



HAL
open science

“ The Burden of the Past ”. L’uso politico della storia nell’India coloniale del ventesimo secolo

Arundhati Virmani

► **To cite this version:**

Arundhati Virmani. “ The Burden of the Past ”. L’uso politico della storia nell’India coloniale del ventesimo secolo. *Storica*, 2002, 8 (22), pp.102-133. hal-02531151

HAL Id: hal-02531151

<https://hal.science/hal-02531151>

Submitted on 3 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

«The Burden of the Past». L'uso politico della storia nell'India coloniale del ventesimo secolo

di Arundhati Virmani

1. *Nazione e storia in Nehru.*

Imprigionato insieme con altri leader nazionalisti indiani nel 1942, per avere rifiutato di cooperare allo sforzo bellico britannico, Jawaharlal Nehru, nel corso della sua riflessione sulla lunga evoluzione della storia indiana, arrivò a quello che per quel tempo rappresentò un punto di svolta.

L'India deve rompere con il suo passato e non permettere che esso domini il suo presente. Le nostre vite sono appesantite dai rami secchi di questo passato; tutto quello che è morto e che è servito al suo scopo deve essere rimosso.

Per Nehru il passato era

tutta la polvere e lo sporco delle età che hanno coperto l'India e nascosto la sua bellezza e il suo vero significato, l'escrescenza e l'arresto dello sviluppo che hanno deformato e pietrificato il suo spirito, che l'hanno costretta in schemi rigidi, e che hanno reso stentata la sua crescita... Noi dobbiamo uscire dai modi tradizionali di pensare e di vivere che, seppur hanno significato molto nel passato dell'India, ora non hanno più senso¹.

Come molti dei suoi contemporanei, Nehru credeva nella grandezza del passato dell'India, in quello che chiamò «la sua nobile eredità»², e aveva buona conoscenza delle antiche tradizioni indiane,

¹ *The Discovery of India*, (v ed. 1994; Oxford, v ed. 1946), pp. 509-10.

² Durante la sua lunga prigionia, negli anni trenta, J. Nehru scrisse *Glimpses of World History* (1934) in forma di lettere a sua figlia, nelle quali fece una approfondita analisi della storia dell'India, letta principalmente come la storia di un'antica civiltà, dalla valle dell'Indo attraverso la nascita e la caduta degli imperi che si erano succeduti, i Mauryas e i Guptas (IV e V sec. a.C.), gli Arabi, le invasioni dei Mogol, fino alla conquista britannica. Riflessioni, queste, che non sembra abbiano suscitato alcuna risposta da parte della figlia, motivo per il quale in una lettera alla sorella, Vijaya Lakshmi Pandit, Nehru lamentava il silenzio di Indira! Cfr. N. Sehgal (a cura di), *Before Freedom: Nehru's Letters to his Sister*, Delhi 2000.

gli ideali che hanno mosso la nostra razza, i sogni del popolo, la saggezza degli antichi, l'energia vitale e l'amore della vita e della natura, lo spirito di curiosità e d'avventura intellettuale, lo splendore della letteratura, dell'arte e della cultura.

Nehru sapeva bene che «il presente e il futuro inevitabilmente vengono dal passato e ne portano i segni; dimenticare ciò è come costruire senza fondamenta e tagliare le radici dello sviluppo nazionale». Invece di trovare nel passato alimento per nutrire il processo di costruzione nazionale dell'India, Nehru denunciò il peso rappresentato da un passato che impediva all'India l'accesso al mondo della modernità e del progresso.

Uno spirito razionale dell'indagine, così forte nei tempi antichi da poter orientare lo sviluppo ulteriore della scienza, è stata rimpiazzata dall'irrazionalismo e da una cieca idolatria del passato. La vita indiana diventa ora una corrente pigra, che vive del passato, che muove lentamente attraverso l'accumulo dei secoli passati. Il carico pesante del passato schiaccia la vita dell'India e una specie di coma s'impadronisce di essa. Non sorprende allora che in queste condizioni di stupore mentale e di debolezza fisica l'India abbia potuto perdere colpi e restare rigida e immobile, mentre le altre parti del mondo andavano avanti³.

Nehru era particolarmente colpito dai progressi degli Stati Uniti d'America e notava che «l'America offriva un campo vergine e quasi una tabula rasa per scriverci sopra, mentre noi eravamo alle prese con le nostre ingombranti antiche memorie e tradizioni»⁴. Per questo le insurrezioni nazionaliste indiane erano state un insuccesso, perché «guardavano molto più al passato e pensavano di farlo rivivere»⁵. Naturalmente egli sapeva che gli indiani non erano il solo popolo a soccombere a questa tendenza. «Ogni nazione e ogni popolo sembrano essere mossi dal desiderio di abbellire il passato e di distorcerlo a loro vantaggio». Se l'India è stata una nazione indipendente, egli notava, «tutti noi che viviamo in questo paese e che lavoriamo insieme nel presente, per un futuro comune, dovremmo guardare al nostro comune passato con lo stesso orgoglio»⁶. Ma i processi storici, specialmente le conquiste dei Moghol, poi dei britannici e i

³ *The Discovery of India* cit., pp. 54, 515.

⁴ Ivi, p. 288.

⁵ Ivi, p. 142.

⁶ Ivi, pp. 104, 342.

diversi livelli di progresso economico e sociale raggiunto dalle due principali comunità (e tra questi, il basso sviluppo di una classe media musulmana, con il suo eccessivo conservatorismo e sogni di restaurazione) hanno condotto indù e musulmani su sentieri differenti. Gli indù hanno cercato rifugio nelle loro antiche tradizioni, nei loro miti, nelle loro saghe, nei loro eroi, mentre i musulmani si sono allontanati dal passato dell'India e trovato le loro radici nazionali nella storia islamica, cercando consolazione nella grandezza del passato dell'Islam, anche se questo significava rivolgersi al passato d'altri paesi quale la Turchia⁷. Molta parte di questa «storia» era «una storia immaginata, un misto di realtà e di finzione, e talvolta solo finzione»⁸. Nehru deplorava che gli indù e i musulmani indiani fossero ancora sopraffatti dalla tradizione e che le facoltà critiche di uomini anche intelligenti fossero offuscate. Questa idea che Nehru sviluppò era in parte ispirata dalla sua riflessione sugli scritti di Tagore. Nehru stimava Tagore alla pari Gandhi, cioè una delle figure più rilevanti e importanti dell'India della prima metà del XX secolo⁹.

Sebbene fosse educato nelle più antiche tradizioni della filosofia e della religione indiana, Tagore mise in guardia gli indiani sul fatto che essi non dovevano nutrire le loro esistenze di ciò che era morto; quello che è morto riguarda la

⁷ Nehru faceva riferimento alla crescita dei movimenti revanscinsti che hanno segnato la scena indiana in quel secolo. I musulmani indiani guardavano al Califfo, che risiedeva nell'impero ottomano, come al loro capo religioso. Dal 1920 al 1922 il movimento Khilaphat difese in India le pretese che il sultano ottomano avanzava sul potere temporale, a dispetto della sconfitta, per difendere la loro fede e restare guardiano della santità dell'Islam. Essi protestarono fortemente contro le condizioni del trattato di Sèvres (10 agosto 1920), che smembrarono l'impero ottomano, e contro l'abolizione della carica di Califfo (1924). L'uso dei simboli storici dell'unità dell'Islam non era limitato ai musulmani indiani. Vie analoghe furono seguite da altri movimenti nazionalisti musulmani, in Egitto, per esempio, dove dal 1919 al 1933 i musulmani individuavano le radici della nazione egiziana nell'antico Egitto dei faraoni e nel passato ellenistico, per poi abbandonarle, a partire dagli anni trenta, per un ritorno più populistico alla storia e alla cultura islamica. Su questo tema cfr. I. Gershoni, *Imagining and Reimagining the Past: The Use of History by Egyptian Nationalist Writers 1919-52*, in «History and Memory», IV, 1992, pp. 5-37.

⁸ *The Discovery of India* cit., p. 102

⁹ Nehru dedicò un lungo passo al ruolo di Tagore e al suo contributo allo sviluppo del pensiero nazionale indiano (ivi, p. 340). Questo legame intellettuale, che prendo in esame in dettaglio in questo articolo, non è stato esplorato nella classica ed eccellente biografia di Nehru scritta da S. Gopal, *J. Nehru, A Biography*, vol. I, OUP, Delhi 1975, qui si allude al fatto che Tagore era parte delle letture in carcere di Nehru negli anni trenta (ivi pp. 175, 273). Il solo riferimento che il politologo M. Brecher fa a questo legame nel suo analitico studio su Nehru è il fatto che Tagore era nato lo stesso giorno del padre di Nehru, Motilal Nehru, *Nehru. A political biography*, OUP, London 1959, p. 36.

morte. Durante i suoi viaggi a Giava nel 1927, Tagore aveva insistito sugli effetti paralizzanti che esercitava sugli indiani il peso del loro ordine sociale. La pressione delle obbligazioni sociali, egli sosteneva, e la fatica del loro modo di vivere lasciavano gli indiani privi di ogni energia, mentre la ripetizione prevedibile delle loro vite li rendeva statici, fiacchi e trascurati nelle loro case¹⁰. Torneremo più avanti su questo importante legame politico e intellettuale di Nehru con il pensiero di Tagore.

La lezione che Nehru, leader politico volto all'azione, ricavò dalla sua riflessione sulla storia dell'India era, dunque, strettamente legata alla via indicata dal poeta contemplativo, Tagore; e in particolare l'idea che gli indiani dovessero operare una frattura mentale rispetto al fiducioso rispetto delle tradizioni e alla memoria nostalgica della loro grandezza passata. La soluzione stava nella considerazione che una nazione non ancora nata doveva basarsi sul presente. La lotta dei nazionalisti contro l'imperialismo, con la sua insistenza sulla non violenza e sulla disobbedienza civile, cercò di liberarsi da questo passato di vergognoso servilismo e timida sottomissione. Il senso dell'unità indiana, nella prospettiva di Nehru, era da cercare in modo chiaro nella lotta anticoloniale del presente. Gli eroi, aperta ora questa via, sarebbero stati i martiri della nazione e non i lontani, mitici eroi come Vikramaditya, un eroe molto popolare, al quale è attribuito il calendario indiano, ma del quale non c'è certezza storica¹¹. La liberazione dell'India dal suo passato divenne pertanto per Nehru condizione per l'emergere di una nazione forte, indipendente e libera¹².

