

AL DI LÀ DEL VELO DI MAYA

Author(s): Michelguglielmo Torri

Source: *Il Politico*, Luglio-Dicembre 2023, Vol. 88, No. 2(259) (Luglio-Dicembre 2023), pp. 209-227

Published by: Department of Political and Social Sciences, University of Pavia

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/48794997>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Department of Political and Social Sciences, University of Pavia is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Il Politico*

AL DI LÀ DEL VELO DI MAYA: I TRATTI DISTINTIVI DELLA STORIA, DELLA CIVILTÀ E DELLA NAZIONE INDIANE

di Michelguglielmo Torri

È per me un onore e un piacere essere stato invitato a tenere la Bonacossa Lecture 2023. È un onore per l'ovvia ed evidente ragione che la lista di coloro che mi hanno preceduto include i nomi di illustri intellettuali italiani e stranieri, da Amartya Sen a Umberto Eco, da Enrica Collotti Pischel a Sudipta Kaviraj e a tanti altri. È quindi chiaro che essere chiamato a fare parte di questo gruppo è di per sé un importante riconoscimento di cui sono grato agli organizzatori delle Bonacossa Lectures, quindi, in particolare, ai componenti del Comitato Tecnico-scientifico e al presidente del CSPE dell'Università di Pavia, professor Pierluigi Valsecchi.

Ma essere invitato a tenere una Bonacossa Lecture è, per me, anche – e forse soprattutto – un piacere. Lo è perché l'Università di Pavia è la sede dove passò la gran parte della sua vita accademica il mio Maestro, Giorgio Borsa, che giocò un ruolo importante nella creazione e nello sviluppo del CSPE, di cui fu presidente dal 1973 al 1987. Fu qui, a Pavia, che Borsa, il 20 maggio 1982, tenne, nell'aula Volta, la sua ultima, splendida lezione, intitolata *Il segreto dell'Europa alle origini del mondo moderno*. Quella di oggi è quindi la mia “ultima lezione”. E, come disse Borsa a proposito della sua, anche questa ha un “carattere di bilancio o,

Bonacossa Lecture 2023, Pavia, 14 aprile 2023. Questo mia “ultima lezione” è dedicata a tutti quei miei ex studenti che mi hanno reso orgoglioso di avere contribuito alla loro formazione. Quindi ad Emanuela Dalmasso, a Myriam De Filippi, a Diego Maiorano, a Claudia Tresso, a Elena Valdameri e ai molti altri che non ho qui lo spazio di ricordare, ma che si riconosceranno in questa mia dedica.

se preferite di confessione”. Pertanto è inevitabile che sia focalizzata su quello che è stato il più importante tema di ricerca della mia vita: la storia dell’India.

Secondo gran parte delle tradizioni filosofiche indiane, la realtà è Maya, cioè illusione. E l’India, secondo un illustre intellettuale indiano del secolo scorso, Nirad Chaudhuri, è il continente di Circe; è, cioè, la terra dell’illusione per antonomasia, dove nulla di ciò che sembra vero lo è, e dove la realtà è schermata da una molteplicità di veli. Questo è vero perfino per gli studiosi di India e per gli stessi indiani. Ma è tanto più vero per gli occidentali, compresi quelli genericamente colti. In particolare, se restringiamo il discorso all’Italia, l’immagine dell’India è un’immagine tenue e lontana, perché direi che l’interesse popolare per l’India in Italia si è esaurito quando, negli anni ’50 e ’60 del secolo scorso, gli immaginifici romanzi d’avventura di Emilio Salgari cessarono di essere letti. Questa immagine tenue e lontana rimane poi imprigionata negli schemi del vecchio e del nuovo orientalismo. L’imperfetta presa di coscienza, verificatasi negli ultimi anni, dello sviluppo economico e della crescita di rilevanza geopolitica dell’India di oggi è stata poi così limitata e superficiale che, lungi dal disperdere i veli del vecchio e del nuovo orientalismo, li ha in effetti resi più densi. Questa immagine sfocata e distorta dell’India deve però essere superata. L’India, infatti, è l’espressione di una delle grandi civiltà mondiali, caratterizzata da una ricca tradizione culturale. Si tratta di una tradizione culturale che affonda le sue radici in un passato lontano ma che, nel corso della storia e anche in tempi recenti o recentissimi, ha sempre saputo crescere, rinnovarsi e arricchirsi, arricchendo nel contempo le altre maggiori culture mondiali. L’India, poi, è diventata, nel corso di quest’anno, il paese più popoloso del globo. La sua economia è attualmente la 5^a del mondo (quella inglese è la 6^a e quella italiana la 10^a). Secondo le previsioni dell’*Economic Survey*, un documento annuale pubblicato dal ministero delle Finanze indiano, il tasso di crescita del prodotto nazionale lordo indiano previsto per il 2023-24 è nell’ordine del 6.5%. Secondo, poi, Goldman Sachs, una delle più grandi banche d’affari del mondo, è probabile che l’economia indiana divenga la seconda più grande del mondo, superando quella degli USA e quella dell’Unione Europea, entro il 2075. Interrogarsi sull’India non è quindi inutile. E, a mio modo di vedere c’è un solo modo per conoscere in maniera non superficiale un paese: interrogarsi sulla sua storia.

Nella storia non ci sono leggi universalmente valide, o, quanto meno, l'unica legge universalmente valida è che non ci sono leggi universalmente valide. La storia è il regno della contingenza, e il lavoro dello storico non è quello di uno scienziato ma, a seconda della "virtù" del singolo storico, quello di un artigiano o di un artista. Ciò detto, è non solo possibile ma anche necessario analizzare le uniformità che sono presenti nella storia di una nazione, o di un popolo, o di una civiltà, perché è solo attraverso l'analisi di queste uniformità che possiamo andare oltre i veli di Maya.

