

il Regno

2013

quindicinale di attualità e documenti

16

Attualità

482 Quale Chiesa, quale curia

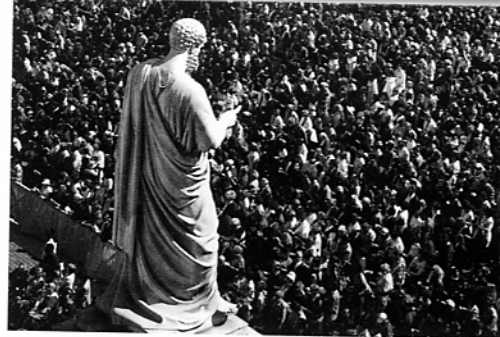
488 Siria: un mosaico di guerre

503 La morale del Concilio

527 Bergoglio e Malègue

533 **Studio del Mese**
Gandhi: parabola di un ideale
La sua eredità nel mondo contemporaneo





Caro lettore,

mentre stavamo «chiudendo» questo numero de Il Regno, papa Francesco ha rilasciato a La Civiltà cattolica e alle altre riviste di cultura e dibattito che i gesuiti pubblicano in tutto il mondo una lunga e per molti aspetti straordinaria intervista. Avremo modo di ritornare a riflettere su questo documento, in cui Francesco chiarisce e approfondisce lo stile pastorale con il quale ha governato la Chiesa in questi primi sei mesi. Ma sin d'ora vogliamo riprendere qui alcune sue parole che, essendo rivolte a riviste che per tanti aspetti ci sono affini – ognuna «con accentuazioni diverse sulla base della loro natura e dei loro obiettivi», vogliamo accogliere come se fossero rivolte anche a noi. Egli dunque indica a questi particolari media ecclesiali la priorità della «frontiera», e spiega: «Mi riferisco alla necessità per l'uomo che fa cultura di essere inserito nel contesto nel quale opera e sul quale riflette. C'è sempre in agguato il pericolo di vivere in un laboratorio. La nostra non è una fede-laboratorio, ma una fede-cammino, una fede storica. Dio si è rivelato come storia, non come un compendio di verità astratte. Io temo i laboratori perché nel laboratorio si prendono i problemi e li si portano a casa propria per addomesticarli, per verniciarli, fuori dal loro contesto. Non bisogna portarsi la frontiera a casa, ma vivere in frontiera ed essere audaci».

R

481 (G. Brunelli)

Papa Francesco – Guerra in Siria
Pace: parola della coscienza

482 (J.W. O'Malley)

Santa Sede – Riforma curia / 2:
un compito permanente
{ La prospettiva storica
e l'odierno quadro teologico }

484 (L. Örsy)

Santa Sede – Riforma curia / 2:
se si comprende la collegialità
{ L'eredità divisiva del Concilio }

486 (M.G. Masciarelli)

Modelli per la riforma
Quale Chiesa per quale curia?

488 (M.E. Gandolfi)

Siria – Chiese e pace:
i sì della fede
{ E i dubbi della politica:
le reazioni all'appello di Francesco }

490 (L. Bianchi)

Medio Oriente – Siria:
una galassia di nemici
{ La mappa delle forze in campo
contro il regime di Assad }

492 (D. Sala)

Nuovi conflitti – Droni:
la guerra senza regole
{ Un appello pubblico sull'uso
delle nuove tecnologie militari }

494 (D. Maggiore)

Centrafrica – Nuovo regime
Le violenze non sono finite

495 (G. Baioni)

Africa – R.D. del Congo:
l'erba continua a soffrire
{ Goma, confine con il Ruanda:
di là l'ordine, di qua il caos }

498 (S. Numico)

Unione Europea – Partecipazione
Anno dei cittadini

499 (P. S.)

SAE – 50a Formazione
Parola da capire

500 (M. Faggioli)

Bose – Ecumenismo
Le età della vita spirituale

501 (F. Rossi)

Italia-Torino – Settimana sociale:
fattore famiglia
{ 1000 laici, 200 preti, 90 vescovi
per la soggettività familiare }

503 (L. Lorenzetti)

Italia – Teologia:
ritorno al Vangelo
{ La morale sociale e il Concilio:
il contributo di Enrico Chiavacci }

Libri del mese

507 (F. Ferrarotti)

Riconciliare uomo e macchina
{ Ritratto di Adriano Olivetti
per mano di un amico }

508 (F. Ferrarotti)

La sete di un Dio quotidiano

511

Schede (a cura di M.E. Gandolfi)

Segnalazioni

525 (G. Brunelli)

A. TONELLI, Lettere dal Kenya

525 (R. Alessandrini)

JJÉ, Don Bosco

526 (A. Franzoni)

G. AGAMBEN, Il mistero del male

527 (M. Veladiano)

Papa Francesco – Citazioni:
Agostino Méridier e il gesuita
{ Rileggere con il card. Bergoglio
il capolavoro di J. Malègue }

530 (D. Sala)

Diario ecumenico

531 (L. Accattoli)

Agenda vaticana

Studio del mese

{ L'eredità di Gandhi oggi }

533 (A. Consolaro)

Parabola di un ideale

538 (M.K. Gandhi)

La pace e la non violenza
Un idealista pratico

544 (S. Manna)

Gandhi, l'induismo e Gesù Cristo
Con occhi indiani

548 (P. Stefani)

Parole delle religioni
Parabola del potente
Natan e Davide

551 (L. Accattoli)

Io non mi vergogno del Vangelo
L'immagine di Francesco:
discontinuità dai predecessori



studio del mese

L'eredità
di Gandhi
nel mondo
contemporaneo

Parabola di un ideale

La figura di Mohandas Karamchand Gandhi è un prisma sfaccettato dal quale traggono ancora ispirazione – a oltre 60 anni dalla morte – movimenti di riforma di natura diversa, dalla politica all'economia alla religione al pacifismo. Ma è la visione religiosa, nella sua biografia, a rivelarsi come l'elemento fondativo di ogni atteggiamento politico, economico e sociale. E questo tratto non modernista spiega anche, in fondo, la progressiva dissociazione che i suoi numerosi eredi hanno cercato di compiere tra il suo pensiero politico e il suo credo induista, fino al paradossale revival in versione *pop* o addirittura in chiave antipolitica che si percepisce nell'odierna India del dogma neoliberista. Tuttavia mettere da parte la centralità dell'esperienza religiosa nell'elaborazione del pensiero gandhiano più autentico significa precludersi una prospettiva affascinante e ricca di rivelazioni anche sulle influenze reciproche tra alcune correnti dell'induismo e il Vangelo.

La religione è un elemento centrale nella vita di Gandhi, nel suo pensiero e nella sua opera: Gandhi considerava la politica come religione applicata.¹ Egli non presentò mai in maniera sistematica le sue convinzioni religiose, che erano complesse e si modificavano a seconda delle occasioni. Egli stesso metteva in guardia i critici sul fatto che le sue opinioni in materia religiosa fossero soggette a cambiamento, riservandosi così la libertà di abbandonare idee che fosse arrivato a considerare errate od obsolete per sposarne di nuove, che gli apparissero desiderabili o necessarie. Tuttavia è possibile identificare una serie di idee fondamentali e ricorrenti, che sembrano costituire il fondamento delle sue diverse risposte alle varie situazioni.

In primo luogo Gandhi si definisce «hindu». «Ho scoperto che [l'induismo] è la più tollerante di tutte le religioni a me note. La sua libertà dal dogma me la rende estremamente interessante nella misura in cui essa lascia ai suoi seguaci il più ampio raggio di espressione di sé. Non essendo una religione esclusiva permette ai fedeli non semplicemente di rispettare tutte le altre religioni, ma di ammirare e di assimilare tutto ciò che di buono ci può essere nelle altre fedi. La non violenza (*ahimsa*) è comune a tutte le religioni, ma ha trovato la sua suprema espressione e applicazione nell'induismo (non considerando buddhismo e jainismo come separati dall'induismo). L'induismo crede nell'unità non solo della vita di tutta l'umanità, ma anche di ogni altra forma di vita».²

Gandhi è sinceramente religioso e proclama la propria fede senza atteggiamenti di difesa. A ciò si accompagna costantemente la profonda accettazione della verità delle altre religioni. Nonostante provenisse da una famiglia *vaishnava* praticante e fosse esposto a forti influssi jaina, la sua formazione religiosa rimase molto blanda fino al momento in cui giunse a Londra nel 1888, a 19 anni.