Questo suo convincimento introdusse una nuova nota nel processo di costruzione nazionale, rigettando l'uso del passato indiano nella creazione di un corpo nazionale di leggende. Questo modo di riflettere sul passato conteneva un ammonimento affinché l'ossessione del passato non finisse per cadere nelle trappole dell'irrazionalismo, della decadenza e della stagnazione nazionale. Al contrario per molti suoi contempo-

¹⁰ *Letters from Java, Aug. Sep. 1927*, in K. Dutta-A. Robison (a cura di), *Rabindranath Tagore. An Anthology*, London 1997, p. 117.

¹¹ Il calendario Vikram Samvat, osservato nella maggior parte dell'India, è associato a questo re, ma non c'è traccia di un suo ruolo dopo il 57 a.C., quando comincia l'era di Samvat; comunque c'è un Vikramaditya o Chandra Gupta II nel quarto secolo (375-415 a.D.) che fu un mecenate della letteratura e dell'arte sanscrita; cfr. *The Discovery of India* cit., pp. 103-4; R. Thapar, *A History of India*, vol. I, Penguin, London 1966, p. 140.

¹² *The Discovery of India* cit., p. 57.

rani le memorie, i miti e i simboli del passato erano considerati uno strumento essenziale per la promozione di una cosciente identità nazionale e di una domanda di legittimazione nazionale. In effetti, l'odierno dibattito storiografico sul nazionalismo, assai ben rappresentato dalle due posizioni di Ernest Gellner e di Antony D. Smith, continua a interrogarsi sull'importanza di un passato uniforme e condiviso e sul suo ruolo nella costituzione di una nazione unificata. Per Ernest Gellner, fin dal suo primo libro degli anni sessanta, le nazioni sono un fenomeno completamente moderno, un effetto di più larghi processi quali il capitalismo, le nuove tecnologie della stampa, l'istruzione di massa, lo stato burocratico o la secolarizzazione. Nella loro costruzione, il passato, le genealogie o gli antenati sono cose quasi del tutto irrilevanti e, se è necessario inventarle, è possibile farlo in qualsiasi momento. Nella sua ultima polemica con Smith, che Gellner intitolò «Do nations have navels?», egli ribadì che la presenza o meno di un passato nazionale era una questione secondaria, dato che la stessa coscienza etnica avrebbe potuto essere inventata dal processo di modernizzazione. Per Smith, che si era avviato nello studio del nazionalismo sotto la direzione di Gellner, le nazioni hanno bisogno del loro passato. Esse, sebbene siano delle costruzioni moderne, sono però storicamente determinate, prendendo dal passato memorie, miti, simboli per affermare se stesse come comunità politiche indipendenti. Se è il passato che fa le nazioni unite e distinte le une dalle altre, questo dà ragione dell'enorme potere mobilitante che esse hanno e dei continui e distruttivi conflitti che caratterizzano le loro reciproche relazioni¹³. Su questo tema si è tornati più e più volte e il processo secondo il quale i membri di una nazione finiscono per credere in un immemorabile passato continua a offrire un ricco campo di studi agli storici, portando uno di loro ad affermare che «l'idea di una nazione senza un passato comune

¹³ I due storici hanno ricapitolato le loro diverse posizioni in un dibattito organizzato dalla University of Warwick interrotto dalla morte di E. Gellner. È stato pubblicato in *Nations and Nationalism*, vol. II, nov. 1996, pp. 358-70. Per un ulteriore approfondimento delle loro rispettive posizioni cfr. Gellner, *Nations and Nationalism*, (Oxford 1984, trad. it. Editori riuniti, Roma 1997), *Encounters with Nationalism*, (Oxford 1994); A.D. Smith, *The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?*, in «Millennium. Journal of International Studies», 20, 1991, p. 353-68. Il recente numero di «Enquête» su *Les Usages Politiques du Passé*, F. Hartog-J. Revel (a cura di), Ed. EHESS, 1, 2001, è una più recente ripresa di questo dibattito. Sulla storia indiana cfr. R. Thapar, *Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity*, in «Modern Asian Studies», 23, 1989, pp. 209-31.

impone una forzatura all'immaginazione contemporanea»¹⁴. In realtà, la recente evoluzione del dibattito ha trasformato il ruolo e gli oggetti della memoria nella vita della nazione in un successo intellettuale e «popolare»¹⁵, «saturando» la discussione pubblica sulla memoria fino al punto che «essa ha finito per relegare nell'ombra qualsiasi discussione sul futuro»¹⁶. Ma accanto alla preoccupazione per la storia come strumento per creare¹⁷ realtà collettive, attraverso una varietà di forme e percorsi, è cresciuta l'attenzione all'uso pubblico della storia¹⁸. In questo ambito di dibattiti, le riflessioni di Nehru aprono nuove prospettive. Ad una prima, rapida considerazione si potrebbe arrivare erroneamente a credere che le affermazioni di Nehru portino a quelle di Gellner. Ma ciò vorrebbe dire non comprendere la forte sottolineatura di Nehru del fatto che il passato è un ostacolo all'emergere della nazione moderna: un ostacolo paralizzante. Il peso soffocante delle memorie del passato, i riti tradizionali, gli eroi dei miti impediscono l'affermarsi di una società moderna e progredita, che vuol guardare al futuro. La storia dell'India e in particolare le vicende del periodo coloniale hanno offerto ampie prove delle conseguenze distruttive di un'incessante manipolazione del passato, della costante riappropriazione e reinterpretazione del passato per il raggiungimento di differenti obiettivi, ora britannici, ora indù, ora musulmani.

2. Storia e tradizione indiana.

Abbastanza stranamente, le conclusioni di Nehru, sebbene siano tratte anzitutto dall'esperienza di una situazione coloniale e costituiscano una testimonianza dei pericoli che l'uso politico del passato apriva per il farsi di una nazione

¹⁴ A. Confino, *The Nation as a Local Metaphor: Heimat, national Memory and the German Empire, 1871-1918*, in «History and Memory», 1, 1997, pp. 42-86; M. Litvak, *A Palestinian Past: National Construction and Reconstruction*, in «History and Memory», 6, 1994, pp. 24-56.

¹⁵ *Les Lieux de Mémoire*, un progetto di ricerca diretto da P. Nora (Gallimard, Paris 1985-1992) è stato esportato in Germania e in Italia, aprendo la strada ad analoghi prodotti storiografici.

¹⁶ Cfr. la presentazione della rivista francese «Esprit», citata da N. Wood, *Memory's Remains: Les lieux de mémoire*, in «History and Memory», 6, 1994, pp. 123-49.

¹⁷ Cfr. A.M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali. Europa, XVIII-XX secolo*, il Mulino, Bologna 2001 (ed. or. Le Seuil, Paris 1999).

¹⁸ Cfr. N. Gallerano, *L'uso pubblico della storia*, Milano 1995 e *Les Usages Politiques du Passé* cit.

indiana, confluivano in un'antica tradizione filosofica indiana che per molte ragioni non dava particolare rilievo alla storia¹⁹. La sua origine sociale da una famiglia di bramini del Kashmir certamente lo rendeva assai sensibile alla continuità storica e alla sopravvivenza delle molteplici comunità dell'India con vicende storiche e appartenenze locali di origine diverse, e a maggior ragione per i suoi stessi antenati che avevano raggiunto un livello di preminenza sotto il governo del Mogol, dopo esser emigrati dal Kashmir nelle pianure a nord di Delhi e di Allahabad. Ma l'impegno del padre nelle strutture dello stato coloniale e l'adozione senza riserve dei costumi e dell'etichetta britannici (Motilal Nehru era completamente occidentalizzato; avvocato di grande successo in Allahabad, aveva sfidato, senza molte preoccupazioni, l'ortodossia e le regole della casta in conseguenza del suo viaggio oltremare e del rifiuto, al suo ritorno, di sottomettersi ad un atto di purificazione con un'apposita cerimonia religiosa), la frequentazione della scuola a Jawaharlal e più tardi l'educazione universitaria in Inghilterra della scuola poi dell'università da Jawaharlal Nehru avevano accresciuto il suo interesse per la storia, il marxismo e il socialismo. Nehru anche ben conosceva le difficili esperienze dei suoi predecessori nel creare una leggenda nazionale fondata sulla storia.

In India, lo spirito nazionalista del primo novecento era stata contrassegnato dai tentativi di un gruppo di scrittori bengalesi di creare un corpus di leggende nazionali²⁰. Infiammati da quella che Rabindranath Tagore avrebbe denunciato come «sete di storia», essi proposero una narrazione storica che avrebbe potuto essere interpretata in modo analogo alla contemporanea lotta degli indiani contro la dominazione coloniale²¹. Lo scrittore bengalese Bankim Chandra Chattopadhyay (1838-1894) adottò la narrazione storica nel suo romanzo *Anandamath* (1882) allo scopo di sollecitare uno sforzo congiunto per la liberazione della madrepatria con l'introduzione del famoso slogan, messo al bando dagli In-

¹⁹ R.W. Perrett, *History, Time and Knowledge in Ancient India*, in «History and Theory», 38, 1999, pp. 307-21. Il sistema filosofico indiano, così sottolinea l'autore, dava scarsa importanza alla storia; essa era soltanto una rappresentazione e comunque non avrebbe contribuito allo scopo finale di «una vera o genuina» conoscenza, che ai loro occhi doveva portare alla liberazione.

²⁰ Il successo di percorsi di tal genere in diversi stati europei è stato di recente riesaminato, su scala europea, da Thiesse, *La creazione delle identità* cit.

²¹ S. Kaviraj, *The Unhappy Consciousness. Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 107-57.

glesì nel 1905, «Bande Mataram» (lunga vita alla madrepatria)²². Ambientato durante la rivolta Sanyasi del 1816-17 sotto Warren Hastings, il romanzo descriveva la sconfitta del contingente britannico ad opera dei patrioti ribelli. Proprio per tale motivo esso ebbe grande successo, prima nel Bengala, poi nel resto del Paese. Al tempo stesso, però, l'opera generò risentimento e tensione tra indù e musulmani (gli imperatori Mughal erano una dinastia musulmana) e sortì, in tal modo, l'effetto contrario all'unità auspicata dai nazionalisti. Questo tipo di approccio, volto a costruire una forte consapevolezza di una comune identità nazionale attraverso il recupero di un antico passato o la rinascita di un antico retaggio acclamato come glorioso, trovò un attivissimo interprete nell'avvocato bramino del Maharashtra Bal Gangadhar Tilak (1856-1920). Sotto la sua guida, la pratica delle festività pubbliche che celebravano eroi storici locali e divinità indù fu diffusa allo scopo di generare solidarietà ed un sentimento di unità tra gli indiani. A proprio agio sia con i principi della filosofia indù che con le armi dei politici militanti, Tilak scelse due diversi temi, uno religioso o mitologico, l'altro politico, e si adoperò a trasformarli in leggenda nazionale. Nel 1894, egli ripristinò la festività del dio indù Ganesh, comunemente ritenuto e adorato come «colui che elimina gli ostacoli»²³. L'altra festività pubblica che egli rese popolare si incentrava sulla figura di Shivaji, il guerriero indù maratha che, nel diciassettesimo secolo, aveva condotto una lunga guerra contro gli imperatori Mughal. Nel giugno 1897, l'anniversario dell'incoronazione di Shivaji come capo dei Marathi divenne occasione di festeggiamenti e commemorazioni²⁴. Tilak fece propria la nozione di «eroe nazionale», prototipo del guerriero, liberatore o difensore del proprio popolo dal modello occidentale: Giovanna d'Arco, Vercingetorige, il tedesco Arminio, Nelson o Napoleone²⁵. Tale

²² Per il ruolo storicamente svolto da Bankim nella società coloniale dal nazionalismo bengalese e indiano, vedi Kaviraj, *Ibid.*

²³ Sul ruolo delle feste nazionali nel mobilitare le masse, vedi C. Jaffrelot, *Processions hindoues, stratégies politiques et émeutes entre hindous et musulmans, in Violences et Non-Violences en Inde. Stratégies et Emeutes, Purusartha*, Ed. de l'EHESS, Paris 1994, p. 265.