Per illustrare, quindi, le caratteristiche fondamentali della storia dell'India, mi soffermerò su alcune uniformità che, a mio modo di vedere, per quanto non siano le uniche in essa presente, sono certamente le più importanti.

La prima fra queste uniformità è che, contrariamente a un'opinione diffusa, la storia dell'India non è mai stata statica. La metafora secondo cui la storia dell'India si può paragonare a un oceano in tempesta, dove la superficie, cioè il mondo della politica, è sconvolto dai marosi, ma le acque a pochi metri di profondità, cioè le strutture socio-economiche, sono perfettamente immobili, è un'immagine seducente, ma completamente falsa. Le strutture socio-economiche indiane sono state continuamente attraversate da potenti processi di mutamento. Falsa è anche un'altra idea, molto diffusa fra gli storici almeno fino a tutti gli anni '70, e ancora prevalente fra i non storici, secondo la quale la storia dell'India si è svolta in una situazione di isolamento rispetto al mondo esterno. Una situazione d'isolamento che è stata improvvisamente e traumaticamente interrotta solo dalla conquista coloniale.

La dinamicità della storia dell'India è dimostrata soprattutto dall'ascesa e dalla caduta delle civiltà urbane. Nel periodo dal 2500 a.C. fino al II secolo d.C., il subcontinente indiano fu caratterizzato dallo sviluppo di fiorenti ed estese civiltà urbane. I secoli successivi videro il declino progressivo, prima quasi nascosto, ma in seguito sempre più rapido e pronunciato, del mondo urbano. Questo, nel periodo fra il V e l'IX secolo, arrivò vicino all'estinzione. Successivamente, però, vi fu la ripresa dell'ascesa del mondo urbano, che, nonostante parziali battute d'arresto, in particolare nel 18° secolo, è continuata fino a oggi.

L'ascesa delle civiltà urbane comportò lo sviluppo di reti artigianali così dense e complesse da configurarsi come industrie premoderne. In contemporanea vi furono il conseguente sviluppo dei commerci, com-

presi quelli di lunga distanza, e la creazione di reti commerciali che univano l'India a parti sempre più estese del mondo civile (cioè del mondo che, all'inizio della storia, era caratterizzato dalla presenza di popolazioni sedentarie, la cui economia era basata sull'agricoltura).

Ovviamente, questi potenti processi di sviluppo economico portarono alla differenziazione della società indiana e alla nascita e allo sviluppo di nuove classi sociali. All'espansione dei commerci si accompagnò, poi, lo scambio di idee fra aree anche lontane ma unite da fiorenti e intensi scambi commerciali. Ovviamente, i periodi di declino delle civiltà urbane videro il contrarsi fino alla virtuale sparizione dei commerci di lunga distanza, la scomparsa o trasformazione di intere classi sociali e il venir meno dello scambio di idee.

Le prove dell'interconnessione fra l'India e il resto del mondo sono molteplici e al di là di ogni possibile dubbio. I ritrovamenti archeologici provano in maniera incontrovertibile l'esistenza e l'importanza degli scambi commerciali fra il subcontinente indiano e il resto del vecchio continente (in particolare il mondo mediterraneo, ma non solo). Sempre l'archeologia, ma anche le cronache, le testimonianze di viaggiatori e altri documenti storici dimostrano inoltre l'impressionante sincronizzazione cronologica fra ascesa e declino delle civiltà urbane in India e nel mondo mediterraneo.

Quello del reciproco scambio di idee fra l'India e il resto del mondo civilizzato è invece, ancora oggi, un settore meno studiato, tuttora agli inizi. Questo per la semplice ragione che si tratta di un campo d'indagine che presenta considerevoli difficoltà, in particolare perché gli storici che vi si impegnano devono avere conoscenze linguistiche molteplici e complesse. Tuttavia, che intensi ed importanti scambi d'idee fra l'India e il resto del mondo vi fossero è rivelato da molti indizi importanti. Fra questi, quello forse più rilevante è rappresentato dal coevo sorgere di due nuove religioni - il cristianesimo nel mondo mediterraneo e il buddismo mahayana nel subcontinente indiano - caratterizzate da sconcertanti analogie dottrinali. Fra queste analogie vi sono l'esistenza di un Dio uno e trino e la presenza di un Dio salvatore (che, nel caso del buddismo mahayana, torna sulla terra più volte), il quale si sacrifica, prendendo su di sé i peccati degli esseri umani.

Si tratta di analogie così pronunciate e importanti che è veramente difficile pensare che queste due religioni si siano sviluppate in maniera del tutto autonoma. Questo è tanto più vero in considerazione del fatto

che, come dimostrato dall'archeologia, il periodo che vide la nascita delle due religioni fu caratterizzato da scambi commerciali particolarmente intensi fra il mondo mediterraneo e il subcontinente indiano. È quindi logico pensare che certe idee vennero trasportate, insieme alle merci, dai mercanti che viaggiavano sulle rotte terrestri e marittime che univano il Mediterraneo all'India.

Una seconda importante uniformità che caratterizza la storia indiana è rappresentata dall'interazione fra un forte potere centrale e potenze regionali ugualmente forti. Questo spiega perché, fino alla conquista coloniale, i processi di unificazione del subcontinente furono non solo parziali ma anche transitori. È significativo il fatto che gli imperi indiani che ambivano a unificare sotto il proprio controllo se non tutto il subcontinente, quanto meno la gran parte di esso, ebbero una durata media abbastanza ridotta, di solo circa 200 anni. Ai periodi di unificazione imperiale si alternarono fasi nel complesso cronologicamente più lunghe caratterizzate dall'inesistenza di una potenza egemone a livello subcontinentale e dalla presenza di un insieme di potenze regionali.