In Inghilterra fu attratto dalla teosofia, ma non manifestò interesse per l'aspetto occultista a essa collegato. Tolstoj, che espone le contraddizioni della religione organizzata, aiuta Gandhi a contrastare gli sforzi di proselitismo dei missionari battisti in Sudafrica.³ È proprio l'opera missionaria dei cristiani a spingerlo verso lo studio critico delle religioni. Si convince che ogni formula di ogni religione deve essere sottoposta alla prova della ragione: nessuna sanzione di nessuna scrittura è valida se genera pratiche ingiuste o disumane. Da Ruskin apprende l'importanza di uno stile di vita semplice e del lavoro manuale. La parola chiave *sarvodaya* (progresso per tutti) è la traduzione del titolo di un'opera ruskiniana, *Unto this last*.⁴ Thoreau lo ispira alla disubbidienza civile.⁵

Ma la maggiore influenza nella ricerca religiosa gli proviene da un jaina: Raychandbhai Mehta (1867-1901), che sarebbe stato rinominato Srimad Rajacandra dai suoi devoti.⁶ Questo giovane ricercatore della fede gli insegna l'insistenza sull'accordo fra fede e azione. Per lui le diverse religioni sono come mura che costringono le persone a muoversi solo all'interno di esse e pertanto esorta allo studio di ciò che c'è di buono in ogni religione per spiegarlo ai seguaci di quella religione stessa e per trarne ispirazione personale. Un altro elemento comune

fra i due è il disinteresse per le controversie religiose di tipo teologico-dogmatico.

Riformatore dell'induismo

Per comprendere meglio la posizione gandhiana all'interno dell'induismo è utile posizionarlo nel quadro complessivo dell'ultimo quarto del XIX secolo, quando si esplicitò la reazione hindu alla posizione inglese che auspicava la scomparsa dell'induismo e la diffusione del cristianesimo. Nel 1875 Swami Dayananda fondò il movimento di riforma hindu Arya Samaj, auspicando il ripristino della purezza vedica con un atteggiamento assertivo, perfino belligerante, verso cristianesimo e islam. Nonostante il grande successo delle istituzioni *aryasamaji*, il settarismo e la belligeranza del movimento ne limitarono l'*appeal* in molti ambienti. Nello stato del Maharashtra il giudice Mahadev Govind Ranade propose la purificazione e la riorganizzazione dell'induismo secondo il modello cristiano. Per promuovere l'unificazione delle diverse forme di culto e strutture sociali che vanno sotto il nome di induismo bisognava promuovere l'organizzazione ecclesiastica, unitamente alla lotta alle ingiustizie sociali e alla filantropia attiva. Tale movimento, tuttavia, rimase confinato alla classe urbana anglicizzata.

Anche Swami Vivekananda propose un'ampia riforma sociale, non limitata alla classe media urbana. Tuttavia egli morì giovane nel 1900 e, nonostante la grande eco delle sue idee all'estero, la sua influenza non diventò certamente un fenomeno di massa in India. Altri esponenti del nazionalismo, come Lala Lajpat Rai, Bal Gangadhar Tilak e Bipin Chandra Pal, posero l'accento sul revivalismo hindu, che doveva essere promosso unitamente agli ideali *swadeshi*, che comportavano il boicottaggio delle merci straniere. Tentativi di modernizzare l'induismo si estrinsecarono anche in altri esperimenti, come il Prarthana Samaj fondato da Narayan Ganesh Chandavarkar, o il Central Hindu College istituito da Annie Besant.

La posizione gandhiana in questo contesto risulta molto decisa: Gandhi era orgoglioso dell'induismo, ma ciò non impedì che ne rifiutasse o criticasse molte istituzioni, idee e credenze, che a quell'epoca erano ritenute dalla maggior parte degli hindu come un elemento comune della propria religione. Per esempio egli combatté per tutta la vita contro l'intoccabilità, e anche la dichiarazione di illegalità contenuta nella Costituzione indiana e la legislazione che ne consegue, che prevede sanzioni per chi la pratica, deve molto all'opinione pubblica che per decenni egli contribuì a costruire. Anche in questo caso, è possibile osservare che le sue posizioni non sono monolitiche, ma mostrano un'evoluzione e sfumature interessanti. Mentre infatti le posizioni di Gandhi contro l'intoccabilità e le caste furono assalti diretti (potremmo paragonarli agli attacchi di Lutero alla Chiesa di Roma), sul sistema dei *varna*, la quadruplici organizzazione sociale hindu, egli si mosse in maniera più cauta, potremmo dire con uno stile alla Erasmo.

Inizialmente egli considerò il quadruplici sistema dei *varna* come naturale ed essenziale, mentre definì

intoccabilità un crimine contro l'umanità.⁷ Chiamò i intoccabili «figli di Dio», *harijan*, ma proprio questa definizione fu ritenuta paternalistica dal leader *dalit* Ambedkar.⁸ All'inizio degli anni Trenta Gandhi aveva chiarito che la casta, ovvero la categoria sociologica dogmatica di cui esistono centinaia se non migliaia di esempi, era «un ostacolo al progresso»,⁹ «un male sociale»,¹⁰ Negli anni Quaranta diventa «un anacronismo»¹¹ che «deve finire».¹²

Nell'ambito del rispetto per la vita, Gandhi si opponeva ai sacrifici cruenti alle divinità. Ancor più rilevante è il suo rifiuto del concetto hindu-jaina di considerare la benevolenza nei confronti del mondo animale esclusivamente come il rifiuto di uccidere, rimanendo tuttavia differenti alla sofferenza che si può produrre in altre occasioni. Per esempio, egli era contrario a ogni forma di crudeltà verso gli animali. Condannò la pratica diffusa nelle campagne detta *phuka*, che consiste nell'inserire sostanze irritanti nella vagina di vacche che abbiano sospeso la produzione di latte, come anche l'inserimento di chiodi o bastoni appuntiti nel retto dei buoi per farli muovere più velocemente.

Anche nella sua dieta, il desiderio di non nuocere a nessuna forma animale – oltre che la constatazione che il latte stimola passioni animali e che rinunciarvi aiuta il *brahmacharya*, la castità – lo portò a smettere di bere latte di vacca e bufala: «Avevo rinunciato al latte soprattutto per scrupolo religioso: davanti agli occhi avevo l'immagine dei crudeli sistemi usati dai *goval* di Calcutta per estrarre anche l'estrema goccia di latte dalle vacche e dalle bufale». ¹³ Solo durante una sua grave malattia nel 1914 la moglie Kasturba riuscì a persuaderlo a bere latte di capra per salvarsi la vita e da allora, sebbene ciò fosse contrario alla sua convinzione che il latte (come la carne) non fosse necessario per il sostentamento umano, continuò a consumare latte di capra. Nonostante ciò Gandhi era convinto che anche il rispetto della vita dipendesse dalle circostanze: una volta provocò scandalo commettendo il grave peccato di uccidere una vacca (*go-hatya*), poiché fece sparare con una pistola a un vitello in agonia per porre fine alle sue sofferenze.¹⁴

La sua modernità in ambito religioso era profonda e radicale. Egli condannava l'avidità dei brahmani, specialmente nei luoghi sacri come Benares, dove la religiosità era diventata mercificazione del sacro. Rifiutava il ritualismo, non aveva tempo per liturgie elaborate e cerimonie di adorazione, e non consultò mai astrologi. Sebbene il suo senso di dipendenza dal divino fosse totale, non gli impediva d'impegnarsi con tutte le sue forze per promuovere al massimo le cause in cui credeva.

Riformatore sociale

Un altro ambito nel quale fu sempre in primo piano fu la riforma sociale ispirata all'eguaglianza di genere. Già nel 1918 si dichiarò a favore del voto universale e della parità giuridica per le donne: «La donna è la compagna con uguali capacità mentali... e ha gli stessi diritti di libertà».¹⁵ Condannò la pratica del matrimonio infantile, all'epoca molto diffusa, la dote e il tratta-

mento disumano delle vedove, il *parda* o segregazione delle donne all'interno dell'ambiente domestico. Riuscì a coinvolgere molte donne nella lotta anticoloniale: in oltre 70.000 parteciparono alla marcia del sale del 1930, fatto che contribuì alla loro successiva mobilitazione e in generale alla loro emancipazione.¹⁶ Con ciò rimane materia di discussione che nel progetto gandhiano si possa parlare di vera emancipazione femminile, e non mancano aneddoti che dimostrano come egli non mancasse di esercitare la propria supremazia maschile nei confronti della moglie. Per esempio quando Gandhi rinunciò a tutti i suoi averi, compresa la lucrosa attività di avvocato, costrinse Kasturba ad accettare l'*aparigraha*, il non possesso, nonostante ella fosse molto riluttante a lasciare la preziosa collana d'oro che le era stata regalata dai genitori. Nel narrare l'aneddoto perfino il biografo Louis Fischer lascia il tono agiografico e ammette: «In definitiva [Gandhi] affermò semplicemente la sua autorità maschile e annunciò che i regali ricevuti nel 1901 e nel 1896 sarebbero stati affidati a un'amministrazione fiduciaria. Così fu, e il fondo, accresciuto da altre fonti, da allora per decenni servì agli indiani sudafricani».¹⁷

Molto interessante è la strategia revisionista di Gandhi nell'incontro con l'ortodossia hindu. Egli non combatte, infatti, l'ortodossia sul suo terreno, ingaggiando dibattiti con i *pandit* o esponendo concezioni teologico-dottrinali. Lasciando deliberatamente in secondo piano gli aspetti esoterici o quietisti dell'induismo, rivendica il diritto di interpretare i testi alla luce della ragione, della moralità e del senso comune, senza alcun bisogno dell'autorità formale ecclesiastica. Rifiuta l'autorità delle scritture, ma sceglie un testo, la *Bhagavadgita*, facendone il simbolo dell'unità fra sé e le persone hindu della sua generazione e cercandovi conferma delle proprie convinzioni. Nella sua esegesi testuale non si dichiara infallibile, ma quando le sue interpretazioni sono messe in discussione ne rivendica l'autenticità in nome dell'esperienza, in quanto ha «vissuto l'induismo per tutta la vita». Gandhi si avvicina alla *Bhagavadgita* durante la permanenza a Londra e la legge nella traduzione inglese di sir Edwin Arnold, *The song celestial*. In Sudafrica legge altre traduzioni e le confronta con l'originale, ma la sua conoscenza del sanscrito resterà sempre superficiale. Questo testo diventa una delle sue letture quotidiane e lo ripete finché lo sa a memoria.