²⁴ «Times of India», 17 luglio 1907; le feste in onore di Shivaji e Ganesh trovano ampio spazio in S. Wolpert, *Tilak and Gokhale: Revolution and Reform in the making of Modern India*, Berkeley 1962, pp. 67-82) e V. Barnow, *The Changing Character of a Hindu Festival*, in «American Anthropologist», 56, 1964, pp. 74-86.

²⁵ I diversi modelli del «salvatore nella storia francese» e il processo di «eroizzazione» sono esaminati da R. Girardet in *Mythes et Mythologies Politi-*

figura, incarnazione di coraggio, spirito di sacrificio e determinazione, corrispondeva alle sue idee di lotta attiva per la liberazione dell'India e al suo desiderio di instaurare un'unità politica nazionale²⁶. Tilak sosteneva la sua scelta affermando che, sebbene non fosse contrario all'inaugurazione di altre celebrazioni in onore di eroi Mughal di origine straniera e non indù, come l'imperatore Akbar (1556-1605) o, invero, come qualsiasi altro eroe della storia indiana, riteneva che Akbar, il conquistatore e capostipite dell'impero Mughal in India, difficilmente potesse essere identificato come il liberatore di un popolo. Shivaji al contrario, agli occhi di Tilak, a dispetto delle sue radici locali nella regione del Maharashtra, incarnava l'eroismo nazionale grazie alle sue gesta e aspirazioni. Nella figura di Shivaji potevano essere idealizzate le qualità necessarie alla contemporanea lotta nazionale, specie il saper rinunciare al benessere materiale immediato, lo spirito di sacrificio e l'impegno per una più nobile causa. Tilak sottolineava il fatto che Shivaji era riuscito ad istituire una grande confederazione maratha da Poona a Konkan, destabilizzando gravemente l'impero Mughal. Tale logica, che equiparava la lotta di Shivaji contro i Mughal a quella contemporanea degli indiani contro gli Inglesi, escludeva inevitabilmente qualsiasi imperatore Mughal dalla possibilità di diventare un eroe.

In un articolo dal titolo *Non è Shivaji un eroe nazionale?* del 1905, Tilak sosteneva:

Il culto degli eroi è un sentimento profondamente radicato nella natura umana; e le nostre aspirazioni politiche necessitano di tutta la forza che il culto di un eroe Swadeshi (indigeno) è in grado di infondere alle nostre menti. A tale scopo, Shivaji è l'unico eroe rinvenibile nella storia indiana. Egli nacque in un'epoca in cui l'intera nazione aveva bisogno di essere sollevata dal malgoverno... ora che i Maomettani e gli Indù sono egualmente privati del potere che un tempo possedevano e sono governati dalle stesse leggi e norme, essi dovrebbero acconsentire a riconoscere come eroe colui che, ai suoi tempi, oppose una vigorosa resistenza contro la tirannia di allora²⁷.

Un approccio molto diverso sarebbe stato sostenuto da Rabindranath Tagore. Volendo rimarcare la diversità del na-

ques, Seuil 1986, pp. 84-5. Il modello dell'eroe nella società europea è trattato in P. Centlivres-D. Fabre-F. Zonabend (a cura di), *La Fabrique des Héros*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1998.

²⁶ *Source Material for a History of the Freedom Movement in India*, vol. 1, 1818-1885, Bombay 1957-8.

²⁷ «The Mahrata», 24 giugno 1905, citato in Lokmanya Bal Gangadhar Tilak, *His Writings and Speeches*, Madras 1920, pp. 28-31.

zionalismo indiano rispetto all'Occidente ed aspirando ad un'unità non soltanto politica, egli sostenne un altro modello di eroe, quello del «santo nazionale» come Nanak, fondatore del Sikhismo (1465-1539), Kabir, poeta e mistico dell'India del nord (1440-1518), o Chaitanya (1486-1533), che diffuse il culto di Krishna nel Bengala e intorno a Mathura. Tutti loro avevano proclamato la sostanziale unità di popoli di diversa fede religiosa e origine sociale, il che corrispondeva alla visione dell'India propria di Tagore. Ad ogni modo, in questa fase della lotta nazionale, queste figure spirituali non erano in grado di rappresentare in modo appropriato l'azione eroica e la battaglia vittoriosa contro l'oppressore.

Un contributo significativo nella diffusione di Shivaji come eroe nazionale fu dato da Mahadev Govind Ranade (1842-1901), riformatore sociale del Maharashtra. Tra le sue svariate opere, egli pubblicò anche un enorme volume di storia maratha²⁸, in cui rappresentava Shivaji come il modello del nuovo spirito nazionale, un leader che non teneva in nessun conto l'identità religiosa e che aveva efficacemente ottenuto l'integrazione delle varie caste e classi durante la sua amministrazione dimostrando, in tal modo, l'essenziale unità della società indiana. Tale immagine di Shivaji come un ribelle che aveva avuto successo contro il potente impero Mughal e come il liberatore degli stati indiani dall'oppressione politica ed economica dei Mughal, fu proiettata da Tilak e dai suoi seguaci con l'intento di indurre gli indiani a gettarsi nella lotta per la libertà. Questo programma politico, teso a fare del diciassettesimo secolo un modello per l'attuale lotta anticoloniale, fu lodato dall'avvocato e nazionalista bengalese Surendranath Bannerjea (1848-1925). Egli, nelle vicende dell'India del 1905, lo salutò come una forza progressista in grado di stimolare l'amor proprio degli indiani e di offrire loro un alto ideale di dedizione e dovere patriottici ed un modello di azione che non poteva non generare un effetto profondamente benefico sull'opinione pubblica. Egli salutò il movimento di Shivaji come un fattore educativo di enorme forza e ritenne che l'opinione pubblica indiana fosse più efficacemente spronata dalla vita di eroi ed eroine indiani, modelli indiani di eccellenza e testi sacri indiani²⁹. M. R.

²⁸ M.G. Ranade, *Rise of the Maratha Power*, Bombay 1900.

²⁹ «The Mahrata», 9 ottobre 1904, pp. 485-6.

Jayakar, altro nazionalista e leader politico del Maharashtra, confermò la forza di tali vedute nelle sue memorie. Egli ricordava che, all'età di otto anni, sua madre gli aveva consegnato alcune brevi biografie dei personaggi storici del Maharashtra. Tra esse, c'era la storia della vita di Shivaji il Grande. Egli ricordava che

mia madre conferiva alla vita di Shivaji un tocco personale, facendo costantemente riferimento all'influenza e alla guida di sua madre Jijabai, causa prima della grandezza di Shivaji, del suo elevato senso patriottico e delle sue idee aperte di libertà ed indipendenza.

L'autore ed i suoi amici, infatti, ispirati da tale modello, formarono un gruppo il cui intento era quello di imitare le prime gesta di Shivaji e di diffondere il suo messaggio di libertà, estendendolo all'intera India³⁰.

A dispetto della ferma ricostruzione di Shivaji come eroe nazionale nel Maharashtra e nelle altre regioni, la sua celebrazione ebbe un successo nazionale limitato. Essa scatenò soprattutto il risentimento e l'antipatia dei musulmani, che videro in tale manovra gli esordi di una tradizione attivista indù. Nel 1908, il presidente della Muslim League da poco fondata (1906) deplorò tale orientamento del nazionalismo indiano nel suo discorso d'apertura:

Il mio cuore è carico di disperazione e disappunto, ed il sospetto che, con il pretesto del nazionalismo, si predichi in India il nazionalismo indù, diventa una convinzione. Io chiedo agli artefici del nazionalismo indiano, sia di Calcutta che di Poona, se si aspettano davvero che i Musulmani d'India approvino [...] la celebrazione di Shivaji³¹.

Le sue lagnanze erano dirette al partito del Congresso e ai due bastioni del nazionalismo: Poona ad occidente, roccaforte dell'ortodossia indù bramina e dei sostenitori di Tilak; Calcutta ad oriente, teatro del recente tumulto nazionalista contro gli Inglesi.

In un simile stato d'animo Suor Nivedita (al secolo Margaret Noble, inglese di origine irlandese, 1867-1911), discepola del santo patriota Swami Vivekananda (1863-1902), poi accesa nazionalista, parlò del ruolo cruciale svolto dagli eroi della tradizione indiana nel gettare le basi di un'identità nazionale. Ciò nonostante, ella rimarcò che non vi era bisogno

³⁰ M.R. Jayakar, *The story of My Life*, 1, 1873-1922, Bombay 1958, pp. 10-1.

³¹ Il discorso presidenziale di Syed Ali Imam all'assemblea dell'«All India Muslim League di Amritsar» del 1908 è contenuto in *Muslim League Documents*, vol. 1, 1900-1908, ed. Sharif Al Mujahid, Karachi 1990, p. 336.

del ricordo nostalgico o della rievocazione del passato che il suo maestro, Vivekananda, aveva respinto ritenendoli generati dall'interesse egoistico di far rivivere «l'India dei loro libri, dei loro studi e dei loro sogni», ma vi era bisogno «della riconquista di un ideale, della forza di quell'India del passato»³².