Fino a tempi recenti, la storiografia ha avuto la tendenza a caratterizzare queste fasi di assenza di una potenza egemone a livello subcontinentale come periodi di involuzione e di declino. Ma oggi, grazie al progredire della ricerca storica, sappiamo che questi periodi non unitari non furono, in genere, fasi di decadenza, ma, al contrario, furono spesso periodi di sviluppo economico e di efflorescenza culturale.

Fu la conquista coloniale che, apparentemente, interruppe questa dinamica, portando a un processo di unificazione destinato a rivelarsi sostanzialmente permanente. Si trattò di un processo di unificazione realizzato con la forza delle armi, ma solidificato attraverso la massiccia creazione di strutture fisiche e amministrative prima inesistenti. Fra queste strutture fisiche basti menzionare la realizzazione di telegrafi, di strade ferrate, di linee di navigazione a vapore; fra quelle amministrative è necessario ricordare la creazione di una moderna burocrazia centralizzata. Queste strutture, per la prima volta nel corso della storia, formarono il solido scheletro su cui era destinata a reggersi l'unificazione politica del subcontinente.

Ho però parlato, e non a caso, di “apparente” fine della dinamica che contrapponeva il potere centrale ai potentati locali. Questo perché l'unificazione realizzata prima dallo stato coloniale, e poi dagli stati che gli sono succeduti, non eliminò affatto la tensione fra, da un lato,

un potere centrale che tentava di imporre un controllo sempre più stretto sui potentati locali e, dall'altro, una serie di entità politiche, saldamente radicate a livello locale, decise a mantenere o ad accrescere la propria autonomia.

La spartizione dell'India al momento dell'indipendenza può essere letta come una manifestazione di questa tensione. La spartizione, infatti, fu contraddistinta dal fatto che una serie di aree geograficamente periferiche e caratterizzate da tratti religioso-culturali particolari si sottrasse al controllo del potere centrale, andando a formare un nuovo stato, il Pakistan. Sia in Pakistan, sia in India, la tensione fra potere centrale ed entità locali continuò. In particolare, al momento della nascita dell'India indipendente è significativo come molti politici e analisti si aspettassero che la perdurante tensione fra governo centrale ed entità locali, ora rappresentate dagli stati della neonata Unione Indiana, si sarebbe risolta nella balcanizzazione dell'India. Così non fu, grazie alle capacità della classe politica indiana e, in particolare, del primo capo di governo dell'India indipendente, Jawaharlal Nehru. Nehru e i suoi successori seppero armonizzare – se non completamente, quanto meno in misura notevole – le contrapposte spinte centripete dello stato centrale e centrifughe degli stati dell'Unione, all'interno di un quadro costituzionale e politico nel complesso sufficientemente rispettoso delle esigenze irrinunciabili delle diverse parti.

Quelle appena ricordate sono uniformità che caratterizzano la storia indiana nel suo complesso. Ma ve ne sono altre, non meno importanti, che contraddistinguono la storia dell'India indipendente.

La prima di queste uniformità è il mantenimento di un regime democratico. L'India è un caso pressoché unico di una nazione afroasiatica che, raggiunta l'indipendenza subito dopo la seconda guerra mondiale, si diede e mantenne un regime democratico (con la minore eccezione rappresentata dalla cosiddetta emergenza interna, il regime autoritario imposto da Indira Gandhi negli anni 1975-77).

Storicamente, il regime democratico indiano ha caratteristiche peculiari, di cui la più importante, per gran parte della storia dell'India indipendente, è rappresentata dalla presenza di un partito dominante. Si tratta, cioè, di un sistema in cui uno stesso partito, elezione dopo elezione, ottiene sempre la maggioranza assoluta dei seggi del parlamento, attraverso una maggioranza del voto popolare che, a causa del funzionamento del

sistema maggioritario secco, utilizzato in India, è in realtà una maggioranza solo relativa. In altre parole, la democrazia indiana è stata caratterizzata per gran parte della sua storia dal dominio di un partito che aveva la maggioranza assoluta dei seggi in parlamento ma solo una *minoranza* del voto popolare (dato che i voti complessivi che andavano ai partiti diversi da quello dominante erano più numerosi dei voti che andavano al partito dominante).

Fino alla fine degli anni '80 del secolo scorso, il partito dominante è stato il partito del Congresso, erede della forza politica protagonista della lotta per l'indipendenza. Poi, dopo un intervallo di un quindicennio, caratterizzato da governi di coalizione o da governi minoritari con appoggio esterno, lo status di partito dominante è stato conquistato dal Bharatiya Janata Party (BJP), il partito della destra indù.

Naturalmente un sistema in cui il parlamento centrale è dominato, elezione dopo elezione, sempre dallo stesso partito, che, per di più, conquista la maggioranza assoluta dei seggi pur avendo solo la maggioranza relativa del voto popolare, è un sistema che appare ben poco democratico. Ma nell'India indipendente è sempre esistita una serie densa e complessa di correttivi importanti, che hanno fatto della democrazia indiana qualcosa di diverso da una democrazia di facciata. Ad esempio, a partire dalla fine degli anni '60 del secolo scorso, i governi degli stati dell'Unione (cioè centri di potere tutt'altro che irrilevanti) sono spesso stati conquistati da partiti o da coalizioni che facevano parte dell'opposizione al partito dominante. Le elezioni che si tenevano e si tengono sia a livello nazionale, sia nell'ambito dei singoli stati dell'Unione sono state, fino a tempi recenti, nel complesso libere, anche se, di tanto in tanto, si sono verificati degli abusi. La stampa indiana ha in genere dimostrato una forte capacità di critica e, in effetti, alcune indagini giornalistiche hanno avuto riflessi devastanti sul partito in quel momento al potere. Lo stesso discorso vale per la magistratura, che ha spesso dimostrato, anche se non sempre, la capacità di condurre indagini approfondite, a volte con risultati clamorosi, su casi di abuso o di corruzione di cui erano incolpati alcuni dei politici più importanti della nazione. Da ultimo, ma non per importanza, bisogna ricordare che la società indiana è caratterizzata dalla presenza e dalle attività di una nutrita serie di associazioni di base che perseguono gli obiettivi più svariati: dalla tutela di gruppi sociali discriminati (dai fuoricasta e dai tribali alle donne), fino alla messa in pratica di disposizioni di legge rimaste fino a quel punto solo sulla carta; dal-

l'indagine su abusi commessi da rappresentanti del potere costituito a tutta una serie di altre casistiche.

