



Il discorso sui diritti umani in India Retoriche, implicazioni e modelli di un dialogo interculturale (*)

Clelia Bartoli

(In risposta all'[articolo di Ananta Kumar Giri](#) sullo Stato di Diritto in India)

La dipendenza epistemica dopo l'indipendenza politica

L'India, come la maggior parte dei paesi che furono colonie, dopo il glorioso periodo della lotta per l'indipendenza, si è trovata a dover plasmare la struttura dello stato nascente. Il materiale a disposizione per una tale opera non era né totalmente nuovo, né così antico da prescindere dall'eredità britannica.

L'orgoglioso boicottaggio del *made in Europe* non fu quindi perseguibile con assoluta coerenza; si poteva fare a meno di indossare i tessuti inglesi preferendo il grezzo ed elegante *kadi* gandhiano, ma quel tessuto di leggi, istituzioni, infrastrutture e ordinamenti che aveva vestito il paese non era prescindibile. Il colossale esperimento giuridico, che fu la creazione della democrazia indiana, ebbe così luogo da una combinazione della giurisprudenza coloniale britannica, già mista alla legge locale, con le diverse tradizioni autoctone e con le suggestioni socialiste del tempo.

Ad accrescere l'ineluttabilità del riferimento a idee e strumenti europei, ha contribuito poi l'incalzante occidentalizzazione del contesto mondiale. 'Oriente' e 'Occidente' si sono andati delineando come interlocutori non paritari di un dialogo non neutrale. Le regole e le parole, i fini e i presupposti enunciabili dovevano iscriversi nel presunto universalismo occidentale, pena l'esclusione. Come recita la lezione degli studi post-coloniali: alla fine della *colonizzazione dei territori* non ha fatto seguito un'emancipazione dalla *colonizzazione delle coscienze*, ancora più insidiosa poiché coperta da un apparente sentore di libertà.

Tale persistente dipendenza epistemica dalle categorie, dai concetti e dalle pratiche occidentali, posteriore all'indipendenza politica è tuttora un tema scottante, avvertito in molteplici ambiti, correnti e fazioni del mondo ex-colonizzato. I modi di affrontarlo differiscono e spesso confliggono. La posta in gioco è, infatti, assai alta: si tratta della formazione di un'identità nazionale, dell'ottenimento del riconoscimento internazionale, ma -come cercherò di mostrare- anche della conquista, all'interno di ciascun paese, del primato di un gruppo sociale sui restanti.

Cliché argomentativi

Fin già dal periodo coloniale ebbe avvio in India un interessante dibattito su questo genere di problemi. (1) Gli intellettuali autoctoni si chiedevano come rispondere al processo di emarginazione e subordinazione subito dalla propria cultura, senza però rinnegare il valore di certi aspetti apprezzabili della cultura europea; (2) come preservare la propria tradizione dal devastante e affascinante contatto con una società tecnologicamente avanzata; come approfittare del cambiare dei tempi per abbandonare vecchi e soffocanti costumi. Quali valori preservare? Quali riscoprire? Quali accogliere? Quali rigettare? Quale alchemica combinazione di culture e tradizioni inventare per generare una società nuova che contenesse il meglio di ogni parte?

La sollecitazione di questo genere di interrogativi fu forse uno degli effetti più interessanti indirettamente prodotto dai domini coloniali. Come spiegano Jan Nederveen Pieterse e Bhikhu Perekh: "Il governo coloniale costrinse gli intellettuali a porsi domande a riguardo di sé, della loro società e della loro storia che mai si erano posti prima, generando così un livello di coscienza di sé senza precedenti. I nuovi valori e le nuove istituzioni introdotti dal governo coloniale ebbero modo di funzionare non direttamente ma solo attraverso la mediazione di questa coscienza di sé". (3)

In questa laboriosa ricerca di identità -o costruzione di essa- necessaria per avere a che fare con un'alterità invadente e per aggregare il paese in un intento indipendentista, sono state elaborate alcune soluzioni ai quesiti precedentemente menzionati che hanno avuto una certa fortuna, divulgandosi poi come veri e propri luoghi comuni della mentalità indiana corrente.