Suor Nivedita era fautrice di un autentico pantheon nazionale di eroi ed eroine:

È risaputo che ogni grande epoca si apre con una forte ondata di venerazione eroica. La storia non può essere interamente filosofica. Buttiamoci perdutamente nel culto di grandi personalità. Perché le comunità di Vivekananda non dovrebbero portare i membri alla scoperta di tutto ciò che è possibile riguardo, ad esempio, Akbar, o Rani Ahalya bai, o Pratap Singh di Chittore, i Guru dei Sikh?³³

Poichè, secondo Nivedita, ogni epoca della storia indiana racchiudeva esempi di eroismo e la sottesa unità della cultura indiana, ella non avrebbe preferito gli uni a spese dell'altra. Se gli indiani avessero dato rilievo ad entrambi, non avrebbero seguito le tradizioni ortodosse alla cieca, ma ne avrebbero ricavato la forza necessaria a gettare le basi di una nuova India, consapevole delle proprie tradizioni ma, al tempo stesso, pronta a fondare un nuovo ordine politico e sociale.

La teosofa Annie Besant (1847-1933), anch'ella di origine irlandese e profondamente coinvolta nel movimento nazionale indiano, propose un percorso storico come strada per giungere alla «nazionalità» in India. Ella aveva acquisito una certa conoscenza della cultura indù e fu fortemente segnata dal retaggio spirituale indiano: tradusse in inglese la Bhagavad Gita, prese parte alla fondazione del Central Hindu College che, più tardi, sarebbe diventato la Benaras Hindu University, istituzione che sarebbe stata al centro dello sviluppo e della rivalutazione della religione e della filosofia indù. A suo giudizio, allo stadio attuale dello sviluppo politico dell'India, la strada per la sua costituzione come nazione era in quel passato in cui avevano preso forma l'antica letteratura comune indiana, come i *Puranas* e gli *Shruti*, le filosofie e, inoltre, una lingua comune, il sanscrito. Eppure, a dispetto dell'importanza da lei assegnata a tale patrimonio spirituale e della sua convinzione che quanto c'era di antico e universale nell'induismo avrebbe garantito tolleranza e messo fine al conflitto settario, riconobbe la centralità della

³² *The Master as I saw Him. Being Pages from the Life of the Swami Vivekananda by his disciple Nivedita*, London 1910, p. 310.

³³ Suor Nivedita, *Hints on National Education in India*, Calcutta, p. 57.

storia nella costituzione della nazione. Da questo punto di vista, era a suo avviso essenziale una nuova e diversa interpretazione ed un nuovo modo d'intendere la storia indiana, non come segno di antiche divisioni, ma come un passato che aveva generato un patrimonio storico comune. Questa fu la proposta contenuta nel suo discorso presidenziale pronunciato all'Indian National Congress nel 1917. Dopo aver citato gli esempi europei di costruzione nazionale come Germania, Francia, Inghilterra o Italia, ella dichiarò:

Allo stesso modo, gli indiani debbono imparare ad essere orgogliosi di Akbar (un musulmano) ed i musulmani di Shivaji (un indù). La storia deve perdere il suo carattere aspro di lotta tra nemici e divenire la storia della creazione della comune madrepatria. La sensazione di essere stati conquistati in battaglia deve aver fine e la battaglia deve essere vista esclusivamente come un accadimento occorso nella formazione della Nazione. È nostro compito insegnare la storia in modo tale da mostrare l'utilità delle lotte indiane e sradicare il sentimento dell'orgoglio ferito. In tal modo, la divisione e l'odio avranno fine, e il patriottismo e l'amore fioriranno.

Ella esortava all'adozione di un programma che era, nei fatti, prettamente politico e che implicava non la riscrittura della storia, ma la trasformazione di precisi ricordi di ciascuna distinta comunità nella storia di una nazione comune. In tal modo, ricordi di conflitto avrebbero lasciato il posto a ricordi di orgoglio comune³⁴. Tuttavia, dopo aver evidenziato la necessità di integrare la lezione derivante dagli esempi europei di costruzione nazionale, Annie Besant non riuscì a far scaturire da tale affermazione una qualche misura concreta, vuoi attraverso la pubblicazione di una nuova chiave di lettura della storia indiana, vuoi attraverso il suo operato politico. Ella fu presto assorbita dalla diffusione delle Home Rule Leagues nel sud del Paese, battendosi per le riforme costituzionali all'interno dell'impero britannico e per lo statuto di *dominion* per l'India. Entro il 1920, il suo appello era stato messo in ombra dal crescente impatto del movimento della non-cooperazione di Gandhi e la sua proposta non ebbe alcun effetto. Il suo invito a trasformare il passato dell'India nella testimonianza di momenti consecutivi di costruzione nazionale incentrati intorno a figure come Akbar, e non in una sequenza di conflitti causa di discordia che avevano

³⁴ Tra i suoi molti articoli e discorsi sull'argomento, vedi A. Besant, *The Birth of New India. A Collection of writings and speeches on Indian Affairs*, Madras 1917, pp. 31-5.

diviso il Paese in comunità ostili, non fu ascoltato. Al contrario, guadagnarono terreno le interpretazioni del passato (delle due comunità) che accentuavano il conflitto tra indù e musulmani.

L'interpretazione più rigida del passato indù fu data dai leaders dei partiti politici indù, il Rashtriya Swayam Sevak Sangh (RSSS o Assembly of National Volunteers), e l'Hindu Mahasabha fondati, rispettivamente, nel 1927 e nel 1915. Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), un altro bramino del Maharashtra, teorico e leader dell'Hindu Mahasabha, tentò decisamente di ricostruire la memoria di un'ipotetica antica nazione politica indù come base da cui poter avviare le istanze politiche indiane di indipendenza. Nei suoi scritti, egli mise in luce il patrimonio vedico, esclusivamente indù, esemplificato attraverso i maggiori poeti e filologi indù come Kalidas, Bhavabhooti, Panini e Patanjali; le divinità indù come Rama, Krishna, Buddha e Mahavir (il fondatore del Giainismo) e, infine, gli eroici guerrieri come Shivaji o il condottiero Rajput Pratap Singh di Chittore³⁵. Dopo aver rinvenuto le radici di una realtà nazionale in età vedica, V.D. Savarkar attribuì la fondazione politica della nazione al leggendario re Bharat. I leaders dei partiti indù rimisero in uso il simbolo della bandiera triangolare come bandiera nazionale dell'India. Essi evocarono i riferimenti a tale simbolo contenuti nel testo sacro del Mahabharata, e l'adozione dello stesso da parte di Shivaji. La bandiera triangolare color zafferano rivelava la loro fede nell'antica intatta nazionalità indù. La loro influenza fu così forte da convincere i membri dell'Assemblea Costituente, nel 1948, a dare il nome di «Bharat» all'India indipendente³⁶.

Secondo una logica analoga, anche i musulmani puntavano alla continuità storica della loro presenza in India. Nonostante l'epoca della dominazione Mughal dal tredicesimo secolo in poi fosse parte ampiamente riconosciuta della storia indiana, lo sforzo politico dei musulmani che credevano in una distinta e separata nazione musulmana si incentrava intorno all'affermazione di una più antica presenza islamica nella regione e negava le antiche radici della civiltà indù in Asia. La giustificazione più elaborata di tale concezione fu

³⁵ V.D. Savarkar, *Hindu Rashtra Darshan. A Collection of Presidential Speeches delivered from the Hindu Mahasabha Platform*, Bombay 1949, pp. 10-6. Egli, inoltre, tradusse in maratha l'autobiografia di Mazzini.

³⁶ Constituent Assembly Debates, *Official Report*, vol. XII, New Delhi 1948, p. 223.

data da uno studente musulmano di Cambridge, Choudhary Rahmat Ali, proprio quando V. D. Savarkar stava avanzando la sua tesi sulle origini indù della nazione. Negli anni trenta, egli fondò il Pakistan National Liberation Movement e coniò la parola «Pakistan»³⁷. Il Pakistan, egli spiegava nel suo libro, aveva la sua distinta storia nazionale che partiva dal 712 e continuava nella successione di ondate di espansione musulmana, nell'ascesa di dinastie politiche musulmane all'interno del sub-continente e nello sviluppo della cultura islamica. Egli rilevava l'emersione di un movimento nazionale pachistano alla metà del diciannovesimo secolo, insistendo sul punto che, se i musulmani «avessero aderito ad essere incorporati nell'India, sarebbero venuti meno alla loro storia nazionale». Egli disegnò perfino una bandiera nazionale per il futuro Pakistan che, dichiarò, «rivelava la loro dedizione al messaggio e alla missione dell'Islam consacrato, attraverso i tredici secoli passati, dalle più alte gesta di eroismo». La lotta per una separata nazione pachistana era la naturale risposta dei musulmani indiani a quello che egli definiva «il richiamo supremo della nostra storia e delle nostre speranze»³⁸.

3. *Nazione e nazionalismi.*

Le prese di posizione di Nehru erano la reazione a quello che egli vedeva come un cattivo uso della storia indiana e la sua continua manipolazione da parte dei nazionalisti di ogni bandiera, che reinterpretavano il passato secondo i loro interessi. Ma tale opinione derivava anche da un'altra corrente del pensiero nazionalista indiano, elaborata da tre bengalesi sul finire del diciannovesimo secolo: Bipin Chandra Pal (1858-1932), Aurobindo Ghose (1872-1950) e Rabindranath Tagore (1861-1941). Essi si accostarono al concetto di nazione elaborato da Renan, in base al quale essa era intesa come «essenza... principio spirituale», che essi definirono «nazionalismo spirituale». Respingendo il contesto materialistico e storico, considerato tipicamente occidentale ed estraneo alla realtà indiana, essi intendevano la nazione come impulso na-

³⁷ Questa parola fu usata per la prima volta in un opuscolo di quattro pagine intitolato *Now or Never*, pubblicato nel gennaio 1933 a firma di Rahmat Ali e di tre altri studenti di Cambridge. La parola «Pakistan» comprendeva le sette province del Punjab, Afghanistan, Kashmir, Sindh, Balochistan, Jachch e Kathiawara.

³⁸ C. Rahmat Ali, *Pakistan. The Fatherland of the Pak Nation*, (1 ed. 1935); III ed. 1947, pp. 303-27.

turale alla fusione degli individui in un'entità più ampia, appunto la nazione, a sua volta ricompresa in una realtà in gran parte internazionale, l'umanità.

