinastia *mughal*, per lo meno alla disamina di tutte le fedi rappresentate sul suo territorio<sup>13</sup>. Famosa è la Casa dell'Adorazione (Ibādat Khāna) eretta nella sua capitale di Fatehpur Sikri (Agra) proprio per permettergli di partecipare alle conversazioni di argomento religioso di una scelta schiera di dotti musulmani, hindu, cristiani, zoroastriani ecc. allora presenti e operanti in India. Ne scaturì l'inusitata formazione di una fede sincretica del tutto nuova, la Dīn i-ilāhī o Religione divina, fortemente incentrata sulla figura dell'imperatore stesso, tanto che alla di lui morte essa cessò di esistere<sup>14</sup>.

Le compagnie colonialiste europee, dopo il loro arrivo nel subcontinente a scopi commerciali divenute forze politiche dominanti in varie aree del Paese (portoghesi, olandesi, britanniche, francesi, danesi) furono ulteriori fattori di limitazione della libertà religiosa, tutte le volte che fossero non a gestione privata, ma sotto l'egida dei governi nazionali del proprio Stato di origine. Basti pensare a Vasco da Gama e ai suoi successori, incaricati dal loro re di restituire al Papa il beneficio della Bolla all'origine del trattato di Tordesillas (1494) tramite il riportare in Europa «spezie e cristiani», o al cambiamento dell'East India Company con la liberalizzazione della presenza e dell'attività dei missionari battisti in Bengala<sup>15</sup> in seguito all'*India*

Supremo – e ricordiamo che «Corano» significa «recitato») ha messo a morte l'uomo vecchio (cioè allontanatosi dalla Verità originaria) e lo ha risvegliato a una vita nuova (cioè reintegrata nell'antica santità). Non a caso in un altro passo della sua composizione Gorakh proclamerà: «Per nascita siamo hindu, per fede siamo *jogī*, per saggezza *pari* (= santi maestri) musulmani». GORAKH NĀTH, «*Sabdī*», in D. DOLCINI, «Considerazioni sui versetti 9-14 dell'inno *Sab'dī* di Gorakh Nāth», *Annali di Ca' Foscari*, 22/3 (1983) (= Serie Orientale 14), Bulzoni, Roma, 113.

<sup>13</sup> «In India, Akbar e la maggior parte degli imperatori moghul [...] rappresentano un buon esempio di teoria e pratica della tolleranza [...] religiosa»: A. SEN, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, (tr. it. A. PICCATO), Mondadori, Milano 2005, 76.

<sup>14</sup> Ben lo enfatizza il suo motto: «Allāh ul-akbar», dall'ambiguo significato di «Allah è il più grande», ma anche di «Akbar è Dio».

<sup>15</sup> Fino al 1813 le missioni battiste avevano sede nell'enclave danese di Serampore (Śrīrāmpur) e collaboravano con la East India Company solo fornendo docenti al Fort

*Act* del 1813. Giova ricordare che la Compagnia da allora e fino dopo la Rivolta del 1857-58 fu lo schermo dietro cui si celava la Corona britannica, non a caso suprema autorità della Chiesa anglicana.

Tra le molte conseguenze dell'amministrazione coloniale europea in India, che, originariamente comprese nella sfera politica, ebbero importanti ricadute su quella religiosa, va sottolineata l'instillazione del concetto di nazione nelle menti di quelle figure locali (rampolli delle alte classi per lo più hindu e musulmane) che dall'iniziale collaborazione con gli Europei sarebbero poi diventate accese propugnatrici dell'indipendenza del Paese. Ora, nello stato di sottomissione al potere coloniale in cui si trovava tanta parte del territorio indiano, fu giocoforza che una volta penetrata sempre più nel profondo dell'élite occidentalizzata, quell'idea di base si sviluppasse nell'arco di un'ottantina d'anni fino a diventare «nazionalismo»<sup>16</sup>. Davanti all'inedito scenario, reale sì, ma sino ad allora mai consapevolmente percepito, di essere riconosciuti partecipi di una stessa cultura, di una stessa storia, di una stessa religiosità, forse di una stessa razza<sup>17</sup>, gli Indiani – ogni gruppo a suo tempo – trovarono infatti più congeniale alla propria tradizione inserire il nuovo concetto soprattutto nel contesto sociale, come noto da sempre fortemente marcato da quella manifestazione del *dharma* che è la casta, come ebbe più volte a sottolineare il grande poeta e patriota Ravindranath Tagore (1861-1941):