Nell'intento di saggiare l'attuale diffusione di questi luoghi comuni e di comprenderne le ragioni rinnovate di un loro persistente utilizzo ho intrapreso un'indagine della produzione indiana sul tema dei diritti umani. Ho selezionato questo ambito di discussione -che non è affatto l'unico in cui certi cliché argomentativi sono presenti- perché in esso appare ben visibile la diffusa inquietudine sul ruolo dell'India nell'edificazione dei valori della modernità. Inoltre, la rilevanza politica e psicologica della questione dell'universalità dei diritti umani, e nello specifico del rapporto della cultura indiana con valori cosiddetti occidentali, è provata dall'ingente presenza di tale dibattito sia presso la letteratura accademica sia nella stampa popolare.

Dalla cernita delle parole chiave, delle argomentazioni ricorrenti, delle matrici di discorso presenti in questa discussione è emersa la prevalenza di un particolare nucleo retorico, (4) sebbene non sia il solo e non manchino riflessioni del tutto originali.

Per chiarire in cosa consista tale cliché argomentativo prevalente, proverò ad esaminarne una delle più recenti esemplificazioni, costituita dall'articolo di Ananta Kumar Giri sul *Rule of Law* in India. (5) La struttura dell'argomentazione nel testo di Giri e, con alcune varianti, negli scritti degli altri autori esaminati si impenna su certi passaggi salienti, che elenco qui di seguito:

1. In epoca moderna sono prevalsi su scala internazionale certi valori etici e politici (uguaglianza, libertà individuali, stato di diritto, ecc.) fortemente connessi alle vicende storiche dell'Occidente.
2. Tali valori sono meritevoli ed encomiabili.
3. Questi tuttavia non sono estranei alla cultura indiana, poiché essa, fin dalla sua antichità li aveva elaborati e promossi in una sua forma specifica.
4. Tali valori espressi nel formato occidentale, sebbene meritevoli ed encomiabili, presentano delle lacune che ne compromettono l'efficacia.
5. La tradizione culturale indiana è in grado di sanare tali lacune, vivificando la scienza, la tecnologia e la burocrazia di stampo occidentale con il suo superiore e tuttora intatto patrimonio spirituale.

Da questa sintetica scaletta emerge una delle strategie argomentative tipica del repertorio hindu, (6) quella che potremmo definire 'la retorica inclusivista', impiegata non solo a proposito del dominio britannico, ma in relazione a molti altri soggetti: conquistatori stranieri e dissidenti autoctoni che abitarono la penisola sudasiatica. (7) L'assunto dell'inclusivismo è, nella sua forma elementare e disadorna, così riassunto: "Quello che ci viene proposto non è una novità, perché lo possedevamo già da prima e in forma migliore" oppure "quello che ci viene proposto può trovare posto e senso all'interno del nostro ordine". (8)

E con tale assunto, Giri e gli altri autori che adottano un simile argomentare possono sostenere che l'India non stia passivamente importando un bene forgiato altrove, ma che piuttosto stia attivamente conferendo una legittimità ai valori promossi dall'Occidente a partire da una propria tavola valoriale, pregressa all'incontro con gli occidentali.

Diversamente dai teorici degli *Asian Values*, questi autori non sostengono né l'incommensurabilità culturale né il relativismo etico, quanto piuttosto l'assoluta traducibilità dei contenuti delle diverse culture e in definitiva l'onnicomprendibilità della cultura indiana. (9)

Effetti collaterali

Lo sforzo della periferia del mondo di diventare centro attraverso il ricorso all'apologia, all'autopromozione, addirittura alla rivalse appare più che comprensibile. È facile a capirsi il desiderio di produrre una contro-retorica da parte di chi subisce le conseguenze del tracotante discorso eurocentrico, di chi assiste alla saccente stereotipizzazione del proprio patrimonio culturale o alla sbrigativa etichettatura della propria sensibilità morale e religiosa in base ad assunti volgarmente perbenistici. L'aggressività non solo verbale dell'Occidente ferisce, mortifica e reclama un'opportuna reazione. Ma tra gli effetti più deleteri di questa stessa aggressività vi è quello di compromettere lo spassionato esame di sé nei destinatari di un tale trattamento, istillando l'ansia di una pervicace quanto acritica 'difesa del proprio' a tutti i costi. E il rischio del discorso apologetico non consiste solo nel mitizzare un passato meno puro ed esemplare di come si voglia far credere, ma soprattutto espone alla possibilità di occultare e rinnovare certe relazioni di potere e oppressione interne all'aggregato politico e sociale che si intende difendere.