Le loro affermazioni sono state interpretate ed analizzate in diversi modi. Per lo storico di Cambridge C.A. Bayly, questa prima generazione di nazionalisti ricade nella «tradizione indiana dell'etica politica»³⁹; essi, ancorati a «forme di discussione e dibattito tradizionalmente usate», sono a suo parere fermi ad una forma prematura di nazionalismo che paradossalmente li ha portati, per un certo periodo, ad utilizzare strumenti occidentali di lotta, come il terrorismo, per ottenere un impatto politico significativo sui loro padroni coloniali⁴⁰. Altri hanno interpretato questa prima forma di resistenza anti-coloniale come «nazionalismo religioso». Secondo costoro, si tratta di una non facile conciliazione di tradizioni religiose e bisogni di un moderno stato nazionale⁴¹. Altri ancora, come lo studioso politico Partha Chatterjee ritengono che, in una nazione non ancora esistente, la lotta contro la dominazione coloniale potesse trarre forza esclusivamente dalla sfera privata fortemente strutturata dalla religione e non contaminata dall'influenza occidentale⁴². Infatti, l'espressione «nazionalismo religioso» mi sembra, per l'epoca, inadeguato e fuorviante, fonte di confusione, in quanto rischia di essere assimilato a movimenti contemporanei con cui non ha alcun legame. Deve essere considerato non semplicemente come una forma primitiva di nazionalismo o come un suo primo stadio, ma come una matura alternativa politica di costruzione nazionale portata avanti da coloro che stavano cercando di promuovere una linea di edificazione nazionale specificatamente indiana. Infine, (e questo è il concetto che si attaglia alla nostra chiave di lettura del modo in cui il nazionalismo è stato trattato nel passato), il «nazionalismo spirituale», tutt'altro che astorico, può es-

³⁹ C.A. Bayly, *Origins of Nationality in South Asia. Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India*, Delhi 1998, p. 102.

⁴⁰ A. Ghose, conosciuto come Sri Aurobindo negli anni Venti, era all'epoca un capo rivoluzionario che si serviva di metodi terroristici e bombe. Per una panoramica sul movimento rivoluzionario nel Bengala, vedi P. Heehs, *The Bomb in Bengal. The Rise of Revolutionary Terrorism in India 1900-1910*, Pondicherry 1993.

⁴¹ P. van der Veer, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley 1994, p. 197. Con qualche diversa sfumatura – «un vago universalismo morale radicato nella tradizione culturale indiana» –, questa è anche la posizione di A. Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism*, Delhi 1994, p. 81.

⁴² P. Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, Delhi 1994.

sere visto come radicato nel contesto storico a condizione di interpretare la storia non semplicemente secondo il modello narrativo sviluppato in Occidente fin dall'antichità, ma secondo un'altra forma di conoscenza storica, propria dell'India antica, a cui hanno rivolto l'attenzione studi recenti⁴³.

Punto di partenza del nazionalismo spirituale era un principio fondamentale della filosofia indù, in base al quale l'individuo non è altro che una parte del tutto, inteso come insieme divino, origine di tutte le creature animate e inanimate. Separate dalla loro fonte per opera divina, la vita o la serie di vite dell'individuo non sono altro che una consapevole o inconsapevole, ma eterna ricerca finalizzata a recuperare l'unità originaria. Tale principio, per questi autori, conteneva i germi necessari a fondare una nuova visione politica della diversità e delle differenze in India. Così come le svariate forme del mondo materiale erano semplice espressione di un impulso primordiale, unico e compiuto in se stesso; allo stesso modo il mosaico dell'India era il riflesso di un'intrinseca ed eterna unità. In questa prospettiva, le differenze di lingua, religione, usi e pratiche sociali caratterizzanti la società indiana, per non parlare del suo passato di conquiste, invasioni e resistenza, storicamente causa di discordie, potevano essere superate nella nazione futura.

Nel 1907, Aurobindo Ghose, più tardi conosciuto come Sri Aurobindo, appena rientrato dall'Inghilterra alla fine degli studi, si gettò nella lotta nazionalista, sostenendo una linea rivoluzionaria. Arringando la folla a Bombay, egli definì la corrente indiana del nazionalismo come «vedantismo politico»⁴⁴. L'espressione era stata già usata da Swami Vivekananda (1863-1902) ed Aurobindo ora la descriveva come la trasposizione, sul piano dell'azione politica, di una più alta consapevolezza dell'unità presente in ogni aspetto della vita⁴⁵. A suo avviso, il «vedantismo politico» era l'attitudine

⁴³ Questa è una delle posizioni di Nandy, *History's Forgotten Doubles*, in «History and Theory», 34, 1995, pp. 44-66. Sulle forme di conoscenza storica dell'India antica, sono di particolare interesse gli scritti di R. Thapar, *A Historical Perspective on the Story of Rama*, in Gopal (a cura di), *Anatomy of a Confrontation: the Babri Masjid-Ram Janmabhoomi Issue*, Penguin, Delhi 1990.

⁴⁴ Le opere principali e le raccolte di articoli di Aurobindo, *New lamps for old*, o *The doctrine of passive resistance*, nonché i suoi discorsi, sono stati ripubblicati da S. Hay, *Sources of Indian Tradition*, vol 2. *Modern India and Pakistan*, New York 1988.

⁴⁵ Il pensiero vedico presentava la forza della vita divina e la sua opera eterna come fonte e apogeo di ogni forma di vita, accadimento e cambiamento. La realizzazione dell'individuo poteva derivare solo dal mettersi in disparte e dal comprendere che *Ciascuno era il tutto*. Cfr. H. Zimmer, *Philosophies of India*, Princeton 1989, p. 412.

spirituale alla politica, e non il mero nazionalismo religioso. Il riferimento ai Veda come testi sacri ben noti agli indiani, aveva acquistato un nuovo significato politico dopo che essi, a seguito degli studi e delle traduzioni di studiosi orientalisti come Max Müller⁴⁶, erano stati riconosciuti come fonte della cultura umana e, quindi, della cultura occidentale. La tesi di Aurobindo secondo la quale il nazionalismo non era un semplice programma politico, ma una religione derivata da Dio, una vera fede e non semplicemente un'aspirazione politica, fu sviluppata dal 1905 al 1908 in diversi articoli pubblicati nel settimanale «New India», fondato nel 1900, dopo il suo ritorno dall'Europa.

Nonostante quello che possono pensare alcuni, non è, in sostanza, l'affermazione di un interesse politico personale ciò a cui noi aspiriamo. È una religione, quella che cerchiamo di vivere. È una religione attraverso la quale stiamo tentando di realizzare Dio nella nazione, nei nostri compatrioti⁴⁷.

Aurobindo paragonava l'opera di emancipazione nazionale ad un grande e sacro «yagna» (sacrificio), in cui gli Inglesi erano rakshas o demoni e le strategie come il boicottaggio, lo swadeshi (produzione indigena), o la cultura nazionale erano ingredienti o, semplicemente, strumenti. La forma esteriore di questo sacrificio si esprimeva attraverso la politica e l'arco dello kshatriya o guerriero, ma l'intimo atteggiamento spirituale da cui tutto ciò scaturiva doveva accordarsi al carattere e alla condizione dell'India. Egli definiva tale atteggiamento come il percorso della resistenza passiva, concetto più tardi sviluppato da Gandhi. Il nazionalismo, agli occhi di Aurobindo, era solo un altro percorso spirituale nel quale la liberazione del Paese dalla dominazione coloniale diveniva parte integrante di una liberazione spirituale: così come le pratiche spirituali dell'individuo lo conducevano alla liberazione dalla schiavitù materiale, allo stesso modo la lotta politica collettiva avrebbe portato alla liberazione del Paese.

Quattro anni più tardi, nel 1911, un altro nazionalista militante bengalese, Bipin Chandra Pal, rilevò anche che

⁴⁶ M. Müller si recò ad Oxford per sovrintendere alla pubblicazione della sua traduzione del Rig Veda nel 1848. Il suo *Sacred Books of the East* fu pubblicato dall'Oxford University Press a spese del Ministero indiano a Londra, ministero addetto agli affari indiani. Tra i suoi altri contributi che nobilitavano l'India agli occhi degli Europei, *India-What It can Teach Us*, London 1883.

⁴⁷ In K. Singh, *Prophet of Indian Nationalism*, Bombay 1967, pp. 78-80.

l'India, essendo passata attraverso uno sviluppo piuttosto diverso da quello dell'Europa, non aveva nessuna parola corrispondente alla parola inglese «nation». In India, la parola «jati» significava propriamente «razza», come in «razza umana» (manushya jati). Secondo Pal, la filosofia sociale indiana comprendeva i concetti di individuo, famiglia, casta e clan ma, dopo il clan, veniva l'intera umanità⁴⁸. L'espressione jati serviva a descrivere il genere umano, cioè la totalità degli individui sulla terra. Ma non poteva in nessun caso essere definita dal termine nazione. E, siccome il concetto di nazione non trovava posto nella successione delle categorie di «Engrez jati» (razza inglese), «Bharatiya jati» (razza indiana) o «Hindu jati» (razza indù), l'amore degli indiani per la madrepatria poteva essere unicamente espressione dell'ideale umano universalista⁴⁹. La parola «Madre», rappresentata dalla forma femminile dell'energia divina chiamata Shakti, era da essi usata per descrivere il rapporto con la loro terra. Per meglio dire, la storia dell'India – spiegava Pal – era davvero la biografia sacra dell'amore per la «Madre»⁵⁰. Da tale punto di vista, il patriottismo indiano non era nè chiuso, nè aggressivo, ma abbracciava un amore generale per la struttura geografica e fisica dell'India, per la sua arte e per la sua filosofia, senza concentrarsi specificatamente sul suo passato storico. La dimensione spirituale dell'India, affermava Pal, la proteggeva dallo «sfortunato divorzio» che aveva avuto luogo in Europa, ad esempio, tra vita della nazione e vita, più ampia, dell'umanità⁵¹.

L'India non aveva mai sviluppato un patriottismo come quello europeo, interessato e patologico, ispirato da considerazioni di vantaggio materiale. Per tale motivo, in Europa, l'amore per la madrepatria non è ancora palesemente sfociato in vero amore per l'Umanità. Il nostro più alto ideale di amore e dedizione al nostro paese sta nel fatto che noi concepiamo la nostra terra come Madre – secondo l'antica concezione vedica della Terra-Divinità – Madre del nascituro Universo⁵².

⁴⁸ B.C. Pal, *Nationalism and Politics. The Political Emphasis of Indian Nationalism*, in «Hindu Review» 1913, ripubblicato in P.D. Saggi, *Life and Work of Lal, Bal and Pal*, New Delhi 1962.

⁴⁹ Pal, *The Soul of India. A Constructive Study of Indian Thoughts and Ideal*, Calcutta 1911, p. 180.

⁵⁰ Ivi, p. 188.

⁵¹ Ivi, pp. 185-8. Pal aveva dapprima sviluppato tale posizione in un articolo, *Composite Nationalism. The Nationalist View*, in «New India», 27 maggio 1905, reed. in *Swadeshi and Swaraj. The Rise of New Patriotism*, Calcutta 1954, pp. 14-6.

⁵² Pal, *The Soul of India* cit., p. 143.