Di essa non sottolinea l'interpretazione prevalente, che vede nell'insegnamento di Krishna ad Arjuna un messaggio di azione e di giustificazione della violenza. Proponendo un'interpretazione allegorica del *Mahabharata*, Gandhi pone l'accento su altri concetti.¹⁸ Innanzitutto l'*aparigraha*, che interpreta come la necessità di disfarsi dei beni materiali. Ciò di cui non ci si può liberare (il corpo, i beni di prima necessità) non è mai un possesso, ma solo la gestione temporanea di qualcosa che non appartiene. Nella nozione di *sambhava* (equanimità) si esprime lo stato di non essere toccati da gioia e dolore, vittoria o sconfitta, speranza di successo o paura di fallimento, e il *nishkama karma* esprime l'azione disinteressata. Per Gandhi la *Bhagavadgita* non è un testo per eruditi, ma un messaggio da vivere.

L'induismo di Gandhi è ridotto a poche credenze fondamentali: suprema realtà del divino, senza accettarne una visione antropomorfa; unità di tutta la vita; valore dell'*ahimsa* (che potremmo anche esprimere come «amore») come mezzo per la realizzazione di Dio; *brahmacharya*, celibato o castità. Distante sia dalle piacevoli intellettuali della teologia sia dalle beate gioie del misticismo, Gandhi è avverso a superstizione e occultismo. Nella visione sociale sancita dall'induismo, Gandhi accetta il concetto di *varnashrama* come struttura sociale gerarchica fondata sulla divisione del lavoro e non sulla nascita, ma pone un forte accento sul lavoro manuale.

I fondamenti religiosi della non violenza

Ponendosi come uno dei più grandi innovatori della storia dell'induismo, non esita a reinterpretare in modo molto originale credenze tradizionali e a rifiutare pratiche considerate antichissime. Per esempio propone un'interpretazione allegorica non solo del *Mahabharata*, ma anche del popolarissimo *Bhagavat*, per cui interpreta Krishna come l'*atman* e le figure delle *gopi* come i sensi umani. La *sadhana* (pratica spirituale), che generalmente è intesa a distaccare dalle cose mondane, per Gandhi significa che ci si deve mettere a servizio del prossimo. Un *ashram* non è solo rifugio dalle preoccupazioni della vita mondana, ma luogo di formazione per attivisti sociali e politici. Il *moksha* non viene letto come la liberazione dal *samsara*, il ciclo delle rinascite, bensì come liberazione dai pensieri impuri; lungi dal concentrarsi sul bisogno di lasciare il mondo, Gandhi esorta a non preoccuparsi dell'oltremondano: «Non serve pensare all'aldilà. Se puoi fare il tuo dovere qui, l'aldilà penserà a se stesso».

L'*ahimsa* non è solo questione di cosa mangiare o non mangiare, ma è la forza che dà impulso al *satyagraha*, ovvero alla tecnica non violenta di promozione di cambiamento sociale che è potente strumento di azione civile. La pratica del digiuno non è solo strumento di mortificazione della carne, ma un'arma del *satyagraha*. Il *brahmacharya* non implica il mero controllo delle pulsioni sessuali, ma diventa uno stile di vita, che richiede autocontrollo in pensieri, parole e azioni. Anche il *goseva* (protezione della vacca) non implica solo costruire rifugi per vacche vecchie o malate, ma mira a sviluppare l'allevamento scientifico dei bovini, con connesse aziende casearie per la distribuzione e la lavorazione del latte.

Gandhi propone una religione universale attraverso la nozione di «*sarva dharma sambhava*» (eguale rispetto per tutte le religioni) e se da una parte mette in rilievo gli elementi dell'induismo che danno importanza al giudizio e alla coscienza individuale, dall'altra spinge alla convivenza e alla tolleranza nelle relazioni con i seguaci di altre religioni. «Per me le diverse religioni sono fiori bellissimi dello stesso giardino, o rami dello stesso albero maestoso. Perciò sono ugualmente vere, benché ricevute e interpretate attraverso strumenti umani ugualmente imperfetti. È impossibile per me riconciliarmi con l'idea di conversione secondo lo stile che si è diffuso in India e dovunque oggi». ¹⁹ Il suo atteggiamento ecumenico intrigava e talora infuriava i suoi contemporanei e fu variamente etichettato come *sanatana* hindu (ovvero orto-

dosso), hindu rinnegato, buddhista, teosofista, cristiano, cristiano-musulmano.

Gandhi era estremamente scettico riguardo al valore del rituale delle cerimonie e l'unica pratica religiosa «tradizionale» collettiva che mantiene è la preghiera, che per lui ha un significato particolare. La religione per Gandhi è una cornice etica per la condotta quotidiana e pertanto nessuno può vivere senza religione. La preghiera è la vera anima ed essenza della religione²⁰ e deve essere il nucleo della vita umana, poiché è la confessione della propria indegnità e debolezza. Sembra che per Gandhi la preghiera sia una forma di meditazione, che ha come obiettivo l'autopurificazione e la conoscenza della verità. Non è importante quale forma abbia la preghiera: il suo scopo è portarci in comunione con il divino. La si può interpretare come una disciplina spirituale necessaria per conservare la nostra umanità e promuovere il servizio verso gli altri. Ma fondamentale è un mezzo di purificazione di sé e un richiamo alla ricerca interiore. La preghiera si rivolge a noi stessi, non a Dio: serve a scuoterci dal nostro torpore e a spronarci verso il bene. Quando si prega chiedendo qualcosa, s'invoca la divinità immanente in ogni essere umano. S'invoca il sé supremo, reale. La preghiera non richiede parole, non è la ripetizione di una formula vuota. Può essere una richiesta, ma nel suo significato più ampio è comunione interiore, e in entrambi i casi purifica il cuore dalla passione e produce pace, ordine, tranquillità nella vita quotidiana.

Ma l'aspetto più importante è quello di comunione. Gandhi definisce la preghiera come «un anelito dell'anima» e «un'ammissione della propria debolezza». «La Divinità non ha bisogno della mia supplica, ma io, un essere umano molto imperfetto, ho bisogno della sua protezione come un bambino di quella di suo padre». A questa descrizione personalistica si affianca una descrizione impersonale della divinità, con echi della concezione advaitica dell'identità fra *atman* e *brahman*. Anche quando invoca Rama, si tratta di una divinità senza forma, onnipotente, il Sé supremo che è identico con la Verità. «Questo Dio che cerchiamo di comprendere è Verità. O in altre parole la verità è Dio. Questa Verità non è semplicemente la verità che ci si attende sia nelle nostre parole. È quella che è sola, che costituisce la materia di cui tutte le cose sono fatte, che sussiste in virtù del suo potere, che non è sostenuta da nulla ma che sostiene tutto ciò che esiste». ²¹

Il linguaggio religioso nel discorso politico

Gli incontri di preghiera costituivano una parte importante della vita del *mahatma* Gandhi e di Kasturba ed erano un efficace strumento di educazione del pubblico su questioni economiche e morali. Negli *ashram* gandhiani la giornata cominciava e si concludeva con la sessione di preghiera, costituita da letture (per lo più dalla *Bhagavadgita*) e dal canto di inni tratti da varie tradizioni religiose, e quando Gandhi era presente spesso anche da un suo breve sermone. In queste riunioni quotidiane si dava eguale importanza a tutte le fedi e religioni e le preghiere si concludevano sempre proclamando: «Benché ti invochiamo con diversi nomi, tu sei Uno, do-

naci la sapienza per capirlo, Signore». Ma il culto aveva anche la forma della filatura, di spazzare il pavimento, pulire le latrine, accudire gli infermi, combattere qualche forma specifica di ingiustizia o pianificare qualche aspetto della campagna per l'indipendenza: per Gandhi non c'era separazione fra vita quotidiana e religione. Il concetto di *satyagraha* senza questi fondamenti religiosi non ha senso.

Spesso si è levata una critica per la commistione fra politica e religione in Gandhi. Per la maggior parte delle persone, mentre si ammette il bisogno di una cornice etica per l'ambito domestico e sociale, non altrettanto avviene per la politica, che s'intende come l'ambito in cui la convenienza e l'interesse devono venire prima della moralità. L'adozione di un linguaggio religioso nel discorso politico ha dato adito a interpretazioni comunitariste, come certamente è avvenuto quando Gandhi parlava di «*Ram rajya*»: per lui si trattava di un modo di esprimere con termini «indigeni» un concetto simile a utopia o governo ideale, ma per alcuni hindu radicali ciò era da interpretare come un'esortazione a istituire un'effettiva supremazia delle comunità hindu su tutte le altre.