L'altra importante uniformità che ha caratterizzato la storia dell'India indipendente è stata la lotta per lo sviluppo economico portata avanti in congiunzione alla lotta per creare una società più equa. La crescita economica dell'India indipendente, sia pure più lenta e meno spettacolare di quella della Cina, è stata costante nel tempo, portando a un processo di accumulazione che ha gradualmente trasformato l'India da tipico paese arretrato, appartenente a quello che una volta era chiamato "Terzo Mondo", in una delle maggiori potenze economiche a livello mondiale. Fin dall'inizio, la crescita economica è stata perseguita dallo stato indiano con un occhio rivolto alla necessità che essa comportasse la realizzazione di una società più giusta, dove le impressionanti diseguaglianze economiche che caratterizzavano il paese al momento del raggiungimento dell'indipendenza fossero, se non totalmente eliminate, quanto meno radicalmente attenuate.

Il sistema economico dell'India indipendente, di fatto, è sempre rimasto il sistema capitalista, nonostante i correttivi imposti negli anni '50 da Nehru, poi eliminati a partire dagli anni '80 dai suoi successori. In questo ambito, in effetti, crescita economica e realizzazione di una società più giusta non sono obiettivi facilmente perseguibili in tandem. In particolare, sotto la spinta politica di una classe media in crescita e politicamente sempre più influente, a partire dalla metà degli anni '60 i due obiettivi hanno avuto la tendenza a disgiungersi. Mentre la crescita economica è stata perseguita in maniera sempre più aggressiva, la classe media e le forze politiche che la rappresentavano hanno avuto la tendenza a lasciare da parte gli obiettivi di giustizia sociale. Bisogna però sottolineare che questa tendenza è stata vigorosamente resistita da forze politiche che, sia pure disponibili ad accettare e mettere in pratica le più innovative e aggressive strategie del capitalismo, non avevano rinunciato a perseguire l'obiettivo di una società più giusta attraverso la tutela delle classi subordinate. Almeno fino al 2014, una serie di potenti politici - in particolare Narasimha Rao (primo ministro dal 1991 al 1996) e Sonia Gandhi (di fatto il personaggio politico più potente in India dal 2004 al 2014) - ha consapevolmente portato avanti politiche concretamente volte al supporto delle classi più povere della società indiana. Politiche che sono valse loro l'accusa di essere "populisti", ma che hanno portato a

concreti miglioramenti della situazione economica degli strati più discriminati della società indiana.

Come già notato, ci sono altre uniformità nella storia dell'India, ma, a questo punto, è più opportuno passare a trattare due problemi che continuano a caratterizzare il dibattito politico-culturale in India, senza ricevere una risposta definitiva. Si tratta di due dibattiti di cruciale importanza per comprendere cosa sia l'India di oggi. Essi possono essere riassunti con altrettante domande, cioè:

- a) Quali sono i tratti caratterizzanti della civiltà indiana?
- b) Che cos'è la nazione indiana?

Rispondere alla prima domanda è tutt'altro che facile. Mentre, infatti, possiamo definire con sufficiente chiarezza i tratti distintivi di una civiltà che ha cessato di esistere – ad esempio la civiltà classica greco-romana – definire i tratti distintivi di una civiltà vivente è impresa ardua perché questi tratti distintivi mutano, a volte in maniera anche radicale, nel corso del tempo. Quando quindi parliamo di una civiltà vivente, come quella indiana, possiamo al massimo solo disegnare mappe provvisorie. Proviamo quindi a farlo con la civiltà indiana. Fino a oggi, o, forse, fino a ieri, i tratti distintivi della civiltà indiana sono, a mio modo di vedere, essenzialmente due: la coesistenza di fedi e costumi sociali differenti e la presenza del sistema castale. Incominciamo dal primo tratto distintivo.

La coesistenza, nel complesso armonica (sia pure con periodiche eccezioni), di fedi e di costumi sociali differenti ha sempre caratterizzato la storia indiana dai tempi più antichi fino a oggi. Vale forse la pena di notare come un'analogia situazione esistesse anche nel mondo mediterraneo sotto la pax romana fino all'ascesa del cristianesimo. Quello che infatti siamo abituati a caratterizzare come paganesimo era in realtà un insieme di religioni diverse, con alcuni tratti comuni ma anche con notevoli differenze. I seguaci di ciascuna religione seguivano le proprie credenze, accettando però come legittime anche le credenze altrui. L'unica radicale eccezione a questa regola fu rappresentata dal cristianesimo, che considerava qualsiasi credenza diversa dalle proprie come un male che bisognava combattere ed eliminare. E, una volta conquistato il potere a livello politico, questo fu esattamente quello che il cristianesimo fece. In India, invece, non ci fu mai la presa del potere da parte di una religione

decisa a eliminare qualsiasi altra credenza religiosa. In effetti, un po' come nel caso del cosiddetto paganesimo nel mondo classico, in India quello che etichettiamo come induismo è storicamente un insieme di religioni diverse, sia pure con alcuni tratti distintivi comuni. Con alcune eccezioni di minor conto e limitate nel tempo, le diverse religioni di matrice induista e altre religioni diffuse in India prima dell'arrivo dei musulmani, quali il jainismo e il buddismo, dimostrarono un atteggiamento di tolleranza nei confronti delle altre correnti religiose. Ma vale la pena di ricordare che, anche quando l'islàm penetrò e si diffuse in India, questo clima di tolleranza verso tutte le fedi non mutò in maniera sostanziale. Se si analizza la storia dei conquistatori e dei sovrani musulmani in India, è immediatamente chiaro che il loro atteggiamento nei confronti degli indiani non musulmani variò considerevolmente a seconda della personalità di questi conquistatori o sovrani, passando dalla proclamata adesione alla sharia ad atteggiamenti di schietto pragmatismo. Ma è un dato di fatto che anche i sovrani musulmani più intolleranti non poterono fare a meno di accettare la coesistenza di diverse fedi e, di conseguenza, di diverse usanze sociali.