Bipin Chandra Pal ammetteva che europei e americani avrebbero potuto difficilmente comprendere tale

idealizzazione della nostra terra che ha dato origine al culto della Madre presso di noi. Nessuno ha ancora afferrato il suo supremo significato spirituale, in quanto esso non è [...] nè un sentimento civico, nè politico, e neppure il patriottismo laico europeo⁵³.

Tale difficoltà portò sia i nemici politici che i discepoli di B.C. Pal ad una semplificazione e ad un irrigidimento del «nazionalismo spirituale», che fu gradualmente trasformato in modo caricaturale in un certo «nazionalismo religioso», che escludeva dalla nazione tutti coloro che non si identificavano come indù. Pal aveva previsto le difficoltà, avvertendo della loro esistenza ed infatti, in quello stesso periodo, scrisse:

Il nostro culto della Madre è, senza ombra di dubbio, un culto politico. La propaganda politica a cui il grido di *Bande Mataram* è stato di recente associato, non è altro che un'associazione puramente accidentale. Il genere di patriottismo che sta realmente dietro a tali eccessi non è né indù, né indiano ma è, essenzialmente, un'imitazione di idee e ideali stranieri, frutto dello studio acritico ed indifferenziato della storia straniera⁵⁴.

La terza importante elaborazione del «nazionalismo spirituale» si ebbe con il poeta bengalese Rabindranath Tagore. In visita negli Stati Uniti nel 1916 allo scopo di raccogliere fondi per il suo progetto di fondazione di un'università in cui insegnare agli studenti il meglio della tradizione artistica, scientifica e filosofica indiana, egli lanciò, in una serie di conferenze sul «Nazionalismo in Occidente», una penetrante offensiva contro il modello nazionalista occidentale. Lo descrisse, infatti, come una terribile epidemia del male che stava spazzando via il genere umano e corrodendo la sua forza morale. «Tutte le sue preghiere blasfeme nelle chiese e gli ipocriti strepiti letterari delle sue vanterie patriottiche

⁵³ Ivi, p. 189.

⁵⁴ Ivi, pp. 192-3. Il parallelo tra la nazione e una «dea madre» protettiva, sacra e potente, indicata come Shakti (forma di energia al femminile), Kali (forma distruttrice derivata dalla dea Durga), Bharat Mata (madre India), Matri Bhoomi (madre Terra) o Mother Cow, è ritenuto caratteristico del primo movimento nazionale. Esso fu sintetizzato nell'accattivante slogan «Madre India», titolo del libro della giornalista americana K. Mayo, pubblicato nel 1927, e di un film-culto diretto da Mehboob Khan nel 1957. Il recente lavoro di J. Assayag, *L'Inde. Désir de Nation*, Odile Jacob, Paris 2001, riprende tali categorie come percorso per arrivare ad un'analisi antropologica della costruzione della nazione indiana. Dopo aver proposto un'analisi del paese e della sua carta geografica, egli dedica i tre capitoli centrali del libro a «La Vache» (cap. 3), «La Mère» (cap. 4) e «La Déesse» (cap. 5).

non servono a nascondere il fatto che la Nazione è il più grande dei mali». Essa, secondo Tagore, aveva bandito la naturale tendenza degli uomini alla cooperazione e aveva ucciso «l'uomo morale» per far posto all'«uomo politico» e all'«uomo d'affari», l'uomo dalle mire limitate. Fondamentalmente, all'origine del nazionalismo occidentale, con la sua perfetta organizzazione del potere, erano lo spirito antagonistico e la volontà di conquista. E l'Asia rappresentava il suo più fertile pascolo⁵⁵.

Questo rifiuto di concepire la nazione secondo il modello occidentale, di «arginare il corso autentico della nostra corrente storica e prendere in prestito la forza proveniente dalle fonti storiche di altri popoli»⁵⁶, spinse Tagore a proporre una lettura della storia indiana che non si basasse sulla narrazione epica dell'ascesa e della caduta dei regni o della lotta per la supremazia politica. Quella che Tagore riteneva essere la storia autentica del suo popolo era, in primo luogo, la storia del continuo adattamento sociale di comunità distinte e di popoli con diverse tradizioni religiose e linguistiche; in secondo luogo, la realizzazione degli ideali spirituali che Pal aveva già identificato. «Esiste un'unica storia – la storia dell'uomo. Ciascuna storia nazionale non è altro che un capitolo di una storia più ampia»⁵⁷.

Il nocciolo della ricostruzione di Tagore della storia indiana era il processo di realizzazione dell'unità dell'uomo.

L'uomo, nella sua pienezza, non è potente, ma perfetto. Perciò, per trasformarlo in mero potere, è necessario privarlo il più possibile dell'anima. Tale processo di «disumanizzazione» è proceduto negli affari e in politica. E, dal lungo travaglio dell'energia meccanica, è nato questo apparato pienamente sviluppato dalla grandiosa potenza e dal sorprendente appetito cui, in Occidente, è stato dato il nome di Nazione⁵⁸.

Agli occhi di Tagore, da circa cinquanta secoli l'unica ambizione dell'India era stata quella di sviluppare una conoscenza del mondo materiale che non fosse separata dalla consapevolezza di quello spirituale. Per tale motivo, gli indiani non avevano conservato una forte impronta della storia politica nel senso inteso dagli occidentali. Ma ora, al confronto con l'Occidente, alcuni nazionalisti cercavano di in-

⁵⁵ Rabindranath Tagore, *Nationalism*, New York 1917, pp. 27, 42.

⁵⁶ Ivi, p. 145.

⁵⁷ Ivi, p. 99.

⁵⁸ Ivi, pp. 50-1.

trodurre il concetto occidentale di nazione e ponevano il problema nei termini politici derivati dall'Occidente. Essi, in tal modo, stavano creando la seria minaccia di una frattura, dimentichi del fatto che il fondamento dell'unità, in India, non era stato nè politico, nè commerciale, ma morale. Tagore riteneva che l'obiettivo dell'India era stato e doveva essere ricercare un proprio percorso storico di realizzazione e, cioè, la regolamentazione sociale delle differenze. E ciò poteva essere ottenuto soltanto guardando oltre le forze storiche materiali e gli eventi del passato.

Chiaramente, tale fondamento concettuale della nazione non fu colto dagli osservatori occidentali, in quanto esso implicava una profonda conoscenza delle categorie della filosofia e della tradizione spirituale indiane. Per questi occidentali, i partiti politici come quello del Congresso, i loro progetti, le loro richieste politiche e i loro programmi fornivano la soluzione necessaria alla costruzione nazionale dell'India. La nozione di «nazionalismo spirituale» andava oltre la loro interpretazione politica della nazione. Sir Reginald Coupland, professore di storia coloniale presso l'Università di Oxford, non menzionò nemmeno quest'idea nel suo libro che, effettivamente, sebbene si soffermasse a lungo sulle forme estremiste dell'attività nazionalista, forniva una descrizione in gran parte costituzionale della nascita del nazionalismo indiano⁵⁹. Quando altri osservatori e commentatori britannici della situazione indiana intesero la ricerca di Tagore come ricerca religiosa, immediatamente distinsero nei loro commenti l'aspetto religioso da quello politico. A loro avviso, la realizzazione politica della nazione poteva aver luogo soltanto a livello materiale. Il nazionalismo spirituale indù, essi affermavano, non era in grado di competere con le altre nazioni. Non avrebbe potuto condurre l'India alla liberazione dall'impero britannico, la sola cosa che potesse conferirle il potere di difendersi, essenziale al mantenimento dell'indipendenza nazionale e della sovranità⁶⁰.

Solo un esperto della cultura e della filosofia indiane, Mircea Eliade, vissuto in India dal 1928 al 1932 per preparare la sua tesi di dottorato sullo yoga, fu in grado di comprendere la specificità di tali affermazioni. Egli le annotò dettagliatamente nel suo diario personale. Durante il suo soggiorno a Calcutta, dove studiava il sanscrito e i sistemi

⁵⁹ Sir R. Coupland, *India. A Restatement*, London 1945.

⁶⁰ R.N. Gilchrist, *Indian nationality*, London 1920, pp. 159-72.

religiosi indiani, egli ebbe un incontro inatteso con un giovane studente bengalese nella biblioteca di sanscrito. Il 22 aprile del 1930 lo studente, che si era rifugiato nella biblioteca dopo un brutale scontro con la polizia, spiegò ad Eliade le implicazioni del «nazionalismo spirituale» per la sua generazione. Tale concetto esprimeva la loro fede mistica nell'India intesa come loro «Madre». La loro lotta non era semplicemente ideologica o politica, ma era una crociata per liberare la loro «Madre» attraverso la purificazione, il sacrificio individuale e la non-violenza⁶¹. Ma Eliade non era affatto il tipico occidentale accostatosi all'India attraverso il prisma occidentale della modernizzazione e del progresso. Il suo interesse specifico per la tradizione della filosofia e della disciplina yoga lo rendeva aperto ad una valutazione non strettamente politica del sistema filosofico indiano.

Entro la fine degli anni trenta, la corrente del «nazionalismo spirituale» fu accantonata, in quanto nessuno dei suoi teorici riuscì a trasformare tali idee in un concreto programma politico. Aurobindo si ritirò dalla politica attiva; la sua fuga nella colonia francese di Pondicherry nel 1910 per seguire la via della realizzazione spirituale attraverso lo yoga, per quanto fece di lui un riconosciuto maestro spirituale, sembrò enfatizzare la separazione tra il «nazionalismo spirituale» inteso come un ideale e la politica attiva. Né Tagore ebbe maggior successo nell'indicare una leadership politica o una direzione organizzativa che traducesse i suoi ideali in strategie e traguardi politici. Viceversa, furono i partiti politici indù e musulmano ad elaborare con successo e a veicolare due distinte letture del passato nell'ottica delle rispettive comunità. Fu l'Indian National Congress che, rivendicando di essere l'unico partito politico nazionale rappresentativo del popolo indiano nella sua diversità, cercò di porre al centro della costruzione nazionale l'imminente lotta anti-coloniale, evidenziando le battaglie attuali e gli avvenimenti politici, fossero essi la marcia del sale di Gandhi (12 marzo-6 aprile 1930) o la disobbedienza civile (1930-31) o, ancora, la commemorazione di Jalianwala Bagh (10 aprile 1919, quando i militari inglesi massacrarono la popolazione civile in un parco pubblico ad Amritsar, Punjab). Era ferma convinzione di Nehru che l'impatto limitato dei movimenti nazionali del passato fosse dovuto al fatto che essi avevano guardato trop-

⁶¹ M. Eliade, *Journal des Indes*, (nella traduzione francese, Editions de l'Herne, Paris 1988), p. 243.