In fact, our history has not been of the rise and fall of kingdoms, of fights for political supremacy. In our country records of these days have been despised and forgotten, for they in no way represent the true history of our people. Our

William College di Calcutta. Cf D. KOPF, *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1969, cap. 1.

<sup>16</sup> Il cosiddetto Rinascimento bengalese si configura nella Calcutta dei primi vent'anni del XIX secolo; l'educazione anglicizzata viene impostata dai Britannici dalla metà degli anni Trenta del medesimo secolo; la prima riunione ufficiale dell'Indian Congress, che viene presa come l'avvio del movimento per l'indipendenza, si tiene a Bombay nel dicembre del 1885. Per un approfondimento sulla storia dell'India si rimanda a S. WOLPERT, *Storia dell'India. Dalle origini della cultura dell'Indo alla storia di oggi*, Bompiani, Milano 2001<sup>6</sup> e a B.D. METCALF - T.R. METCALF, *Storia dell'India*, Mondadori, Milano 2004.

<sup>17</sup> «To India has been given her problem from the beginning of history – it is the race problem. Races ethnologically different have in this country come into close contact. This fact has been and still continues to be the most important one in our history. [...] Our history has been the history of continual social adjustment...»: R. TAGORE, *Nationalism*, Rupa & Co, N. Delhi 1994<sup>2</sup> (1 ed. 1917), 48.

history is that of our social life and attainment of spiritual ideals<sup>18</sup>. In spite of our great difficulty, however, India has done something. She has tried to make an adjustment of races, to acknowledge the real differences between them where these exist, and yet seek for some basis to unity. This basis has come through our saints [...], preaching one God to all races of India<sup>19</sup>.

L'operazione venne facilitata proprio dal fatto che «*jati*», termine che designa la suddivisione castale applicata alla sfera lavorativa e perciò del sociale quotidiano, significa «nascita» e riporta quindi l'attenzione sull'etimologia di base di «nazione»<sup>20</sup>. Inevitabile, a questo punto, che, volendo ricostruire l'antica grandezza culturale, economica e politica indiana, ammirata e studiata dagli Europei, ma evidentemente corrottasi e degradatasi nello stato di secolare colonizzazione e dominazione straniera del Paese, i riformatori, che già dall'inizio del XIX secolo si prodigarono per il recupero o lo svecchiamento dell'India, svolgessero una puntigliosa opera di revisione dei sacri testi iniziali, per ridar vita all'autentica<sup>21</sup> cultura originaria. Il fenomeno si sviluppò su linee diverse: il Brahma Samāj (1830) di Rām Mohan Roy (1772-1833), per esempio, si fondò sul pensiero upanisadico e lo mescolò a quello teosofico; l'Ārya Samāj (1875) di Dayānanda Sarāsvatī (1824-1883), invece, esaltò l'elemento ario dell'antica religione, insistendo sulla superiorità di quella rispetto ad altre forme poi entrate e diffuse nel Paese. Fu così che nell'intelligenza emergente alla guida del Paese si delinearono due tendenze di massima: una erede dello spirito di accoglienza e di eventuale assorbimento dell'elemento straniero che aveva sempre permesso all'India di allargare costruttivamente la propria cultura di vita; l'altra di forte riconoscimento dell'eccellenza del pensiero e del *modus vi-*

<sup>18</sup> R. TAGORE, *Nationalism*, 49.