Senza dubbio, questo fu un atteggiamento che, in origine, era basato su un realistico calcolo politico da parte di monarchi che dominavano una massa di sudditi che, in grande prevalenza, non seguivano la religione del monarca (e che, contrariamente a una persistente leggenda, non erano particolarmente mansueti). Ma – come ricordava un altro mio Maestro, Norberto Bobbio – la prassi tende a giustificarsi assumendo le vesti della legittimità e, quindi, finisce per diventare legittimità. Un esempio significativo del processo per cui la tolleranza delle classi dirigenti islamiche verso i non musulmani finì per trasformarsi da prassi imposta dalle circostanze in un'ideologia condivisa, considerata pienamente legittima, è quello di Muhammad Shah, l'imperatore Moghul che regnò dal 1720 al 1748. Muhammad Shah, nonostante le sue difficoltà finanziarie, rinunciò alla riscossione della jizya, vale a dire la tassa pro capite sui non musulmani. La jizya non era solo il simbolo per eccellenza della superiorità dell'islàm rispetto a qualsiasi altra religione, ma era anche una considerevole fonte di ricchezza per un sovrano musulmano. Muhammad Shah, come già accennato, fu un sovrano che fu sempre alle prese con grosse difficoltà finanziarie. Ciò nonostante, prese la decisione di abolire la jizya. E non c'è nessun dubbio che lo fece perché pensava che fosse la cosa giusta da fare.

La convivenza tra diverse fedi e costumi sociali - quelli che gli antichi romani chiamavano “concordia discors”, vale a dire l’armonioso stare insieme di ciò che non è identico - è stata storicamente una delle caratteristiche preminenti della civiltà indiana. Il fatto che questa “concordia discors” sia stata sfidata in diversi momenti della storia, ma soprattutto dagli anni ‘80 del secolo scorso, nulla toglie al fatto che - finora - sia stata una delle caratteristiche principali della civiltà indiana.

Questa “concordia discors”, questa coesistenza di diverse fedi, filosofie e costumi sociali, è stata di solito - e impropriamente - definita con il termine “tolleranza”. Sarebbe più esatto, però, parlare di abitudine alla coesistenza non violenta fra fedi e costumi diversi.

Qualunque sia la definizione che si voglia dare di questo fenomeno, e per quanto seducente sia l’idea della coesistenza di diverse filosofie e modi di vivere, vale comunque la pena sottolineare che questa coesistenza ha sempre avuto un lato oscuro. Questo lato oscuro era, in poche parole, l’accettazione dello status quo, la rinuncia a qualsiasi sforzo di cambiare le cose a livello politico ma, in particolare, a livello sociale. Nel corso della loro storia - e questa è una netta differenza con altre civiltà - gli indiani poterono pensare e, in una certa misura, agire come meglio credevano. Tuttavia, *conditio sine qua non* per il mantenimento di questo stato di cose era la rinuncia a qualsiasi vera sfida all’esistente equilibrio politico e sociale.

Non che tali sfide non ci siano state. Esse furono ripetutamente portate avanti, durante tutto il corso della storia indiana, soprattutto da parte di sant’uomini e di leader di sentieri mistici. Tuttavia tali sfide, più che essere un pericolo concreto per l’ordine politico e sociale esistente, finirono, storicamente, per rappresentare una valvola di sfogo, che rendeva più semplice la continuazione del sistema esistente. Significativamente, il seguito sociale dei sant’uomini o dei mistici che sfidavano l’ordine sociale esistente di solito finiva per formare un nuovo gruppo endogamico, che seguiva le proprie regole di comportamento sociale. In altre parole, coloro che, inizialmente, avevano sfidato l’ordine costituito, finivano per trasformarsi in una nuova casta, diventando parte integrante di quell’ordine sociale che il loro fondatore aveva sfidato.

Questo ci porta all’altra peculiarità sociale indiana: il sistema delle caste. Le caste sono gruppi endogamici che possono essere anche molto estesi (sia demograficamente, sia come distribuzione geografica), orga-

nizzati all'interno del sistema sociale complessivo secondo una precisa struttura gerarchica.

Storicamente, l'articolazione del sistema sociale in blocchi sociali ben definiti e organizzati gerarchicamente è stato un modo per rendere possibile la coesistenza fra gruppi anche profondamente diversi, favorendo un mantenimento non conflittuale di differenze sociali anche marcate, fornendo spazio a usanze sociali diverse.

Naturalmente, la presenza di sistemi sociali le cui componenti sono disposte gerarchicamente, lungi dall'essere una caratteristica unica della civiltà indiana, sembra essere la regola nella storia umana. Ciò che è tipicamente indiano, tuttavia, è che, in India, sia le disparità sociali che le iniquità sociali hanno trovato una perfetta e organica giustificazione ideologica da parte delle correnti più importanti della tradizione religiosa socialmente dominante: l'induismo (che, oggi, è in genere considerato come una religione unificata ma, in realtà, come si è già ricordato, è un insieme di religioni diverse, anche se con tratti comuni).