po al passato e pensato di poterlo rivivere. Come presidente dell'Indian National Congress, per la sua vicinanza a Gandhi e per l'ascendente che aveva sull'opinione pubblica, Nehru tentò di imporre il suo punto di vista. Valutazioni critiche delle strategie nazionali del partito del Congresso nella lotta per la libertà hanno ritenuto i suoi programmi come una graduale negazione delle tradizioni culturali e storiche delle altre comunità. Dalla prospettiva degli anni novanta e alla luce della documentazione relativa al partito del Congresso successiva all'indipendenza, il concetto di «indianità» che esso cercò di introdurre negli anni trenta viene attaccato come troppo omogenizzante ed intollerante nei confronti dell'idea, oggi di moda, di «diversità». Si ritiene oggi che esso, negli anni trenta, si sia mosso in direzione di una più angusta concezione del nazionalismo, con minore tolleranza nei confronti della diversità musulmana⁶². Ma dagli anni venti, grazie all'ampliamento del suo network organizzativo, il partito del Congresso fu in grado di canalizzare sistematicamente i sentimenti nazionali in nuovi simboli e rituali nazionali che non si basavano su ricordi frammentari e disgreganti. In tal modo, l'Independence Day, il Flag Day, o eventi commemorativi come il Tilak Day e il Gandhi Day fecero convergere l'attenzione pubblica sul presente. In quest'ottica, una nuova «panoplia» di figure e martiri contemporanei che riempivano le prigioni rimpiazzò personalità storiche come Shivaji o Tipu, il sultano musulmano di Mysore, che aveva sfidato gli Inglesi nel diciottesimo secolo, o Rani di Jhansi, la leggendaria regina ribelle dell'India centrale che, nel 1857, aveva guidato la rivolta contro gli Inglesi scaturita da un ammutinamento di soldati indiani. Queste figure storiche furono, per il momento, relegate alla stregua di vicende storiche locali regionali. Sebbene tale tendenza sia aspramente attaccata da coloro che oggi avversano lo stato centralizzato così come da coloro che difendono le espressioni plurali ed equivalenti delle identità⁶³, ha ancora peso la visione secondo la quale concentrarsi sulle vicende storiche regionali può por-

⁶² A. Jalal, *Exploding Communalism: The Politics of Muslim Identity in South Asia*, in S. Bose-A. Jalal (a cura di), *Nationalism, Democracy and Development. State and Politics in India*, New Delhi 1997, pp. 76-103.

⁶³ Un recente volume che commemora Tipu Sultan, edito da I. Habib, storico dell'Aligarh Muslim University (*State and Diplomacy under Tipu Sultan. Documents and Essays*, Tulika, New Delhi 2001), critica l'indifferenza nei confronti di figure storiche regionali come quest'ultimo da parte dell'odierno governo.

tare alla possibile disgregazione della nazione. K.M. Munshi, membro dell'Assemblea Costituente negli anni 1946-50, fece notare che «le comunità spesso hanno giudicato il loro passato da angolazioni differenti, [...] gli indù veneravano Rana Pratap e Shivaji come loro eroi; i musulmani ammiravano Mahmud Ghazni e Aurangzeb: l'origine del Pakistan sta in questa prospettiva antagonistica». Egli sottolineò che «il ricordo comune, per quanto limitato, che noi adesso condividiamo in India, è quello [...] della libertà per la quale abbiamo combattuto e vinto oggi»⁶⁴. Tale concezione ha contrassegnato il modo di considerare la lotta per la libertà da parte dell'India indipendente e ha portato alla sua canonizzazione.

Queste recenti cerimonie patriottiche erano diventate, prima della fine degli anni trenta, talmente radicate nella sfera politica pubblica che, durante il movimento Quit India del 1942, finalizzato a cacciare gli Inglesi dall'India ad ogni costo, il simbolo intorno al quale le manifestazioni politiche si raccolsero – sia che fossero azioni terroristiche, manifestazioni popolari o di non-cooperazione – fu la bandiera nazionale, proposta originariamente da Gandhi nel 1921. Negli anni 1930-31, quando l'Indian National Congress elesse l'indipendenza ad obiettivo politico, fu anche assunta la decisione di condurre la lotta nazionale sotto il segno della bandiera nazionale. Durante quegli anni, il Partito del Congress, ricorrendo sia alla consultazione popolare che ai sondaggi, fece ricadere la scelta della bandiera nazionale della costituenda nazione indiana su una versione assai poco dissimile da quella di Gandhi⁶⁵. E fu la bandiera nazionale il simbolo in cui si riconobbero la protesta di massa e la rivolta del 1942. Questo fu uno straordinario riconoscimento pubblico dell'orientamento del Partito del Congress, in quanto i suoi leaders erano imprigionati, l'All India Congress Com-

⁶⁴ K.M. Munshi, *Warnings of History. Trends in Modern India*, Bombay 1959, p. 8.

⁶⁵ Sull'elaborazione della bandiera nazionale e la proposta di essa quale simbolo nazionale, si veda Virmani, *Drapeau colonial, drapeau national. De la «Star of India» au «Swaraj Flag», 1863-1921*, in C. Charle-J. Lalouette-M. Pigenet-Sohn (a cura di), *La France Démocratique. Combats, Mentalités, Symboles, Mélanges offerts à Maurice Agulhon*, Paris 1998, pp. 409-18; Id., *Up up with the National Flag. Down down with the Union Jack*, in *Les Ralliements. Ralliés, traîtres et opportunistes du Moyen Age à l'Epoque Moderne et Contemporaine, Actes du Colloque*, Bordeaux 1997, pp. 215-38; Id., *National Symbols under Colonial Domination: the Nationalization of the Indian Flag*, March-August 1923, in «Past and Present», 164, 1999, pp. 169-97.

mittee era stato dichiarato illegittimo, le elette direzioni provinciali del Congresso avevano rassegnato le dimissioni per protesta contro la decisione del governo inglese di coinvolgere l'India in guerra senza che vi fosse alcuna modifica significativa nel suo status giuridico dopo la guerra e, *last but not least*, la designazione della bandiera nazionale era accanitamente discussa dai partiti politici musulmani e da altri oppositori del Partito del Congresso. A dire il vero, non rimase alcuna struttura organizzativa di partito a sostenere la visione del Congresso della lotta nazionale. La guida del movimento Quit India, avviato da Gandhi appena prima del suo arresto, rimase nelle mani di giovani gruppi di attivisti, liberi di proporre il loro personale modo di intendere l'identità nazionale o «indianità». I partiti politici musulmani e indù, analogamente al Partito Comunista, avendo rifiutato di seguire la linea di totale non-cooperazione portata avanti dal Partito del Congresso, rimasero liberi di agire. Essi avevano carta bianca per imporre le loro idee e chiavi di lettura del passato, per riproporre – sia in campagna che in città – il loro bagaglio di memorie storiche.

Ma, nelle numerose azioni di rivolta e manifestazioni pubbliche nelle città di provincia o nelle aree rurali dell'India britannica, così come nella parte orientale dell'Uttar Pradesh e del Bihar, nell'ovest del Bengala, nel Maharashtra, Karnataka e Orissa, la bandiera nazionale occupava il posto più importante e in vista⁶⁶. Nelle città e nelle campagne le masse si radunavano sotto il tricolore in occasione di scontri con la polizia, scioperi o rivolte di contadini. Era la bandiera ad essere issata nelle sedi del potere coloniale, come stazioni ferroviarie, uffici postali, tribunali, segretariati o uffici delle imposte, quando le folle se ne impadronivano. Se c'era nel movimento Quit India un segnale forte di resistenza, sfida e vittoria, questo era il tricolore nazionale. I capi più giovani

⁶⁶ Il *case study* della rivolta evidenzia l'utilizzo del tricolore e il suo issarsi vittorioso nei cortei e dopo la conquista delle sedi ufficiali del potere. C. Mitra riporta molti esempi di saluto al tricolore nel suo studio del movimento nell'Uttar Pradesh: *Popular Uprising in 1942. The case of Ballia*, in G. Pandey (a cura di), *The Indian Nation in 1942*, Calcutta 1988, pp. 165-84; altri studi rafforzano questa tesi, per esempio: B. Pati, *The climax of popular protest: The Quit India Movement in Orissa*, in «The Indian Economic and Social History Review», 29, 1992, pp. 27-30; A. Saklani, *The History of a Himalayan Princely State. Change, Conflicts and Awakening 1815-1949*, Delhi 1987, p. 193; V. Shukla, *Rebellion of 1942. Quit India Movement*, Delhi 1989, pp. 39-40, 58, 61; T. Sri Krishan, *Crowd Vigour and Social Identity: The Quit India Movement in Western India*, in «The Indian Economic and Social History Review», 33, 1996, pp. 472-3.

del movimento non tentarono in alcun modo di rifarsi alla tradizione storica dell'India per ravvivare la nostalgia popolare di antichi eroi e battaglie. Al contrario, essi scelsero il più recente e moderno simbolo dell'unità dell'India: la bandiera nazionale.

Ma il momento decisivo sarebbe arrivato quattro anni più tardi, quando i trecentottantanove membri dell'Assemblea Costituente si riunirono, nel dicembre del 1946, per discutere temi spinosi quali la lingua nazionale dell'India; la questione delle restrizioni per le caste e le tribù classificate e quella, ancor più problematica, della loro identificazione; la questione della posizione futura dello stato riguardo alla protezione delle vacche; e la questione dei diritti attribuiti dalla legge alle donne indù e ad altri gruppi religiosi⁶⁷. Il dibattito dell'Assemblea continuò fino al gennaio 1950 e un attento esame della sua composizione (160 indù, 33 caste classificate, 5 sikh, 7 cristiani-indiani, 5 tribù arretrate, 3 anglo-indiani, 3 persiani e 80 musulmani) rivela che i membri indù provenienti dal cuore dell'India (oggi conosciuto come Hindi Cow Belt, a quei tempi chiamato Province Centrali Unite), tendevano a giustificare le loro richieste con il riferimento al lontano patrimonio vedico dell'India o al suo passato storico indù. Ciò era evidente nel dibattito sulla macellazione delle vacche, in cui essi evocavano antiche filosofie e credo religiosi per proibirne la pratica nell'India indipendente; o nella loro petizione per l'adozione del sanscrito o dell'indi con influenze sanscrite come lingua nazionale in luogo dell'urdu o dell'indù con influenze persiane, che era la lingua che i membri musulmani sostenevano, in quanto l'urdu era stato la lingua dello stato fin dall'epoca Mughal. Ma la resistenza a tali argomentazioni da parte dei cristiani, delle caste classificate, degli anglo-indiani e dei musulmani e, specie riguardo al tema dell'indi, da parte dei membri degli stati del sud, fu sistematica e risoluta⁶⁸. Nehru riuscì a far approvare il codice matrimoniale indù a dispetto della resistenza ostinata da parte del Dr. Rajendra Prasad, presidente conservatore indù dell'Assemblea. Per nessuna delle questioni cruciali fu consentito il ricorso a norme passate per stabilire le leggi costituzionali future a favore dei componenti tradizio-

⁶⁷ Queste conclusioni si basano su un esame completo dei dibattiti pubblicati: Constituent Assembly, *Debates Official*, Lok Sabha Secretariat, New Delhi 1950, vol. XII.