<sup>19</sup> R. TAGORE, *Nationalism*, 78.

<sup>20</sup> Comprendere e adattare alla realtà indiana il concetto europeo di «nazione» richiese comunque uno sforzo intellettuale e antropologico non indifferente. Rimandiamo in particolare, oltre alla più volte citata raccolta di saggi (in realtà versione scritta delle conferenze tenute in Giappone e in America nel 1916) di TAGORE, *Nationalism*, anche a A. NANDY, *The Illegitimacy of Nationalism*, Oxford India Paperbacks, N. Delhi 2000<sup>4</sup>.

<sup>21</sup> Per lo meno quella che poteva apparire tale. Per la costruzione dell'immagine di un'India del passato compatibile con le linee ideologiche e pratiche (politico/amministrative) della colonizzazione europea (britannica in primis), si vedano, tra gli altri, D.K. CHAKRABARTI, *Colonial Indology. Sociopolitics of Ancient Indian Past*, Munshiram Manoharlal, N. Delhi 1997 e R. GUHA, *La storia ai limiti della storia del mondo*, (tr. it. R. STANGA), Sansoni, Milano 2003.

*vendi* elaborato dalle più antiche stirpi, in particolare indoeuropee, presenti nel Paese. Basando entrambe queste correnti la propria ragione esistenziale sulla religione, non poterono esimersi dall'imprimere una svolta anche nello spirito di appartenenza a diverse forme di fede.

Nel prosieguo del movimento di risveglio e poi della sua trasformazione in lotta independentista, la tattica politica del *divide et impera*, classicamente messa in atto dai Britannici, sfociò in una radicalizzazione sempre più profonda della chiusura delle diverse comunità entro rigidi confini di appartenenza religiosa. Senza enumerare le varie tappe di questo infelice percorso, basterà citarne la conclusione estrema, la più eclatante: nel 1947 la fine della colonizzazione inglese vide la nascita di due nazioni divise proprio sulla diversità di fede – Unione Indiana e Pakistan (Occidentale e Orientale) – sulle ceneri di quella che era stata l'unica «grande madre India». Una ferita davvero straziante per la terra che aveva sì sempre cercato di inquadrare tutti i suoi figli in precisi scaglioni sociali fondati sulla visione religiosa, ma riconoscendo valido e degno di rispetto il credo di ciascuno.

### III. LA SITUAZIONE NELL'UNIONE INDIANA

Quella che fino al 1947 è stata l'India «storica», dunque, attualmente risulta divisa in tre Stati: Pakistan, Unione Indiana, Bangladesh (fino al 1971 P. Orientale). Erede a pieno diritto della cultura che non si può non riconoscere unificata sotto la patina dell'Induismo (inteso in senso lato, come visione del mondo e sistema di vita sociale) è appunto l'Unione Indiana, l'unica, fra l'altro, a non essersi scelta un regime fondato e conformato sulle linee di una precisa appartenenza religiosa, quali sono nella fattispecie le altre due nazioni nei confronti dell'Islam.

I padri della repubblica indipendente, in particolare Jawaharlal Nehru (1889-1964)<sup>22</sup>, stremati dalla lunga<sup>23</sup> lotta per l'asserzione dell'eguaglianza

<sup>22</sup> Rimasto in breve tempo l'unico superstite della triade (*Triumvirate*) che aveva portato l'India all'indipendenza. Il Mahatma Gandhi, infatti, venne ucciso il 30 gennaio 1948 per mano di un attivista hindu, che gli rimproverava proprio la campagna contro l'istituzione di due nazioni separate sulla base religiosa, mentre Vallabhai Patel (n. 1875), artefice dell'annessione all'Unione Indiana degli Stati principeschi, morì nel 1950.