Certamente la religiosità gandhiana tende ad avere un forte accento etico piuttosto che metafisico, ma proprio in questo senso le dimensioni politica, economica e sociale non sono separabili da quella religiosa. A mio avviso questo è il tratto più decisamente non modernista di Gandhi: la visione religiosa è la base di ogni atteggiamento politico, economico e sociale. In effetti tutti i discorsi di Gandhi sono infarciti di terminologia religiosa, che finì per diventare un tratto distintivo del suo stile oratorio.

Consideriamo ora la posizione di Gandhi in campo economico. Gli scritti gandhiani di economia generalmente hanno attratto l'attenzione sulle politiche specifiche che egli proponeva: opposizione alla produzione manifatturiera moderna fondata sull'uso delle macchine, difesa delle modalità di produzione artigianale di villaggio, in particolare l'arcolai, boicottaggio dei beni stranieri. Questo modello viene spesso criticato come utopistico, e in effetti lo è nella misura in cui si tratta più di un ideale economico che di un semplice piano economico da implementare. Ma il pensiero economico di Gandhi non è utopistico nel senso di «impossibile» o «irrealizzabile»: si trattava di un modello da applicare a una società reale, nella fattispecie l'India rurale. Se si leggono questi scritti nel contesto storico in cui furono redatti, l'aspetto «pragmatico» dell'economia gandhiana appare più plausibile. L'etica, ci suggerisce Gandhi, non è un mero esercizio per filosofi, un comodo strumento per affinare l'intelletto sulla logica degli estremi. Al contrario, deve avere rilevanza nelle faccende ordinarie della vita, laddove le opzioni sono limitate da scarsità di risorse. Una religione completamente avulsa da ogni fondamento dell'economia non è una religione, ma una delirante illusione. Il conflitto fra economia e religione/moralità dipende dal prevalere di interessi egoistici che non si curano del benessere altrui, come nella filosofia dell'economia di mercato. Gandhi critica l'utilitarismo,

che propone la ricerca del bene della maggioranza, sostenendo che il bene da ricercare è quello di tutti; inoltre non ci si deve interessare esclusivamente della prosperità materiale, ma va tenuto in considerazione anche l'aspetto morale delle azioni.

Quale Gandhi è sopravvissuto?

Il rifiuto dell'industrializzazione, della meccanizzazione e della produzione tecnologica si spiega nel contesto in cui Gandhi operava.²² L'economia dell'India dipendeva prevalentemente dall'agricoltura, per questo egli era a favore della produzione artigianale e del lavoro a domicilio (*cottage industry*). Rifiutare l'industrializzazione serviva a favorire tecniche di produzione ad alta intensità di manodopera, di modo da ridurre la disoccupazione che deriva da tecniche ad alta intensità di capitale. Secondo Gandhi l'industrializzazione non avrebbe sradicato la povertà, ma avrebbe provocato un esodo di manodopera dalle campagne, squallore urbano e disordine sociale. Inoltre avrebbe reso il paese dipendente dai mercati stranieri, il che a sua volta avrebbe portato all'imperialismo economico.

Queste posizioni sono espresse non solo attraverso un linguaggio verbale, ma anche e soprattutto con tecniche comunicative mediatiche. Si pensi all'importanza che ebbero nel messaggio gandhiano il ricorso a un abbigliamento specifico, oppure la promozione della *khadi*, la tela di cotone grezzo tessuto a mano. La parabola da rispettabile esponente della classe media a «fachiro seminudo» passa attraverso l'accettazione e il successivo deliberato rifiuto degli abiti occidentali. Già in Sudafrica la riduzione del vestiario corrisponde a un segno esteriore di sofferenza: la prima apparizione pubblica con abbigliamento di foggia indiana è legata alle sparatorie contro i minatori indiani e mostra un «abbigliamento simile a quello di un manovale a contratto». Quando lasciò il Sudafrica, nel 1914, Gandhi aveva ormai imparato a filare a mano e aveva già fatto apparizioni in pubblico indossando abiti di cotone bianco in semplice stile indiano, come strumento di protesta politica e di identificazione con le persone oppresse. Quando tornò in India l'anno seguente si presentò con un vistoso abito bianco – turbante, tunica e pareo – che appariva come un adattamento dell'abito usato dai ceti contadini e che risultava una provocazione visiva per le gerarchie consolidate, quei gruppi indiani che elevavano l'occidentale rispetto all'indiano, l'urbano rispetto al rurale e l'*élite* rispetto al popolare. Il ritorno in India segna un simbolico abbandono della civiltà occidentale e l'identificazione con i ceti contadini.

L'abito in *khadi* diventa l'incarnazione di un ideale.²³ Questa stoffa di cotone tessuto a mano non rappresentava solo la libertà dal giogo coloniale, ma anche l'auto-sufficienza economica, l'indipendenza politica, l'umiltà spirituale, la purezza morale, l'integrità nazionale, l'unità comunitaria, l'eguaglianza sociale, la fine dell'intoceabilità e l'adesione alla non violenza.

Il filatoio e il telaio diventano la nuova arma per la lotta per l'indipendenza. Filando e tessendo le proprie stoffe il popolo indiano poteva recuperare la propria autonomia; vestendo *khadi* non solo avrebbero lottato

Un idealista pratico

Dal volume *All men are brothers. Life and thoughts of Mahatma Gandhi as told in his own words*, in cui l'UNESCO raccolse nel 1958 brani scelti dei pensieri di Gandhi, con un'Introduzione dell'allora vicepresidente dell'India, Sarvepalli Radhakrishnan (tr. it. *Antiche come le montagne. La vita e il pensiero di M.K. Gandhi attraverso i suoi scritti*, Edizioni di Comunità, Milano 1971) riprendiamo un «pensiero» tratto dal c. 4, «Ahimsa, o la via della non violenza» (pp. 142-145 dell'edizione italiana).

In quest'epoca di predominio della forza bruta, è quasi impossibile per chiunque credere che qualcun altro possa rifiutare la legge della supremazia definitiva della forza bruta. E così ricevo lettere anonime che mi raccomandano di non occuparmi del progresso del movimento della non-collaborazione anche se dovesse esplodere la violenza popolare. Altri, supponendo che segretamente io trami violenze, vengono a chiedermi quando arriverà il felice momento di proclamare la violenza apertamente. Mi assicurano che gli inglesi non cederanno mai se non alla violenza, segreta o aperta. Tuttavia altri, mi dicono, pensano che io sia la persona più perversa che vive in India perché non rivelo mai le mie intenzioni reali, e non hanno ombra di dubbio che io creda alla violenza al pari della maggior parte della gente.

Tale essendo l'ascendente che la dottrina della spada ha sulla maggioranza dell'umanità e poiché, fin tanto che l'esperimento è in corso, il successo della non-collaborazione dipende soprattutto dall'assenza di violenza e poiché le mie opinioni al riguardo influenzano la condotta di un gran numero di persone, sono ansioso di enunciarle con la maggior chiarezza possibile.

Credo che, ove vi fosse da scegliere soltanto tra viltà e violenza, opterei per la violenza. Così, quando mio figlio maggiore mi chiese che cosa avrebbe dovuto fare se fosse stato presente nel 1908 quando fui aggredito quasi mortalmente, se fuggire e vedermi ucciso o piuttosto impiegare la forza fisica che egli poteva e voleva impiegare, e difendermi, gli dissi che era suo dovere difendermi anche con il ricorso alla violenza. Per questo presi parte alla guerra boera, alla cosiddetta rivolta zulu e all'ultima guerra. Per questo sostengo l'addestramento alle armi per coloro che credono al metodo della violenza. Preferirei che l'India ricorresse alle armi per difendere il proprio onore, piuttosto che diventasse o rimanesse vile e inerme testimone del proprio disonore.

È la forza dello spirito

Ma credo che la non violenza sia infinitamente superiore alla violenza, e il perdono più virile della punizione. Il perdono nobilita un soldato. Ma astenersi dal punire è perdono solo quando si ha la possibilità di punire; è senza senso, quando pretende di venire da una creatura inerme. Un topo difficilmente perdona il gatto quando si lascia fare a pezzi da lui. (...) Ma non credo che l'India sia una creatura inerme. Soltanto desidero usare la forza mia e dell'India per uno scopo migliore.

Non fraintendetemi. La forza non viene dal vigore fisico. Viene da una volontà indomabile. In fatto di vigore fisico uno zulu medio è in ogni caso un avversario che tien testa a un inglese medio. Ma fugge davanti a un servo inglese perché teme la rivoltella del servo o di coloro che la usano per lui. Teme la mor-

te ed è debole nonostante la sua corporatura grande e grossa. Noi in India possiamo capire subito che centomila inglesi non possono spaventare trecento milioni di esseri umani. Un chiaro perdono significherebbe perciò un chiaro riconoscimento della nostra forza. (...) M'importa poco che la mia opinione per ora non penetri a fondo. Ci sentiamo troppo calpestati per non essere irritati e vendicativi. Ma non devo trattenermi dal dire che l'India può ottenere di più rinunciando al diritto di punire. Abbiamo un'opera migliore da compiere, una missione più bella da annunciare al mondo.