Per rendere più esplicito quanto appena detto, esaminerò nel dettaglio lo sfondo teorico dell'articolo di Giri provando a tracciarne le possibili implicazioni.

L'autore propone, come contributo del pensiero indiano al discorso sulla morale e la giustizia, le suggestioni contenute nel concetto di *dharmā*. Questo *topos* della letteratura sudasiatica viene descritto dall'autore in termini assai lusinghieri. *Dharma* è definito il complesso dei doveri individuali e al contempo la Legge che governa il mondo; crocevia tra la società umana e la divina trascendenza; il suo fine è stabilire la pacifica convivenza di tutte le genti e l'autorealizzazione spirituale di ciascuno; esso prevede sì una diversificata assegnazione di ruoli e privilegi, ma sancisce anche l'intima sottomissione di tutti al dovere morale. (10)

Non c'è dubbio che una vasta e raffinata produzione filosofica abbia trattato il concetto di *dharmā*, giungendo talvolta a vette della speculazione intellettuale e teologica, ma Giri evita abilmente di ricordare che in base a questo stesso concetto, la dottrina hindu-brahmanica abbia fondato il sistema del *caturvarna*, ossia della distinzione della società in quattro ordini, e così la relativa discriminazione di coloro che da tale dottrina sono considerati i componenti inferiori (gli *sudra*, le donne) o addirittura escluse (gli stranieri, gli intoccabili, i folli) del costruito sociale.

L'immensa produzione giuridica di matrice brahmanica, risalente all'India antica - e in particolare l'influente *Manusmṛiti* (da noi nota come le Leggi di Manu), (11) a cui Giri fa riferimento - ha così delineato i tratti di un modello sociale imperniato sulla disuguaglianza, sulla violenza fattuale e simbolica, nonché sulla discriminazione su base religiosa, di casta, di genere ecc.

È senz'altro vero - come detto da Giri - che la *Manusmṛiti* giustifica il ricorso del sovrano a mezzi estremi, violenti o surrettizi, al fine di evitare una sorta di 'feroce stato di natura', il cosiddetto *arajaka* (lett. 'stato di non-regnanza'), durante il quale l'unica legge che governa è il *matsya-nyaya* (lett. 'la logica del pesce'), secondo cui il pesce più grande mangia il pesce più piccolo. (12) Ma lodare il ruolo del monarca e lo status brahmanico, come fa il nostro autore, avvalendosi esclusivamente degli argomenti retorici di matrice brahmanica, senza prendere in considerazione la prospettiva delle altre componenti sociali, non solo risulta scarsamente *politically correct*, ma rischia soprattutto di contribuire a perpetuare *de facto* un modello di privilegio castale escluso solo *de iure*. (13)

Non a caso molti dei movimenti sociali odierni che mirano al riscatto delle fasce più svantaggiate della popolazione attribuiscono alle Leggi di Manu una responsabilità determinante nel radicamento di quella mentalità causa di esclusione e umiliazione. Rappresentative di questa diversa istanza sono le parole di Bimrao Ramji Ambedkar, intoccabile di nascita, promotore del movimento degli *dalit* (14) e uno dei padri della costituzione indiana. Egli ha sostenuto: "[...] Ciò che va sotto il nome di Testi Sacri [della tradizione hindu] contiene fabbricazioni che sono politiche nelle loro motivazioni, partigiane nella loro composizione e fraudolente nei loro propositi. [...] Che cos'è allora che ne fa dei testi sacri? Si tratta di una letteratura che è quasi interamente una creazione dei *brahmana*. E in secondo luogo, il suo fine è sostenere la superiorità e il privilegio dei *brahmana* a scapito dei non *brahmana*". (15) Altrove, sempre Ambedkar asserisce: "Le Leggi di Manu relative alla condizione degli *sudra* costituiscono una lettura molto interessante per la semplice ragione che esse hanno modellato la psicologia degli hindu e determinato la loro attitudine verso gli *sudra*, i quali, oggi come allora, formano la parte più numerosa della società hindu". (16)