<sup>23</sup> Nel 1905 la spartizione del Bengala in due tronconi, occidentale e orientale, in ciascuno dei quali si riscontrava un maggior numero di abitanti rispettivamente hindu e musulmani, accese nell'animo di molti nazionalisti appunto musulmani il desiderio di

di tutte le fedi nella nuova India indipendente, si prodigarono in tutti i modi per elaborare un modello di Stato di cui la libertà religiosa costituisse uno dei pilastri fondamentali. Il *Preambolo* della Costituzione entrata in vigore nel 1950 recita infatti:

We, the People of India, [have] solemnly resolved to constitute India into a Sovereign Socialist Secular<sup>24</sup> Democratic Republic and to secure to all its citizens:

Justice, social, economic and political;

Liberty of thought, Expression, Belief, Faith and Worship;

Equality of status and of opportunity;

and to promote among them all

Fraternity assuring the dignity of the individual and the unity and integrity of the Nation...<sup>25</sup>

Purtroppo le successive vicende sociali e politiche non hanno sempre permesso che tali premesse venissero rispettate. Nell'intento di assicurare a tutti i cittadini gli stessi diritti, l'Unione Indiana, infatti, non ha potuto fare a meno di riconoscere per gli appartenenti alle varie religioni la validità delle cosiddette *personal law*, con il risultato di ingenerare conflitti a ripetizione quando queste ultime si vengano a trovare in chiaro contrasto con la legge generale dello Stato. Esempio il caso della musulmana Sha Bano (1985) che, per essersi concluso con una sentenza in linea con la legge dello Stato (obbligo del pagamento degli alimenti da parte dell'ex marito) in netta contrapposizione con quella islamica (che non riconosce tale diritto alla moglie divorziata), provocò una serie di ripicche e rivendici-

riprodurre quella situazione in una futura India liberata dal colonialismo. Di lì a pochi anni (1910), infatti, venne fondata la Muslim League, allo scopo di portare avanti le istanze di buona parte dei cittadini islamici circa una loro netta separazione politica, culturale e perfino linguistica dalla comunità hindu. A stimolarli in tale richiesta il timore di venire prevaricati in vario modo in uno Stato indipendente a regime democratico, in cui il fatto di costituire una minoranza li avrebbe penalizzati. Inutili furono le assicurazioni che ciò non si sarebbe mai verificato, provenienti in crescendo da Gandhi e da praticamente tutti gli altri nazionalisti hindu, poi invece naufragate nella tragica formazione dei due distinti Stati nel 1947.

<sup>24</sup> Il dibattito sulla maggiore o minore correttezza della traduzione in italiano del termine inglese «*secularism*» con «secolarismo» o con «laicismo», ci trova inclini a preferire il vocabolo indiano espressamente usato nella versione hindi della Costituzione: *dharmanirapekṣtā*, ossia: «nessuna presa in considerazione della religione».

<sup>25</sup> L'uso della sottolineatura, da noi adottato, vuole mettere in risalto i termini di specifica pertinenza del tema qui trattato.

cazioni sfociate in sanguinosi disordini a Bombay, nella distruzione della Bābrī Masjid di Ayodhya (1992)<sup>26</sup>, nell'eccidio del treno di pellegrini in Gujarat, ecc.

Tutto questo quadro è da leggere alla luce della degenerazione, o meglio della diversa interpretazione dei contenuti concettuali e pratici del fenomeno del nazionalismo. Oggetto di una quantità di studi ma non esattamente in linea con l'argomento del presente lavoro, lo classifichiamo come elemento portante della libertà religiosa nell'India di oggi, in forza del ragionamento in proposito di Arjun Appadurai, antropologo indiano famoso per i suoi studi sulla globalizzazione:

Gli effetti delle interazioni di larga scala tra gli Stati nazionali e il loro interno, spesso stimolati da notizie di eventi accaduti in località ancora più distanti, si rifrangono a cascata [...] attraverso le complessità della politica regionale, locale e di vicinato, fino ad accendere contrasti locali e implodere in varie forme di violenza, anche le più brutali. Quelle che erano identità etniche *fredde* (sikh e indù...) diventano così *calde*, e le località implodono sotto la pressione di eventi e processi distanti nel tempo e nello spazio dal luogo dell'implosione<sup>27</sup>.