Si può argomentare che anche in altre religioni siano state date giustificazioni a iniquità sociali quali, ad esempio, la schiavitù negli Stati Uniti. Ma, in definitiva, queste giustificazioni erano articolate tradendo quella che era l'essenza della tradizione religiosa che le aveva formulate. Esse, quindi, potevano essere contestate sulla base di quella medesima tradizione religiosa su cui erano basate. Invece, nelle correnti dominanti dell'induismo, l'organizzazione della società in gruppi disposti gerarchicamente, con diritti e doveri diversi, è di fatto la struttura portante della dottrina.

In effetti, in India l'ideologia sanzionata dalla religione, volta a giustificare un ordine sociale gerarchico, è così pervasiva che, storicamente, ha contaminato le altre principali tradizioni religiose presenti nel subcontinente: in India le caste esistono anche tra i cristiani, i musulmani e i sikh, vale a dire all'interno di religioni che enfatizzano l'uguaglianza degli esseri umani davanti a Dio.

È necessario sottolineare che le caste non rappresentano la sopravvivenza di un ordine sociale arcaico. Non sono quindi destinate ad "appassire" sotto i raggi brucianti della modernità. In particolare perché, dalla fine dell'800 e, ancora di più, dall'indipendenza in avanti, sono diventate piattaforme per la mobilitazione politica dei loro membri.

Oggi le caste possono avere due configurazioni differenti: possono essere organizzazioni "piramidali" oppure "orizzontali". Nel primo

caso, descritto per esempio da Elisabetta Basile, una minoranza al vertice della casta manipola e controlla il grosso degli appartenenti alla casta attraverso una serie di strumenti di cui il principale è di natura ideologica. In altre parole, i vertici castali sono in grado di farsi obbedire dagli altri membri della casta, perché costoro accettano la superiorità dei primi, in quanto sanzionata dall'ideologia castale. Ovviamente i vertici della casta dispongono di strumenti di pressione aggiuntivi, da quelli economici all'uso puro e semplice della violenza. Ma è l'ideologia castale che permette il mantenimento facile e incontrastato del controllo dei vertici sulla base.

Un caso completamente diverso è quello delle caste "orizzontali", esaminato in particolare da Christophe Jaffrelot. In questo caso, la casta serve da cemento per unificare e dare autocoscienza politica a uno spezzone di classe sociale. Per esempio, nel grande stato settentrionale dell'Uttar Pradesh, la grande casta degli Yadav coincide in buona sostanza con una classe sociale formata da piccoli agricoltori. Qui l'ideologia castale ha permesso di mobilitare questa classe sociale, che si è data una piattaforma politica attraverso la creazione di un grande partito: il Samajwadi Party.

È chiaro che mentre la casta "piramidale" ha il ruolo socialmente e politicamente regressivo di permettere il controllo di settori delle classi subordinate da parte di un'élite, la casta "orizzontale" ha il ruolo copernicanamente diverso di promuovere la mobilitazione socio-politica di settori delle classi subordinate.

L'altro fondamentale dibattito in corso in India riguarda la definizione di nazione indiana. Cos'è la nazione indiana? Questa è una domanda che continua ad essere posta dal tardo periodo coloniale, quando i dominatori inglesi argomentavano che non esistesse una nazione indiana, dato che gli abitanti del subcontinente erano profondamente e irrimediabilmente divisi in una serie di blocchi sociali autonomi e resi radicalmente diversi da elementi quali la "razza", la religione, le lingue parlate, il carattere collettivo e altri elementi ancora.

In risposta alla sfida rappresentata dall'ideologia coloniale, gli intellettuali indiani, nello sforzo di definire cos'era la nazione indiana, arrivarono a formulare tre diverse idee di nazione.

La prima in ordine di tempo è quella di derivazione mazziniana. L'idea mazziniana di nazione, pur non svalutando del tutto i criteri og-

gettivi (territorio, lingua, consanguineità, ecc.), privilegia quelli soggettivi. La nazione, cioè, nasce da uno sforzo comune, giustificato dall'idea di appartenere appunto a una singola nazione, e incentrato sulla realizzazione di un futuro migliore per tutti i membri della nazione. Questa idea di nazione venne formulata dai leader del nazionalismo indiano nel periodo pre-gandhiano, in particolare da Surendranath Banerjea e da Gopal Krishna Gokhale. Soprattutto il primo fu direttamente influenzato dagli scritti di Giuseppe Mazzini, da lui fatti tradurre in Bengali. Ovviamente, un'idea di nazione che enfatizzava gli elementi soggettivi e metteva in secondo piano quelli oggettivi permetteva di aggirare le critiche fatte dai britannici, secondo cui in India non esisteva una nazione, ma un insieme di "razze", ciascuna caratterizzata da elementi oggettivi profondamente diversi.

La seconda idea di nazione indiana fu quella formulata da Gandhi e da Nehru. Secondo Gandhi e Nehru, la nazione indiana ha radici storiche profonde, in quanto è nata all'interno del subcontinente indiano da un plurisecolare processo di integrazione e di armonizzazione di religioni, di culture e di popoli diversi. Questo lungo e continuativo processo storico ha dato origine a una cultura che, nonostante una serie di differenziazioni interne, rappresenta un armonico insieme. Questo armonico insieme culturale è la struttura portante, per così dire l'"anima", di quella che è oggi la nazione indiana.

Nella formulazione gandhiana, un tratto essenziale di quell'insieme armonico che è la cultura indiana è rappresentato dall'induismo. Anche i musulmani, secondo Gandhi, sono, in definitiva, indù che in passato si sono convertiti all'islàm ma che, in un certo senso, sono ancora parte della grande famiglia induista. "Ogni musulmano [indiano] – affermava infatti Gandhi - è solamente un indù che ha accettato l'islàm ...". L'idea gandhiana di nazione era, quindi, concepita e presentata da Gandhi come basata sulla tradizione storico-culturale dell'intero popolo indiano. Come tale era dotata di una validità generale per tutti gli indiani, non importa a che gruppo religioso o linguistico essi appartenessero. Tuttavia, una componente importante di tale idea di nazione rimaneva una dimensione religiosa induista tutt'altro che irrilevante. Fu Nehru che, nel riformulare l'idea di nazione gandhiana, la depurò dell'enfasi sull'aspetto religioso. Gli indiani, secondo Nehru, sono indiani in quanto abitanti del subcontinente indiano e portatori di una grande e antica tradizione culturale, frutto del mescolarsi e/o del convivere di una molteplicità di correnti di-

verse. Fra queste vi era, ovviamente, l'induismo; ma anche una serie di altre importanti tradizioni culturali e religiose, fra cui vi era la tradizione laica, ben presente nella storia indiana.