Non sono un visionario. Affermo di essere un idealista pratico. La religione della non violenza non è fatta solo per i *rishi* e i santi. È fatta anche per la gente comune. La non violenza è la legge della nostra specie, come la violenza è la legge dei bruti. Lo spirito resta dormiente nel bruto, ed egli non conosce altra legge che quella della forza fisica. La dignità dell'uomo esige ubbidienza a una legge più alta, alla forza dello spirito.

L'antica legge dell'abnegazione

Ho osato proporre all'India l'antica legge dell'abnegazione. Per *satyagraha* e le sue diramazioni, la non-collaborazione e la resistenza civile non sono che nomi nuovi della legge della sofferenza. I *rishi*, che scoprirono la legge della non violenza in mezzo alla violenza, furono genii più grandi di Newton. Essi stessi furono guerrieri più grandi di Wellington. Avendo conosciuto personalmente l'uso delle armi, ne compresero l'inutilità e insegnarono a un mondo stanco che la sua salvezza stava non nella violenza, ma nella non violenza.

Nella sua condizione dinamica, non violenza significa sofferenza consapevole. Non vuol dire sottomettersi docilmente alla volontà del malvagio, ma opporsi con tutta l'anima alla volontà del tiranno. Agendo secondo questa legge del nostro essere, è possibile al singolo individuo sfidare tutta la potenza di un impero ingiusto per salvare il proprio onore, la religione, l'anima, e porre le basi della caduta di questo impero o della sua rigenerazione.

E così non propugno che l'India pratici la non violenza perché è debole. Voglio che pratici la non violenza essendo consapevole della propria forza e del proprio potere. Per attuare questa sua forza non ha bisogno di alcun addestramento militare. Pare che ne abbiamo bisogno, perché sembriamo pensare di non essere che un ammasso di carne. Voglio riconoscere che l'India ha un'anima immortale e può ergersi trionfante al di sopra di qualsiasi debolezza fisica e sfidare l'alleanza fisica del mondo intero. (...) Se l'India abbraccia la dottrina della spada, può ottenere una vittoria transitoria. Allora l'India cesserà di essere l'orgoglio del mio cuore. Sono sposato all'India perché a lei devo tutto me stesso. Credo fermamente che essa ha una missione nel mondo. Non deve imitare l'Europa ciecamente. L'accettazione della dottrina della spada da parte dell'India sarà l'ora della mia prova. Spero di non mostrarmene indegno. La mia religione non ha limiti geografici. Se avrò una fede viva in essa, trascenderà il mio amore per la stessa India. La mia vita è dedicata al servizio dell'India attraverso la religione della non violenza, che credo sia la radice dell'induismo.

Mohandas Karamchand Gandhi

per l'indipendenza, ma avrebbero anche sperimentato lo stato di essere indipendenti. Il revival della tessitura a mano avrebbe anche promosso la rinascita di una società fondata sull'artigianato, costruita sulla nozione di repubbliche di villaggio autosufficienti. La *khadi* era un potente strumento visivo per creare una comunità nazionale immaginata che per la prima volta incorporava la maggioranza analfabeta.

Ancora oggi, quando il consumismo è ormai imperante anche in India, il valore simbolico di questo tessuto persiste, nonostante da molte parti ci si lamenti della sua scarsa durata, degli alti costi di mantenimento e della sua associazione a stili di vita «troglioditi». Se a seguito del degrado della vita politica nell'India indipendente le bianche vesti di *khadi* indossate dai politici sono per lo più associate a ipocrisia, corruzione e alla struttura clientelare dello stato piuttosto che a sincerità e purezza, il desiderio di una modernità alternativa è ancor oggi rappresentato da stoffe di *khadi* colorate.

Prendendo a prestito la categorizzazione proposta da Ashis Nandy,²⁴ possiamo vedere in questi due modi di indossare *khadi* due forme di Gandhi sopravvissute: il Gandhi di cui si è appropriato il nazionalismo e quello che ancora mantiene fiducia nell'attivismo sociale. La storia della Khadi and village industries commission (KVIC), fondata nel 1956, conferma le difficoltà dell'ideale gandhiano a sopravvivere nella realtà dell'India post-coloniale. L'obiettivo della KVIC era la promozione e lo sviluppo della produzione di *khadi* e di altre forme di artigianato di villaggio nelle regioni rurali. Ma sebbene il governo la sostenesse elargendo enormi somme in sussidi, erogazione di fondi e sconti, l'industria per la produzione di *khadi* ha sempre fatto fatica a sostenersi e a vendere i beni che produce. Con la liberalizzazione introdotta nell'ultimo decennio del secolo scorso l'emarginazione della *khadi* è ulteriormente aumentata. È sempre più difficile attrarre persone, soprattutto giovani, in un'industria ad alta intensità di manodopera associata più alla moralità e alle abilità artigianali che al profitto o al fascino delle nuove tecnologie. Negli anni a cavallo fra il vecchio e il nuovo millennio la produzione di *khadi* ha registrato un drastico calo mentre la quantità del materiale invenduto è aumentata a dismisura.

Uno stanco attivismo

Negli *ashram* e nei negozi di *khadi* disseminati in tutte le città indiane si respira un'aria di abbandono. La stessa che spesso si respira nei numerosi Gandhi Bhavan, piccoli edifici destinati a seminari e discussioni presumibilmente incentrati su tematiche gandhiane, che dagli anni Cinquanta del XX secolo sono spuntati come funghi in molte università indiane, mentre parallelamente, sempre per motivi di orgoglio nazionale, s'istituivano cattedre e programmi in studi gandhiani e si pubblicavano riviste di taglio gandhiano (alcune esistono ancora: *Journal of peace and Gandhian studies*, *Quarterly journal of Gandhi Media Centre*, New Delhi; *Gandhian perspectives*, originariamente intitolato *Interdiscipline*, *Journal of the Gandhian institute of studies*, Varanasi; *Gandhi Marg*, *Quarterly journal of Gandhi Peace Foundation*, New Del-

hi). La versione di Gandhi che si promuoveva in questi istituti e programmi era quella più moderata e oggi molti di questi Gandhi Bhavan rimangono inutilizzati e privi di manutenzione. L'età media di attivisti e attiviste, del personale e del pubblico – pateticamente scarso – dei seminari che queste istituzioni organizzano è elevata e l'aderenza al messaggio gandhiano spesso si risolve in uno stile di vita puritano e nell'astensione dal consumare alcolici o bevande gassate. Dal punto di vista sociale, l'impatto di queste istituzioni è praticamente nullo, anche perché l'anemico Gandhi delle istituzioni gandhiane si tiene ben lontano dalla politica, temendo la perdita dei sussidi e delle donazioni governative. Dal punto di vista formale questo Gandhi continua a denunciare la criminalizzazione della politica, lo sviluppo che genera disuguaglianze o la corruzione, mentre i suoi seguaci tengono lezioni e convegni sul pensiero gandhiano. Ma alle prediche non seguono le azioni e ne risulta una connivenza con i politici corrotti e collusi con la criminalità che indossano *khadi* e che presenziano alle cerimonie applaudendo.

Per risollevarne le sorti dell'industria *khadi* recentemente ci si è rivolti al National institute of fashion and technology (NIFT) e al National institute of design (NID), incaricandoli di modernizzarla, sviluppando nuovi design e nuove tecniche di *marketing*, adatte anche ad aggredire i mercati globali, come il commercio su Internet o la registrazione della *khadi* come marchio di fabbrica. Anche il mondo della moda si è interessato al fenomeno e un'azienda privata di Kolkata ha lanciato una fortunata produzione di articoli di abbigliamento in *khadi* dai colori brillanti sotto il marchio Khadder.²⁵ Inoltre etichette come «bio-khadi» o «cotone biologico tessuto a mano» indicano chiaramente l'ingresso della *khadi* nel mondo globale elitario del capitalismo *eco-friendly*, mentre il fatto che la stessa KVIC abbia sviluppato una *khadi* sintetica ci ricorda che il consumo popolare in India spesso tiene più conto della praticità che della purezza.

Un'icona dimenticata

Venendo al Gandhi dello stato e del nazionalismo indiano, si tratta di una figura nata subito dopo la sua morte, che è stata spogliata da ogni riferimento scomodo all'elemento anarchico nella sua ideologia, come anche al rifiuto di una chiara divisione fra il privato e il pubblico, il religioso e il secolare, il passato e il presente. La progressiva emarginazione di Gandhi dalla politica del Congresso, nonostante la necessità di mantenerne la presenza carismatica come padre della nazione, segnala come in molti circoli la sua presenza politica risultasse problematica.²⁶ Mentre gli intellettuali e i politici del Congresso cercarono di neutralizzarlo imponendogli una santità che egli rifiutava, l'ala più estremista del nazionalismo hindu scelse di eliminarlo fisicamente. Gandhi è rimasto l'icona dello stato nazionale indiano, ma già alla nascita dell'India indipendente, nell'atmosfera successiva alla Seconda guerra mondiale degli stati centralizzati, dell'ingegneria sociale e del «realismo» della politica internazionale, appariva assolutamente anacronistico ai suoi stessi colleghi. Pertanto un «non detto»

che pesa sulla storia della nazione indiana è che Nathuram Godse, l'assassino di Gandhi, rese un grande favore a statisti di destra e di sinistra ponendo effettivamente fine alla presenza politica attiva del *mahatma* e congelandolo nella santità.