Il nodo sta ancora una volta nel sentimento di esclusiva ed elitaria identità di alcuni gruppi nei confronti degli altri, nello specifico degli hindu rispetto a musulmani e cristiani, ossia seguaci di religioni non dell'ecosistema<sup>28</sup>. Tale atteggiamento nasce da una lettura esasperata del saggio di «Veer» Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966): *Hindutva: Who is a Hindu?* (1923) da parte di gruppi di tendenze sempre più chiaramente «fasciste», quali il Sangh Parivar. La posizione dell'Autore appare invece più sfumata: «Hindutva is not a word but a history. Not only the spiritual

<sup>26</sup> Bābar (1483-1530), fondatore della dinastia *mughal*, aveva fatto costruire la moschea sopra quella che la gente considerava una parte (la cucina?) della reggia di Rāma, il re guerriero campione del *dharmā*, settimo *avatāra* di Visnu. Per le vicende che hanno portato alla distruzione della moschea, si veda F. D'ORAZI FLAVONI, *Storia dell'India indipendente*, Marsilio, Venezia 2000.

<sup>27</sup> A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, (tr. it. P. VERENI), Meltemi, Roma 2006<sup>3</sup> (1 ed. 1996), 213.

<sup>28</sup> Nessuna preclusione, invece per gli appartenenti a fedi nate dall'unico tronco del cosiddetto Brahmanesimo, quali Buddismo, Jainismo, Sikhismo, alle quali vanno aggiunte Parsismo (Zoroastrismo) ed Ebraismo, venute sì da luoghi lontani dal subcontinente, ma non interessate ad alcuna forma di missionarietà, quindi di colonialismo culturale.

or religious history of our people as at times it is mistaken to be [...], but a history in full. [...] Hindutva embraces all the departments of thought and activity of the whole Being of our Hindu race»<sup>29</sup>.

Verso la fine del cruento periodo seguito al caso Sha Bano assunsero una posizione di spicco sulla scena politica proprio le organizzazioni facenti capo al Sangh Parivar – il Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), il Bharatiya Janata Party (BJP), il Bajrang Dal e il Vishwa Hindu Parishad – e si dovette alla violenza delle loro azioni la necessità per la Corte Suprema dell'India di una precisa presa di posizione nei confronti della loro base ideologica. Punto saliente del giudizio fu:

Ordinarily, Hindutva is understood as a way of life or a state of mind and is not to be equated with or understood as religious Hindu fundamentalism... it is a fallacy and an error of law to proceed on the assumption... that the use of words Hindutva or Hinduism per se depicts an attitude hostile to all persons practicing any religion other than the Hindu religion... It may well be that these words are used in a speech to promote secularism or to emphasis the way of life of the Indian people and the Indian culture or ethos, or to criticize the policy of any political party as discriminatory or intolerant...<sup>30</sup>.

L'acuirsi poi del senso di appartenenza a una certa identità ben separata dalle altre – cui la mentalità castale non smette di dare nutrimento, nonostante la cancellazione di fatto dell'intoccabilità, quindi di tutto l'antico sistema, grazie all'art. 17 della Costituzione – insieme a un non ancora sopito rigurgito di nazionalismo, che guarda con sempre più rancore e diffidenza tutto ciò che può apparire in odore di colonialismo occidentale<sup>31</sup>, ha causato nelle ultime decadi del XX secolo e in questo primo scorcio del XXI una serie di eventi di particolare gravità: distruzioni di chiese e sedi di centri missionari, persecuzioni, riconversioni forzate, atti di terrorismo ecc., cui purtroppo non sono estranee mene politiche interne e internazionali<sup>32</sup>. Ci riferiamo qui in particolare al dilagare della presenza di forze

<sup>29</sup> Per un'accurata presentazione della vita, del pensiero, delle opere di Savarkar si rimanda DH. KEER, *Veer Savarkar*, Popular Prakashan, Bombay 1966.