Sia in Gandhi sia in Nehru, uno degli aspetti fondanti della grande tradizione culturale indiana era individuato nella tolleranza reciproca fra correnti cultural-religiose diverse. Era questa tolleranza che rendeva possibile il convivere all'interno di un'unica tradizione di correnti culturali e religiose diverse, finendo quindi per rappresentare uno degli aspetti chiave della cultura indiana e, di conseguenza, dell'idea di nazione indiana.

La terza idea di nazione indiana è quella di Vinayak Damodar Savarkar. Secondo Savarkar, la nazione indiana è formata dagli indù che vivono in India, e solo da loro. Quindi, i non indù non sono membri a pieno titolo della nazione indiana. In Savarkar, quindi, come in Gandhi, l'induismo è una componente essenziale dell'idea di nazione indiana. Ma mentre in Gandhi l'induismo era visto come una concezione inclusiva (anche i musulmani erano indù che avevano accettato l'islām, come abbiamo già ricordato), in Savarkar l'induismo era un meccanismo di divisione e di esclusione.

Nel formulare questa idea di nazione, Savarkar dovette affrontare la difficoltà rappresentata dal fatto che l'induismo non è tanto una religione unitaria, quanto un insieme di religioni, con alcuni tratti comuni, ma anche con caratteristiche diverse. La soluzione di Savarkar fu quella di definire l'induismo come la religione i cui luoghi sacri sorgevano sulla terra dei padri, cioè all'interno dell'India geografica o, se vogliamo, del subcontinente indiano. Questa presenza dei luoghi sacri sulla terra dei padri caratterizzava tutte le religioni indù, ma anche altre religioni, quali il jainismo, il buddismo e il sikhismo. I membri di queste religioni, che non si considerano indù, erano tuttavia classificati come tali dai seguaci dell'idea di nazione di Savarkar. Secondo questi ultimi, quindi, anche jaina, buddisti e sikh sono a pieno titolo membri della nazione indiana. Viceversa, non sono parte della nazione indiana i musulmani, i cristiani e gli atei; musulmani e cristiani perché i loro luoghi sacri sono al di fuori del subcontinente indiano; gli atei perché non hanno luoghi sacri né in India, né altrove.

Al tempo di Savarkar, i musulmani rappresentavano un quarto degli abitanti del subcontinente. Oggi, dopo la creazione del Pakistan in quanto patria dei musulmani indiani, la minoranza musulmana in India continua

a rimanere gigantesca; secondo dati che risalgono al 2022, i musulmani indiani erano circa 200 milioni di persone. Erano, cioè, il 15% della popolazione. A questa gigantesca minoranza bisogna poi aggiungere i cristiani, cioè, secondo dati risalenti al 2011, circa 28 milioni di anime. Quindi, in buona sostanza, l'idea di nazione di Savarkar esclude oggi dalla nazione indiana, o fa di essi cittadini di seconda classe, almeno 228 milioni di persone.

Duole sottolineare che la più progressiva di queste tre idee di nazione – cioè quella formulata da Banerjea e Gokhale e basata sull'importanza di costruire un futuro condiviso migliore per tutti i membri della nazione – è, oggi, completamente dimenticata. A contendersi il campo sono rimaste l'idea gandhiana-nehruviana della nazione come frutto di un passato storico condiviso e basato sulla tolleranza e quella di Savarkar, secondo cui solo gli indù sono indiani *à part entière*. Malauguratamente, a partire almeno dall'inizio del secolo, è l'idea settaria di nazione proposta da Savarkar che è sembrata prendere sempre più il sopravvento.

Purtroppo, a chiusura di questa mia discussione e a riprova del fatto che una civiltà vivente cambia in continuazione, è necessario sottolineare il processo di involuzione che, soprattutto a partire dal 2014 e, ancora di più, a partire dal 2019, ha caratterizzato due di quelle che ho definito come le uniformità che caratterizzano la storia indiana. È stato un processo di involuzione messo in moto dalla presa del potere da parte del BJP guidato da Narendra Modi, avvenuta con le elezioni generali del 2014, e accelerato dalla successiva vittoria di Modi e del BJP in occasione delle elezioni generali del 2019.

Il primo processo di involuzione è rappresentato dall'eclissi o forse dalla fine dell'atteggiamento di tolleranza verso le minoranze.

Il secondo processo di involuzione è esemplificato dalla trasformazione della democrazia indiana in una “democrazia” o, se si vuole usare un termine politologicamente più preciso, in un’“autocrazia elettorale”. La democrazia indiana ha cioè subito un processo di trasformazione in un regime dove la formale architettura democratica è mantenuta, soprattutto a fini di autolegittimazione, ma dove il governo usa un insieme di meccanismi di controllo e di coercizione per mantenersi al potere, per ridurre all'impotenza i propri avversari politici e per predeterminare il risultato delle elezioni politiche.