Questa ambivalenza si può vedere anche nelle tardive rappresentazioni di Gandhi in certi ambiti della cultura popolare, come i fumetti della popolare e diffusissima serie *Amar Chitr Katha* o il cinema,²⁷ e nel modo in cui la sua morte è rappresentata anche nei libri di testo del Consiglio nazionale per la didattica e l'educazione o nei libri per l'infanzia.²⁸ Infatti la morte violenta di Gandhi nel 1948 tende a essere rappresentata attraverso la cancellazione dell'identità dell'assassino, permettendo in questo modo di sospendere il giudizio. Questa amnesia collettiva non costringe a esplicitare un giudizio di condanna di Godse come criminale, e toglie dall'imbarazzo chi lo esalta come eroe nazionale che ha salvato l'India da un pazzo antimodernista, irrazionale e filomusulmano, come nella versione dell'ideologia nazionalista nota come *hindutva*.²⁹ Nella maschia retorica nazionalista trionfano eroi rivoluzionari come Khudiram Bose, Chandra Shekhar Azad e Bhagat Singh, morti combattendo contro il potere britannico. La via della non violenza, invece, è associata a mancanza di virilità³⁰ e di patriottismo.

Il messaggio di Gandhi mirava a educare la gente qualunque riguardo alla relazione integrale fra l'*ahimsa* (non violenza) e la *satyagraha*, la disobbedienza civile. Ma l'aumento della popolarità di queste idee fra le masse corrispose a una progressiva alienazione del favore dell'intelligenza indiana.³¹ Il ritorno al modello di economia di sussistenza del villaggio «tradizionale», infatti, corrispondeva al rifiuto delle strutture economiche, sociali e politiche della società civile, a porsi in un'ottica fuori dal pensiero post-illuminista,³² posizione molto problematica per molti nazionalisti indiani. Anche l'accento sull'elemento femminile e sull'importanza delle donne come forza civilizzatrice nella società dispiaceva alle sezioni più conservatrici del nazionalismo hindu.³³ Alla fine degli anni Venti del Novecento organizzazioni militanti come la Hindu Mahasabha e il Rashtriya Swyam Sevak Sangh³⁴ cominciarono a rivendicare l'indipendenza, mentre Gandhi esortava alla moderazione. Per questo molti giovani urbani come Nathuram Vinayak Godse (1912-49), un brahmano *chitpavan* di Pune, dissentivano dalle posizioni gandhiane ed esortavano gli hindu a lottare attivamente per difendere la nazione da britannici e musulmani. Il discorso pronunciato da Godse al processo è portato da molti come esempio dell'autodifesa di un uomo coraggioso, attivo, etico, capace di intraprendere ogni azione necessaria alla difesa della nazione.³⁵

Il santo politico

Oltre al Gandhi dello stato e a quello dei gandhiani istituzionalizzati c'è un altro Gandhi che sopravvive, ed è quello dell'attivismo, sia in Asia meridionale, sia a livello globale. Questo Gandhi non è necessariamente rappresentato da persone che seguono alla lettera gli in-

segnamenti gandhiani, né che hanno letto fino in fondo i suoi scritti. Questo Gandhi si oppone allo sfruttamento delle risorse naturali in nome di un presunto progresso, lotta per la salvaguardia della biodiversità, si oppone al nucleare. Le sue modalità di lotta sono eccentriche e imprevedibili, una vera e propria iattura per lo stato e per quelli che vengono ufficialmente definiti gli interessi della sicurezza del paese e per l'*establishment* scientifico. Pur non ritenendo necessario propugnare uno stile di vita astemio o vegetariano, né indossare *khadi* come una divisa, spesso chi incarna questo Gandhi condivide un codice di vestiario rappresentato da jeans e casacca in *khadi*, e gira con borse di tela.

Sulla scena internazionale il Gandhi attivista è un mito, un'icona completamente scissa dal Gandhi storico. È il fenomeno moderno del «santo politico», che abbiamo visto rappresentato da persone come Martin Luther King negli Stati Uniti, Oscar Romero nel Salvador, Thich Naht Hahn in Vietnam, Nelson Mandela e Desmond Tutu in Sudafrica. È la ribellione contro ogni forma di tirannia, contro l'autoritarismo burocratico spalleggiato dal potere dello stato e della tecnologia moderna. I movimenti transnazionali ambientalista, anti-nucleare, *queer* e femminista ne sono i portavoce, poiché minacciano lo *status quo* e l'arroganza del potere ovunque e in qualsiasi aspetto della vita.

In un certo senso oggi tutti questi Gandhi sono vivi, ciascuno con le sue peculiarità ed eccentricità. Ma un quinto *avatar* di Gandhi è apparso in tempi relativamente recenti e merita, a mio avviso, attenzione e riflessione. In esso si vede la riappropriazione del mito gandhiano proprio da parte di coloro che sostengono il modello capitalista aversato dagli *avatar* attivisti. È comparso nel panorama mediatico indiano proprio nel pieno del *boom* economico e ha avuto grande copertura anche recentemente, con la campagna anticorruzione guidata da Anna Hazare.

L'ultimo avatar: icona pop

Nel 2006 un film prodotto da Vidhu Vinod Chopra, diretto da Rajkumar Hirani e scritto congiuntamente dai due, ha proiettato nel panorama indiano Gandhi e ha riaperto il dibattito pubblico sul modello gandhiano. A seguito del successo del film, infatti, si è creata una moda di questo nuovo «gandhismo» detto «*gandhigiri*» e Gandhi si è trasformato da nonno benigno ma mortalmente noioso in icona pop ispiratrice per il mondo contemporaneo. Sono fioriti blog, siti web³⁶ e azioni popolari ispirate alle modalità di protesta del film e milioni di persone indiane di classe media, specialmente giovani la cui nascita è avvenuta ben dopo l'indipendenza, per la prima volta si sono confrontate personalmente con i principi e le idee gandhiane.

Lage Raho Munna Bhai («Continua così, Munna Bhai») è una commedia semplice, brillante, divertente e assolutamente buffa. Munna Bhai, un piccolo criminale di Mumbai dal cuore tenero, s'innamora della voce di Jahnavi, la conduttrice di un programma radio e, nel tentativo disperato di incontrarla, partecipa a un quiz telefonico sul *mahatma* Gandhi il 2 ottobre, anniversario della

nascita di Gandhi, costringendo cinque esperti a fornire le risposte esatte dietro la minaccia delle armi. Munna Bhai vince, incontra Jahnvi, e comincia a collaborare con lei in una casa di riposo per anziani, la Second Innings Home che la giovane dirige. In questo contesto entra in conflitto con speculatori edilizi che vogliono impossessarsi dell'edificio della casa di riposo, conduce un programma radiofonico, rompe con Jahnvi quando lei scopre la sua identità, e finalmente riconquista sia l'edificio, sia l'amata. Nonostante viva nel mondo criminale, Munna entra in contatto con Gandhi (ha delle allucinazioni dopo aver trascorso giorni e giorni in biblioteca a studiare i suoi scritti), applica tecniche gandhiane di non violenza nel mondo contemporaneo, e alla fine vince.

Il Gandhi di questo film non è un personaggio storico, ma un'icona della cultura popolare. I creatori di *Lage Raho Munna Bhai* usano la cultura pop per promuovere una visione di Gandhi lontana da quella promossa dallo stato. Munna e i suoi accoliti del mondo metropolitano sommerso di Gandhi sanno solo che le sue immagini sono stampate sulle banconote, che il 2 ottobre è un «dry day» (un giorno in cui non si possono vendere alcoolici), che i suoi figli si chiamano Indira Gandhi e Rajiv Gandhi, che «ha fatto un casino» agli inglesi, e che per camminare sulla sua via basta percorrere ogni giorno tre chilometri lungo la M.G. Road. Quanto conta oggi in India il Gandhi che condanna l'industrialismo e disprezza il consumismo e la violenza connessa a questi fenomeni? Nel film si menziona l'irrelevanza dell'ideologia gandhiana, nella sequenza in cui Munna visita la biblioteca che non ha mai avuto visitatori per anni. Il custode del desolato istituto lo accoglie con estrema gioia: è il lettore tanto atteso da offrirgli il tè. Non può sfuggire l'ironia: un *bhai*, un *don* (questi sono i termini con cui si definiscono i *gangster* nella parlata della malavita di Mumbai), qualunque sia il motivo che lo spinge a farlo, è l'unico fruitore della vasta letteratura gandhiana! Con lo scherzoso riferimento al fatto che Gandhi in Sudafrica era chiamato *bhai* (fratello, appellativo usato in segno di rispetto), si stabilisce un audace legame fra il *mahatma* e Munna. Mentre Munna usa la forza dei muscoli per realizzare ciò che si propone, Gandhi usa la forza morale. Per Munna il fine giustifica i mezzi, per il *mahatma* la dicotomia fra i mezzi e il fine è inconcepibile.

Da rassicurante guida interiore...