<sup>30</sup> P. AGRAWAL, "Supreme Court on Hindu, Hindutva and Hinduism" (11 Dec, 1995), in [NEWSANALYSISINDIA.com].

<sup>31</sup> Persino contro Madre Teresa di Calcutta è in atto una campagna denigratoria che la incolpa di essere stata un'emissaria del Vaticano, pronta sì ad accogliere orfani, malati e moribondi nel suo centro, ma solo dietro loro conversione al cristianesimo.

<sup>32</sup> Si vedano P. SINGH, *The Naxalite Movement in India*, N. Delhi 1995, e P. PAGLIANI, *Naxalbari-India*, Mimesis, Sesto S. Giovanni (MI) 2007.

clandestine maoiste, generalmente denominate «*naxalite*»<sup>33</sup>, che stanno sempre più allargando il loro raggio d'azione, con l'imposizione di una sorta di ferreo controllo ideologico e politico nelle zone rurali del nord-est dell'Unione Indiana. Il governo centrale si mantiene fedele al principio della libertà religiosa enunciato nella Costituzione, ma si riscontrano alcuni momenti di titubanza, se non proprio di cedimento. Significativi, per esempio, lo spirito e la lettera dell'*Orissa Freedom of Religion Act* del 1967: «No person shall convert or attempt to convert, either directly or otherwise, any person from one religious faith to another by the use of force or by allurement or by fraudulent means nor shall any person abet such conversion»<sup>34</sup>.

Nato con lo scopo di ostacolare l'attività dei missionari di varie confessioni cristiane operanti appunto in Orissa, l'*Act* dovrebbe aver valore anche sul fronte opposto, ossia funzionare da deterrente contro le continue operazioni di riconversione all'Induismo di gruppi ex fuoricasta (*dalit*, cioè «oppressi», come vengono oggi chiamati) o tribali, divenuti cristiani magari da parecchie generazioni. L'osservanza della legge, tuttavia, pare procedere solo in un senso, complici un certo lassismo se non addirittura favoreggiamento da parte delle autorità e della polizia locale, che non intervengono mai in occasione delle riconversioni anche di interi villaggi.

Lo stesso lassismo o favoreggiamento di cui viene il sospetto in occasione di altri incidenti di origine religiosa. Per tutti citiamo qui il caso dello stupro di gruppo subito il 25 settembre 2008 dalla suora cattolica Meena Lalita a Nuagaon: la polizia per più di un mese dopo la denuncia inoltrata dalla vittima non prese alcuna iniziativa in merito, ma solo quando le analisi di laboratorio confermarono la violenza aprì un fascicolo. Costretta in un primo tempo a recedere dalle sue accuse, in seguito la suora le confermò, chiedendo l'intervento del Central Bureau of Investigation (CBI) e descrivendo in pubblico quanto aveva dovuto subire. L'opinione pubblica finì per spaccarsi sul dubbio che la Chiesa avesse manipolato l'intera vicenda "Lalita" per mettere in cattiva luce gli hindu e vendicare così la distruzione o lo sfregio di centri missionari, il rientro degli abitanti

<sup>33</sup> Dal villaggio di Naxalbari (Bengala Occ.) dove avvenne la prima rivolta contadina da esse fomentata (1967).

<sup>34</sup> Nel 1968 venne promulgata una legge analoga in Madhya Pradesh, il *M. P. Dharma Swatantraya Adhiniyam*: [[www.asianews.it/news-en/Orissa.-Hindu-extremists-have-Christians](http://www.asianews.it/news-en/Orissa.-Hindu-extremists-have-Christians)].

cristiani di molti villaggi nell'ancestrale fede induista, le violenze fisiche inflitte ai missionari e ai loro familiari o collaboratori<sup>35</sup>.