Per quanto riguarda il primo punto (la crescita dell'intolleranza con-

tro le minoranze), a partire dal 2014 si sono moltiplicate le aggressioni nei confronti di musulmani e cristiani, condotte da gruppi politici collegati al partito al potere. Queste aggressioni sono state in genere giustificate in base a tre accuse:

- a) la prima è che gli aggrediti erano responsabili della macellazione, o del commercio o del consumo di carne di vacca;
- b) la seconda è che gli aggrediti erano responsabili della seduzione di innocenti fanciulle indù, convinte con l'inganno a sposare giovani musulmani, ciò che comportava la loro conversione all'islàm (il cosiddetto "love jihad");
- c) la terza accusa è che gli aggrediti erano responsabili del tentativo di convertire gli indù ad altra fede.

A volte, però, aggressioni anche mortali si sono avute semplicemente perché l'aggredito era un musulmano o un cristiano.

La polizia non solo non ha fatto nulla per prevenire queste aggressioni, ma spesso, di fronte alle vittime che denunciavano le aggressioni subite, le ha arrestate in base ad accuse pretestuose (per es. quella di aver effettivamente tentato di convertire degli indù a un'altra religione oppure con l'accusa di aver effettivamente consumato carne di vacca).

Sempre in linea con la fine dell'accettazione degli altri gruppi religiosi, c'è stata l'abolizione dello stato del Jammu & Kashmir (l'unico stato indiano a maggioranza musulmana) nel 2019 e la sua trasformazione in due *union territories*, direttamente amministrati dal potere centrale.

Infine c'è stato l'emendamento del dicembre 2019 al *Citizenship Act* del 1955. Questo emendamento dà la possibilità di ricevere la cittadinanza indiana ai membri delle minoranze religiose perseguitate dell'Afghanistan, del Pakistan e del Bangladesh, arrivati in India entro la fine del dicembre 2014. Le minoranze a cui viene aperta questa strada privilegiata sono esplicitamente indicate come quelle indù, sikh, buddista, jaina, parsi e cristiana. Ai musulmani, invece, questa via è preclusa, nonostante il fatto che vi siano minoranze musulmane che sono oggetto di persecuzione soprattutto in Afghanistan e in Pakistan. In buona sostanza, la legge in questione, andando contro il dettato costituzionale, introduce una discriminazione su base religiosa, che colpisce la più importante minoranza religiosa in India.

Per quanto riguarda il secondo punto, cioè l'involuzione della democrazia indiana in una autocrazia elettorale, questa involuzione è chiara-

mente visibile attraverso una serie di cambiamenti in corso nel sistema politico. In primo luogo, il potere è stato di fatto concentrato nelle mani del primo ministro, che ha sostanzialmente esautorato il parlamento. In secondo luogo, in pratica tutte le istituzioni chiave per il corretto funzionamento della democrazia sono state portate sotto il controllo del governo attraverso una politica di inserimento ai loro vertici di persone di fiducia del governo. Questo è avvenuto in congiunzione a pressioni, intimidazioni e perfino ricatti nei confronti dei dirigenti di queste istituzioni critiche del governo. Questo è stato il caso della Corte Suprema, dell'*Election Commission*; del *Central Bureau of Investigation* (l'FBI indiana), della *Reserve Bank of India*, dell'*Indian Council for Medical Research*, delle maggiori università pubbliche e dei più importanti media nazionali. Anche nei confronti dei nuovi media c'è stata una politica di crescente interventismo e controllo. Accademici, giornalisti, attivisti politici o politici tout court sono stati intimiditi, messi sotto processo con accuse risibili, o detenuti, con o senza processo. Giornalisti critici del governo sono stati assassinati. Recentemente, c'è stato il caso di Rahul Gandhi, uno dei leader dell'opposizione, espulso dal parlamento (anche se in seguito riammesso, grazie a una sentenza della Corte Suprema) e sotto processo con l'accusa di aver diffamato il primo ministro durante un comizio elettorale tenuto nel 2019. Infine, un ultimo mutamento in senso autoritario del sistema politico che bisogna ricordare riguarda i partiti. Il finanziamento dei partiti è stato infatti modificato in modo tale che gran parte di tali finanziamenti vanno al partito al potere, mentre i partiti d'opposizione sono praticamente lasciati senza fondi.

I critici di questa involuzione sono stati fatto oggetto non solo di intimidazioni squadristiche, ma anche di persecuzioni legali, in genere facendo ricorso alla legislazione anti-terrorismo - l'*Unlawful Activities (Prevention) Act* o UAPA del 1967. Questa legislazione, già particolarmente aggressiva nella versione originale, è stata resa ancora più irrispettosa dei principi democratici dagli emendamenti introdotti nell'agosto 2019.

Esemplare di queste persecuzioni condotte attraverso strumenti legali nei confronti di critici del regime è il caso di padre Stan Swami. Padre Swami, un ultraottantenne gesuita in cattive condizioni di salute, fu arrestato l'8 ottobre 2020 con l'accusa di complicità con i maoisti. Si trattava di un'accusa chiaramente pretestuosa, in quanto la vera colpa di padre Swami era quella di essere stato, per tutta la vita, un attivista a fa-

vore delle popolazioni tribali (un gruppo sociale particolarmente discriminato). Padre Swami fu tenuto in carcere senza processo fino alla morte il 5 luglio 2021, nonostante le sue pessime e declinanti condizioni di salute. Non stupisce che alcuni noti intellettuali, critici del governo, sentendosi minacciati da arresti e detenzioni arbitrari, abbiano preferito lasciare il paese.

Per chiudere questa mia presentazione non posso quindi fare a meno di confessare la mia tristezza e il mio sconforto per il catastrofico declino culturale e politico di una nazione che, per gran parte della mia vita, e pur cosciente dei suoi molti limiti e difetti, ho considerato un modello positivo. Tuttavia mi conforta il pensiero che la società indiana è ancora ricca di forze progressiste e democratiche che hanno ancora la capacità e la volontà di lottare per la costruzione di una società migliore. La lotta contro il processo di involuzione politica, sociale e culturale in corso in India, quindi, continua. Quale possa esserne il risultato finale ce lo dirà solo il passare del tempo.