Nel prosieguo del film l'attenzione è incentrata sull'azione moralizzatrice: Munna s'impegna per risanare il malavitoso che ha progetti speculativi sul quartiere e la sua strategia di guarigione è brillante in quanto Munna parla la lingua del «*tapori*» (malavitoso) della porta accanto, ed è estremamente accessibile alla gente degli *slum*. La lingua parlata da Munna e dai suoi soci è separata da quella usata dagli altri personaggi. Eppure è proprio questa lingua che stabilisce l'agenda del discorso nella e sulla cultura popolare. La lingua svolge un ruolo cruciale nel sostenere il marchio. In una notevole manovra di abilità comunicativa, il gergo mumbaita da strada, infarcito di *slang*, è usato per creare una comunicazione immediata con il pubblico, in particolare quello giovanile. Così per esprimere i precetti gandhiani si conia il neo-

logismo «*gandhigiri*» (derivato da *dadagiri*, termine che indica il bullismo e l'oppressione con l'uso della forza fisica o psicologica), e il termine è diventato tanto potente da guadagnarsi una condanna dall'Indian National Congress, che si è sentito in dovere di sottolineare la supremazia del *gandhivad* (letteralmente «gandhismo»).³⁷

Entrare nel regno della cultura di massa contemporanea, tuttavia, significa abiurare il pensiero socio-economico e politico di Gandhi, o almeno così sembra nel film descritto. Il Gandhi che Munna incontra è senz'altro una figura allucinatoria, ma non è uno spirito o un fantasma, bensì, come dice lui stesso, una consapevolezza/coscienza. *Lage Raho Munna Bhai* costruisce Gandhi come una specie di fata madrina delle «nuove classi medie» dell'«*India shining*», l'India del *boom* economico.³⁸ Non è assolutamente un personaggio di rottura o scomodo, una figura politica, ma è una rassicurante guida interiore, la coscienza che ci aiuta a realizzare i nostri sogni. Quando Munna nel suo discorso agli anziani e alle anziane cittadine (spinto dallo stesso Gandhi), esorta a demolire le statue di Gandhi, rimuovere le sue immagini, cancellare il suo nome dagli edifici e dalle strade, e raccomanda a ciascuno di conservare il nome del *mahatma* nel proprio cuore, tocca una corda emotiva nel pubblico. Il progetto statale della commemorazione e la percezione pubblica dell'oblio confliggono. Che l'immagine istituzionalizzata del *mahatma* Gandhi sia stata svuotata di significato nel contesto attuale è reso manifesto da una coscienza inquieta. E quando uno degli anziani uomini suggerisce che in realtà l'India ha avuto la sua parte di sviluppo, è immediatamente contraddetto da Munna che descrive una realtà di connessioni elettriche senza corrente, strade con più buche che asfalto, scuole senza insegnanti, una burocrazia corrotta che porta alla disperazione la gente comune: in breve un paese che Gandhi non aveva immaginato, un paese liberato dagli stranieri ma dove la gente stessa è diventata estranea. Questo è il massimo della dichiarazione politica cui il film si spinge. Spingersi più in là è troppo rischioso: si rischierebbe di impantanarsi nei pensieri socio-economici di Gandhi e di doversi confrontare con il rifiuto dell'India guidata dall'economia dei consumi.

... a paladino dell'antipolitica

L'insegnamento della *gandhigiri* mantiene del messaggio etico gandhiano solo lo sradicamento della paura: l'*abhaya* o intrepidezza che proviene dal coraggio di guardare in faccia la verità. Dato che il vero avversario sta dentro di noi, è una costante e continua lotta con il sé. Superare le paure è l'unica lezione che Munna impartisce fruttuosamente attraverso il suo programma radiofonico. Il *satyagraha*, l'arma etico-politica che Gandhi usò per scuotere un potere imperiale, diventa oggi uno strumento per inchiodare individui che sbagliano, un metodo che sta fra l'insistente persuasione amichevole di tipo quacchero e la costrizione psicologica. Per riportare alla ragione lo speculatore edilizio privo di scrupoli Lucky Singh il pubblico del programma viene esortato a spedirgli dei fiori con un cartoncino di auguri di pronta guarigione, mentre per mandare avanti le sue pratiche di pensionamento un anziano maestro depone tutto ciò che

ha addosso, compresi i vestiti, di fronte all'impiegato che esige una bustarella che lui non può e non vuole pagare.

Il «capitalismo clientelare» è sempre esistito in India, ma le riforme economiche sembrano averlo favorito. Il nuovo volto del capitalismo in India è caratterizzato da un profondo legame tra il crescente potere della classe capitalistica e i detentori di cariche politiche. Così, mentre da una parte si levano voci di denuncia del degrado del mondo politico indiano (effettivamente il numero di deputati che vantano pendenze con la giustizia nel Parlamento indiano è del 29%), dall'altra sembra che le soluzioni a tale male siano per lo più ricette che vanno a vantaggio esclusivo della classe media urbana rampante.

Si tratta proprio del nesso chiamato in causa dalla campagna India Against Corruption, il movimento guidato da Anna Hazare che nel 2011 ha dominato quasi completamente la politica indiana campagna e che ha avuto una forte eco anche sulla stampa internazionale.³⁹ Nato come un'«*advocacy NGO*» (un'organizzazione non governativa che si proponeva un unico preciso obiettivo, ovvero la formulazione e l'approvazione di un progetto di legge contro la corruzione dei politici, senza riferimento a problemi politici di carattere più ampio), India Against Corruption si è trasformato in partito politico,

con un'ideologia di fondo anti-Congresso e posizioni vicine al Bharatiya Janata Party (BJP), il partito della destra nazionalista hindu.

Anna Hazare era presentato dai media come attivista sociale gandhiano, e in effetti è stato influenzato dal modello vinobhiano per la costruzione di un villaggio modello a Ralegan Siddhi (Maharashtra) e per le campagne anticorruzione in Maharashtra.⁴⁰ Nel 2011 la sua crociata anti-corruzione, e soprattutto i suoi scioperi della fame hanno attirato l'attenzione del pubblico con l'appoggio dei media, soprattutto le TV, e sono diventate le notizie dominanti, oscurando tutte le altre. Tuttavia le strategie adottate dal movimento hanno suscitato una serie di dubbi. Hazare ha un carattere autoritario e la struttura del movimento da lui guidato è verticistica. Contrariamente a quanto sbandierato da *slogan* come «Anna è l'India e l'India è Anna», la sua base sociale è sostanzialmente ristretta, anche se include due formazioni sociali politicamente importanti quali la classe media urbana e la borghesia capitalistica. Proprio i legami fra il movimento di Hazare e le forze del grande capitalismo indiano e internazionale, oltre che il fatto che egli appare come un populista che ha legami con il fondamentalismo hindu (come dimostra il suo avvicinamento a Baba

* Ricercatrice di Lingua e letteratura hindi presso l'Università di Torino. Il saggio che pubblichiamo qui riprende l'intervento presentato al convegno annuale di Bibbia «Dal Gange al Giordano», tenutosi a Lucca dall'11 al 14 aprile 2013.

¹ G. RICHARDS, *The philosophy of Gandhi: a study of his basic ideas*, Curzon Press, London 1991; B.R. NANDA, «Gandhi and religion», in A. DUTT MISRA, S. YADAV (a cura di), *Gandhian Alternative*, Concept Publishing Company, New Delhi 2005, 22-44.

² In *Young India*, 20.10.1927.

³ P.C. BORI, G. SOFRI, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Il Mulino, Bologna 1985; J. LAVRIN, «Tolstoy and Gandhi», in *Russian Review* 19(1960) 2, 132-139.

⁴ L. MENON, *Ruskin and Gandhi*, Sarva Seva Sangh Prakashan, Varanasi 1965.

⁵ G. HENDRICK, «The influence of Thoreau's "civil disobedience" on Gandhi's satyagraha», in *The New England Quarterly* 29(1956) 4, 462-471.

⁶ SHRIMAD RAJCHANDRA, *Atma-siddhi (Self-realisation)*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1978; RAYAGANDABHAI RAVAJIBHAI MAHETA, GOVERDHANDAS, MAHATMA GANDHI, *Mahatma Gandhi and Kavi Rajchandraji: questions answered*, Shrimad Rajchandra Gyan Pracharak Trust, Ahmedabad 1960.

⁷ A. NAURIYA, «Gandhi's little-known critique of *varna*», in *Economic and political weekly* 41(2006) 19, 1835-1838.

⁸ B. AMBEDKAR, «What Congress and Gandhi have done to the untouchables», in V. MOON (a cura di), *Dr Babasaheb Ambedkar: writings and speeches*, vol. 9, e in www.ambedkar.org.

⁹ In *Young India* 4.6.1931; *The Collected Works of Mahatma Gandhi* 46, 302.

¹⁰ *Letter to Suresh Chandra Banerji*, 10.10.1932; *The Collected Works of Mahatma Gandhi* 51, 219.

¹¹ In *The Bombay Chronicle* 17.4.1945; *The Collected Works of Mahatma Gandhi* 79, 384.

¹² *Letter to Shyamalal*, 23.7.1945; *The Collected Works of Mahatma Gandhi* 81, 25.