Se si guarda la situazione nel suo complesso e in un'ottica pan-indiana, tuttavia, se ne ricava un quadro non eccessivamente preoccupante. A parte questi cedimenti, infatti, si può affermare che lo Stato si faccia realmente garante della libertà di religione sancita dalla Costituzione, come dimostra, per esempio, il riconoscimento di un diverso giorno settimanale da dedicare al culto e alla preghiera a seconda dell'appartenenza religiosa: il venerdì per i musulmani, il sabato per gli ebrei, la domenica per i cristiani. Su questa stessa linea, poi, si pone il più eclatante di tutti gli esempi, cioè la generale celebrazione delle principali feste religiose di ciascuna comunità presente sul territorio, che si rivela un potente strumento educativo al rispetto dell'altrui fede, a partire da quel fondamentale laboratorio formativo all'accoglienza e alla fratellanza che è la scuola.

Quanto poi alla libertà calata e professata nella vita quotidiana, l'atteggiamento della gente comune nei confronti della religione altrui mostra un andamento dicotomico, ma non in proporzione cinquanta a cinquanta: la maggioranza si mostra incline a proseguire sulla strada dell'atavica accettazione della fede dell'altro sulla base della credenza in un unico Essere Supremo capace di manifestarsi in forme anche totalmente diverse<sup>36</sup>; alcuni gruppi, al contrario, non recedono dal considerare come vero e perciò superiore solo il proprio credo, rendendolo una bandiera arrogante e prepotente sotto cui far marciare gli altri anche con l'uso della violenza.

Tutti e tre gli atteggiamenti, esplicitamente o tacitamente, si basano sulla convinzione che questo momento di confusione e di serpeggiante malessere si può certamente spiegare con la credenza che l'età che stiamo vivendo è quella «della perdita» (*kali*, nel gioco dei dadi), in cui il toro del *dharma* vacilla reggendosi a stento su una sola zampa, nel precario equilibrio che prelude al suo crollo definitivo. La visione indiana del mondo, per fortuna, non si ferma qui, ma postula il ritorno dell'era della perfezione che nella ciclicità della vita universale seguirà necessariamente all'attuale *kaliyuga*: il *sātyayuga* o «tempo della Verità», in cui gli esseri umani vivranno in pace e armonia sotto la benedizione divina, piamente dediti

<sup>35</sup> [<http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/asia/article5010294.ece>].

<sup>36</sup> Ne è testimonianza il comportamento che essa continua a tenere: altari nei templi e nelle case con effigi di grandi figure di tutte le religioni, rispetto delle tradizioni di matrice non indiana, moderazione nei giudizi sui costumi stranieri ecc.

solo ad attività di preghiera e di adorazione. Scrive il filosofo e mistico Aravinda Ghose (Sri Aurobindo, 1872-1950) sul suo giornale *Vande Mata-ram* negli anni della sua attiva partecipazione alla lotta per l'indipendenza (1906-1910):

It is the *Dharma* of every man to be free in soul, bound to service not by compulsion but by love; to be equal in spirit [...]; to be in harmonious relations with his brother men [...]. *Dharma* is the Indian conception in which rights and duties lose the artificial antagonism created by a view of the world which makes selfishness the root of action [...] *Dharma* is the basis of Democracy which Asia must recognize...<sup>37</sup>.

DONATELLA DOLCINI  
*Università degli Studi di Milano*  
*Dipartimento di scienze*  
*della mediazione linguistica*  
*e di studi interculturali*  
*P.za Montanelli, 14*  
*20099 Sesto S. Giovanni (MI)*

<sup>37</sup> SRI AUROBINDO, «*Asiatic Democracy*» (March 16, 1908), riportato in H. MUKHERJEE - U. MUKHERJEE (edd.), *Sri Aurobindo and the New Thought in Indian Politics*, Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta 1964, 292.