⁶⁸ Ivi, vol. VII, p. 222; vol. IX, pp. 1339-75.

nalmente repressi della società indiana (fossero essi le donne o le tribù arretrate e classificate) sebbene essi, nella loro nuova posizione, continuassero a dar voce al malcontento. In ordine a questioni di minore importanza materiale ma di valore simbolico considerevole, i fautori dell'idea di una nazione indù ottennero una certa soddisfazione a seguito dell'adozione del nome «Bharat» (dal mitico re indù ritenuto il fondatore dell'India), sebbene l'espressione, «l'India che è Bharat» (articolo 1), rendesse l'indicazione secondaria⁶⁹. Inoltre, la richiesta di adottare una bandiera nazionale color zafferano contrassegnata dalla svastica come simbolo della continuità della nazione indù, non fu per niente appoggiata e venne, infine, revocata⁷⁰.

L'insistenza di Nehru nel non permettere che il passato giocasse un ruolo creativo negli affari politici della società moderna ed i suoi caparbi sforzi affinché, nella transizione verso una moderna società politica, gli indiani si liberassero dal peso della tradizione, per non parlare della religione, ebbero, come abbiamo visto, un impatto considerevole. Non di meno, l'impronta costituzionale delle sue convinzioni non fu sufficiente a condurre il Paese alla trasformazione sociale che egli aveva sognato. Una delle ragioni di ciò è da ritenere il fatto che sia Nehru che gli altri nazionalisti liberali e laici furono incapaci di esprimere la loro visione del mondo in modo tale da attirare le masse, che continuavano a restare fedeli a consuetudini e pratiche arretrate, socialmente conservatrici. Il linguaggio dell'élite politica non era in grado di stabilire un rapporto con la cultura di ampi settori della società indiana⁷¹. Inoltre, la visione di Nehru di una società indiana governata da un carattere razionalista e scientifico, non riuscì a concretizzarsi perché le condizioni materiali per la sua realizzazione, cioè l'abolizione dell'analfabetismo o della povertà, non guadagnarono mai terreno dopo l'indipendenza.

In realtà, in India, il passato non è mai riaffiorato con tanta forza e tanta intensità nella sfera pubblica come nell'ultimo decennio, a seguito della distruzione, il 12 dicembre 1992, della moschea Babri di Ayodhya, nell'India settentrionale, risalente al sedicesimo secolo, ad opera di militanti

⁶⁹ Ivi, vol. VII, 5 novembre 1948, p. 223; vol. XI, pp. 527-8, 574, 591, 613.

⁷⁰ Ivi, vol. IV, p. 742.

⁷¹ R. Kumar, *The Secular Culture of India*, in R. Khan, *Composite Culture of India and National Integration*, Indian Institute of Advanced Study, Simla 1987, pp. 352-72.

indù, con il pretesto di ricostruire al suo posto un precedente tempio al dio Rama in una località indicata come il suo luogo di nascita da alcune correnti dell'induismo⁷². Il movimento per il recupero della moschea Babri da parte di estremisti indù ha messo in luce la pericolosa invasione del passato negli attuali dibattiti politici pubblici e il suo impatto devastante sui rapporti tra indù e musulmani⁷³. Ciò ha scatenato un pubblico confronto che ha coinvolto i partiti politici indù, che sostengono la restaurazione di ciò che essi considerano come un'antica eredità indù, sia essa culturale, archeologica o linguistica, e i membri della comunità di storici, archeologi o semplicemente laici, che difendono per prima cosa un più scientifico approccio al passato e, poi, l'accettazione di tradizioni storiche molteplici, reciprocamente tolleranti⁷⁴. Se mai, il dibattito ha rivelato l'incapacità degli specialisti, sia archeologi che storici, di convincere l'opinione pubblica per mezzo di argomentazioni e prove scientifiche, a fronte della tesi dei loro avversari, secondo cui le prove non hanno alcuna importanza dinanzi alla loro profonda fede religiosa.

In questo contesto è interessante osservare come idee e argomenti simili a quelli adoperati da Nerhu siano recentemente riapparsi nel dibattito indiano, senza nessun esplicito riferimento allo stesso Nehru. Al contrario, molti analisti sono pronti a deplorare il ruolo disgregante e distruttivo della religione e del passato nello stato moderno. E, tra i cri-

⁷² Sulla molteplicità delle tradizioni relative alla storia di Rama, vedi Thapar, *Epic and History: Tradition, Dissent and Politics*, in «Past and Present», 125, 1989, pp. 1-26.

⁷³ Una sintesi concisa delle varie posizioni si trova in A. Sen, *Secularism and Its Discontents* in Kaushik Basu-Sanjay Subrahmanyam (a cura di), *Unravelling the Nation. Sectarian Conflict and India's Secular Identity*, Penguin, New Delhi 1996, pp. 11-43.

⁷⁴ Un gruppo di storici del «Centre for Historical Studies della Jawaharlal Nehru University» di Delhi ha pubblicato un opuscolo, *The Political Abuse of History: Babri Masjid- Rama Janma Bhumi Dispute*, pubblicato anche in «Seminar. Mythifying History», dicembre 1989; Gopal (a cura di), *Anatomy of a Confrontation* cit., che ha raccolto le opinioni di intellettuali e specialisti indiani che ritenevano che la questione non fosse più meramente accademica ma avesse una certa urgenza politica in quanto minacciava gli stessi concetti base dell'India libera; «The Economic and Political Weekly», di orientamento marxista, puntualmente riportava articoli di studiosi di tale materia: Pradip K. Datta, *VHP's Ram at Ayodhya. Reincarnation through Ideology and Organisation*, vol. XXVI, 44, 2 novembre 1991; G.P. Despande, *Polity and Culture in the Wake of Ayodhya*, vol. XXVIII, 6, 6 febbraio 1993; Ghansyam Shah, *Identity, Communal Consciousness and Politics*, vol. XXIX, 18, 7 maggio 1994; D. Markova, *Babur's Mosque versus Rama's Birthplace: a Case Study of Misuse of Religion*, in «Archiv Orientalni», 59, 1991, pp. 264-75.

tici dell'incapacità dell'India di fondare uno stato laico, che sia egualmente rispettoso di ogni religione, alcuni sono pronti a far notare che i «mantra» scientifici di Nehru hanno fallito, mentre altri sostengono che la religione è ancora una fonte potente dell'immaginario popolare ed esercita un notevole richiamo politico, e che quindi la soluzione alla lunga storia di conflitti religiosi dell'India non consiste nel bandire la religione in quanto «falsa» o «male necessario»⁷⁵. Altri ancora invocano la lotta per una rappresentazione della «vera eredità storica» dell'India, che comprenda il rifiuto delle versioni indù del passato e la proposizione delle proprie⁷⁶. Ma possiamo trovare l'eco fedele delle argomentazioni di Nehru nelle parole e nella linea di condotta propugnati dall'economista, premio Nobel, Amartya Sen, in un testo dedicato all'interpretazione della storia degli indiani, per combattere le violente ripercussioni di una continua focalizzazione sulle dimensioni antico-religiose dell'identità indiana. Egli suggerisce un approccio più scientifico al passato dell'India, che metta in luce i punti di riferimento del suo progresso verso una società razionale ed illuminata. Sostiene le tesi nazionaliste, incentrate sull'essenziale unità di Induismo e ricerca della verità (Gandhi), su di un intimo bisogno filosofico verso la sintesi (Nehru), e sull'appartenenza ad una politica e ad un programma nazionali, che affermino l'«indianità» piuttosto che – e a volte a spese di – un'identità religiosa e comunitaria (Partito del Congresso). Oggi, afferma Sen, queste tesi sono criticate sia dai partiti politici indù, che desiderano usare il passato per sostenere lo stato e l'identità indiani come essenzialmente indù, sia dai critici di uno stato troppo centralizzato ed egemonico, che deplorano la negazione di tradizioni ed identità di comunità minoritarie parallele. La via d'uscita per l'India, secondo Sen, è quella di percorrere la strada della scienza e della tecnologia, che susciterebbe maggiore unità attraverso lo sviluppo e la democrazia, piuttosto che concentrandosi sulle dimensioni spirituali del passato, che non sono più sufficienti a creare fiducia in se stessi o a cementare le diverse comunità dell'India. Sen ha difeso sistematicamente la necessità di riaffermare con forza le tradizioni di tolleranza, eterogeneità e razio-

⁷⁵ T.N. Madan, *Secularism and the Intellectuals*, in «The Economic and Political Weekly», XXIX, 18, 1994, pp. 1095-6.

⁷⁶ I. Habib, *The Formation of India. Notes on the History of an Idea*, in «Social Scientist», XXV, 1997, pp. 3-10.

nalismo e, al tempo stesso, di estendere l'istruzione⁷⁷.

Un'analisi ancora più recente di uno scienziato indiano musulmano, Abdul Qalam Azad, appena eletto Presidente della Repubblica nel luglio 2002, rifiuta di prendere in seria considerazione il passato dell'India nel suo effettivo sviluppo. Egli vede il suo rafforzamento nazionale non nel passato, come quello del quale si sono impadroniti i discorsi dei nazionalisti indù, ma nel perseguimento di obiettivi militari, scientifici ed economici che l'India è in procinto di raggiungere. Egli non considera la tradizione come la risorsa essenziale del Paese, ma sottolinea le recenti conquiste degli indiani in campo economico e scientifico. Queste realtà contemporanee devono servire da modello all'India ed è grazie ad esse che, all'interno della nazione, può essere assicurata un'armoniosa coesistenza di comunità. Come Nehru, egli trae ispirazione da paesi privi di un consistente bagaglio storico e sostiene il modello della nuova frontiera di John F. Kennedy. Ma, contrariamente a Nehru, lo scienziato nucleare Abdul Qalam non sembra più essere oberato dal peso del passato⁷⁸.

(trad. di Dolores Freda)

⁷⁷ Sen, *On Interpreting India's Past*, in Bose-Jalal, *Nationalism, Democracy and Development* cit., pp. 16-32; Id., *Menaces sur les traditions laïques de l'Inde*, in «Esprit», 194, 1993, pp. 37-58.

⁷⁸ Dal discorso di A. Qalam a Hyderabad, 19 giugno 2002. Sono grata ad A. Virmani per aver attirato la mia attenzione su di esso.