¹³ M.K. GANDHI, *La mia vita per la libertà. L'autobiografia del profeta della non violenza*, Newton & Compton, Roma 1973, 321.

¹⁴ In *Navjivan*, ottobre 1928.

¹⁵ M.K. GANDHI, Discorso al Bhagini Samay, 20.2.1918, in Nanda, «Gandhi and religion», 27.

¹⁶ A. SRINIVASAN, «Women and reform of Indian tradition: Gandhian alternative to liberalism», in *Economic and political weekly* 22(1987) 51, 19.12.1987, 2225-2228; S. PATEL, «Construction and

reconstruction of woman in Gandhi», in *Economic and political weekly* 23(1988) 8, 20.2.1988, 377-387.

¹⁷ L. FISCHER, *The life of Mahatma Gandhi*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1990, 78.

¹⁸ A. SHARMA, «Accounting for Gandhi's allegorical interpretation of the *Bhagavadgita*», in *Studies in religion / Sciences religieuses* 32(2003) 4, 499-509.

¹⁹ *Harijan*, 1.1.1937.

²⁰ *Young India*, 23.1.1930.

²¹ M.K. GANDHI, *In search of the Supreme*, vol. I, Navajivan Pub. House, Ahmedabad 1961, 214.

²² K. BRECKENRIDGE, «Gandhi's progressive disillusionment: thumbs, fingers, and the rejection of scientific modernism in Hind Swaraj», in *Public culture* 23(2011) 2, 331-348.

²³ L.N. TRIVEDI, *Clothing Gandhi's nation: homespun and modern India*, Indiana University Press, Bloomington IN 2007; R.M. BROWN, *Gandhi's spinning wheel and the making of India*, Routledge, New York 2010. Cf. anche E. TARLO, *Clothing matters: dress and identity in India*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

²⁴ A. NANDY, «Gandhi after Gandhi after Gandhi...», in *The little Magazine* (2000) 1, anche in www.littlemag.com.

²⁵ «Khadder sets up concept store in Kolkata», in www.fibre-2fashion.com 3.4.2010.

²⁶ V. LAL, «The Gandhi everyone loves to hate», in *Economic and political weekly* 43(2008) 40, 55-64; H. COWARD (a cura di), *Indian critiques of Gandhi*, State University of New York Press, Albany 2003.

²⁷ K. MCLAIN, «Who shot the Mahatma? Representing Gandhian politics in Indian comic books», in *South Asia research* 27(2007) 1, 57; R. DWYER, «The case of the missing Mahatma: Gandhi and the Hindi cinema», in *Public culture* 23(2011) 2, 349-376.

²⁸ R. SHANKAR, *Gandhiji ki kahani*, Cildrans buk trust, Nai Dilli 1990.

²⁹ R.C. HEREDIA, «Gandhi's hinduism and Savarkar's hindutva», in *Economic and political weekly* 44(2009) 29, 62-67.

³⁰ Per uno studio psicanalitico sul femminile e Gandhi cf. S. KAKAR, «Gandhi and women», in *Intimate relations*, Viking, New Delhi 1989.

³¹ S. BOSE, A. JALAL, *Modern South Asia: history, culture, political economy*, Routledge, New York & London 1999; P. CHATTERJEE, *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*, Princeton University Press, Princeton 1995.

³² CHATTERJEE, *The nation and its fragments*, 100.

³³ A. NANDY, «Final encounter: the politics of the assassination of Gandhi», in ID., *At the edge of psychology: essays in politics and culture*, Oxford University Press, New Delhi 1980, 71-73.

Ramdev e al BJP), lasciano perplessi molti osservatori. I suoi rimedi semplici/semplificistici per problemi molto complessi sono spesso su posizioni sicuramente non gandhiane: basti pensare alla proposta di instaurare la pena di morte per i politici corrotti e alla stessa idea di creare come rimedio per la corruzione un onnipotente Lokpal (una struttura che eserciti la funzione di difensore civico), svincolato da qualsiasi controllo democratico.

Mobilizzare la società civile per aggregare e rafforzare un'opinione pubblica informata sulle questioni cruciali con un orientamento etico è certamente un compito che Gandhi si proponeva. Ma non è compito della società civile ergersi al contempo a pubblico ministero, giudice, giuria e giustiziere. Inoltre quando la politica diventa spettacolo perde la capacità di promuovere il cambiamento. Il Gandhi rappresentato da questo nuovo *avatar* in nome dell'antipolitica sostiene il punto di vista della classe media rampante e, sorprendentemente, diventa il portavoce del dogma neoliberista che chiude gli occhi sulle esclusioni e sulle disuguaglianze, limitandosi a promettere un vago splendido futuro a chi (almeno l'80% della popolazione indiana) non ha accesso alla cosiddetta «*India shining*».⁴¹

Alessandra Consolaro*

³⁴ BOSE, JALAL, *Modern South Asia*, 145.

³⁵ N. GODSE, *Why I assassinated Mahatma Gandhi*, Surya Bharti, Delhi 2003.

³⁶ Cf. www.gandhigiri.co.in, attivo fino all'8.9.2013.

³⁷ «Usage of Gandhigiri comes under attack», in *Times of India*, 16.9.2006; «Cong junks Gandhigiri», in *The Telegraph* 10.10.2006.

³⁸ «From "India shining" to "India was shining"», in *Economic and political weekly* 44(2009) 18, 6; A.A. ENGINEER, «Communal darkness in shining India», in *Economic and political weekly* 39(2004) 9, 886-887; T. TIMBERG, «Why is India shining? An Aristotelian approach», in *Economic and political weekly* 39(2004) 39, 4324-4328; S. GOPALAKRISHNAN, «Defining, constructing and policing a "new India": relationship between Neoliberalism and Hindutva», in *Economic and political weekly* 41(2006) 26, 2803+2805-2813; A. JAYADEV, S. MOTIRAM, V. VAKULABHARANAM, «Patterns of wealth disparities in India during the liberalisation era», in *Economic and political weekly* 42(2007) 38, 3853, 3855-3863; A. SENGUPTA, K.P. KANNAN, G. RAVEENDRAN, «India's common people: who are they, how many are they and how do they live?», in *Economic and political weekly* 43(2008) 11, 49-63; S. MAHENDRA DEV, «How to make rural India shine», in *Economic and political weekly* 39(2008) 40, 4415-4422.

³⁹ Per una trattazione cf. M. TORRI, «L'India nell'anno della crociata anti-corruzione», in M. TORRI, N. MOCCI (a cura di), *Asia Maior 2011. L'Asia nel triangolo delle crisi giapponese, araba ed europea*, I libri di Emil, Bologna 2012, 119-186, in particolare 126-169; ID., «L'India e i suoi problemi: il rallentamento dell'economia, la crisi dei grandi partiti, il rilancio delle politiche neoliberiste, la cultura della violenza contro le donne», in M. TORRI, N. MOCCI (a cura di), *Asia Maior 2012. Rallentamento dell'economia e debolezza della politica in Asia*, I libri di Emil, Bologna 2013, 141-212, in particolare 155-164.

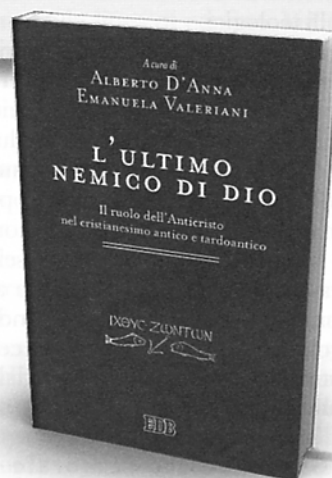
⁴⁰ M. SHARMA, «The making of moral authority. Anna Hazare and watershed management programme in Ralegan Siddhi», in *Economic and political weekly* 41(2006) 20, 1981-1988.

⁴¹ Sulle caratteristiche del boom economico indiano cf. M. ADDUCI, «Miracolo indiano? La natura della crescita nell'India della globalizzazione», in *IndiaIndie* (2011) 1; C.P. CHANDRASEKHAR, «I divari regionali nello sviluppo indiano», in *IndiaIndie* (2011) 2; J. GHOSH, «L'insicurezza alimentare in India», in *IndiaIndie* (2011) 3; M. ADDUCI, «Il lavoro nell'India della globalizzazione: una questione urgente», in *IndiaIndie* (2011) 5; C.P. CHANDRASEKHAR, «L'India e la crisi globale», in *IndiaIndie* (2012) 3-4, consultabili su www.iai.it.

A CURA DI
ALBERTO D'ANNA - EMANUELA VALERIANI

L'ultimo nemico di Dio

Il ruolo dell'Anticristo
nel cristianesimo antico e tardoantico



Le rappresentazioni letterarie dell'Anticristo sono modalità attraverso le quali varie forme della teologia antica e tardoantica hanno interpretato situazioni di conflitto vissute dalle comunità cristiane. Il volume riunisce i contributi di studiosi della Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne. Presenta, inoltre, la traduzione italiana di E. Norelli di un inedito scoperto da J.-D. Kaestli: *l'Apocalisse del beato Giovanni apostolo ed evangelista*.

«PRIMI SECOLI»

pp. 152 - € 13,50

EDB

Via Scipione dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

www.dehoniane.it