Per seguire l'indicazione di Ambedkar e permettere al lettore di inquadrare l'approccio della *Manusmṛiti* alla questione degli *sudra* (principale, ma non unico oggetto di crudeltà ed emarginazione) raccolgo alcuni passi che trattano l'argomento sotto vari profili. Avverto, anche, che l'ordine in cui li ho menzionati costituisce una mia arbitraria rubricazione - indicata dal corsivo - e che la mole delle citazioni potrebbe essere assai più ingente.

Gli sudra sono considerati servi per natura e per volontà divina

Manusmṛiti, I.91: Il signore assegnò al servo [lo *sudra*] una sola attività: servire queste (altre) classi senza risentimento [le altre classi sono i *brahmana* cioè i sacerdoti, gli *ksatriya* ossia i guerrieri e i *vaishya* detti uomini comuni o commercianti].

X.123: Il servizio ai sacerdoti è raccomandato come la migliore attività innata per un servo; infatti qualsiasi altra cosa faccia è per lui senza frutto.

Non hanno diritto alla proprietà

X.125: [I sacerdoti, padroni di un servo] devono dargli gli avanzi del loro cibo, i vestiti consunti, le parti guaste del grano, gli utensili usurati.

X.129: Un servo non deve accumulare ricchezze, anche se ne ha la capacità, poiché un servo che ha accumulato ricchezze molesta i sacerdoti.

VIII.417: Un sacerdote può tranquillamente sottrarre qualsiasi possesso a un servo; infatti, poiché nulla può appartenere (a un servo), i suoi beni possono essere presi dal padrone.

Non hanno libertà di parola

VIII. 270-272: Se un uomo che ha una sola nascita [la categoria comprende principalmente gli *sudra* perché sono coloro che non hanno accesso all'iniziazione, ossia alla seconda nascita] si scaglia con parole crudeli contro un nato due volte [i restanti ordini sociali, che hanno accesso all'iniziazione], la sua lingua deve essere mozzata, poiché egli è nato dal didietro. (17) Se menziona con malevolenza il loro nome o la loro casta, deve essergli infilato in bocca un chiodo di ferro rovente lungo dieci dita. Se è così arrogante da insegnare ai sacerdoti il loro dovere, il re deve fargli versare olio bollente in bocca e nelle orecchie.

Sono soggetti a pene più severe di qualsiasi altro

VIII. 279: Se un uomo di casta infima ferisce un uomo di casta più alta usando una parte specifica del corpo, quella stessa parte del corpo deve essergli mozzata; questo è l'insegnamento di Manu.

VIII. 281: Se un uomo di casta inferiore cerca di sedersi allo stesso posto di uno di casta superiore, deve essere marchiato sul fianco e esiliato, o gli si devono tagliare le natiche.

Perfino il loro nome deve alludere alla condizione di servitù e generare disprezzo

II. 31: (Il nome) di un sacerdote deve contenere (una parola che indichi) un buon auspicio, quello di un guerriero la forza, quella di un uomo comune un possesso, e (il nome) di un servo deve ispirare disgusto.

II. 32: [La seconda parte de] (Il nome) di un sacerdote deve contenere (una parola che indichi) benessere sicuro, quello di un re protezione, quello di un uomo comune deve essere associato alla prosperità e quello di un servo deve essere associato al servizio". (18)

Quanto constatato non compromette il fatto che le Leggi di Manu e buona parte dell'analoga letteratura brahmanica abbiano un considerevole valore intellettuale e che costituiscano un momento saliente della produzione giuridica dell'Asia meridionale; ma quello che ora ci si deve chiedere è se esse siano compatibili con, o possano apportare un contributo a, l'idea di diritti fondamentali (civili, politici, e sociali) spettanti a tutti gli esseri umani, e come tali, indipendentemente da appartenenze politiche, religiose o culturali e da accidenti sociali o naturali. E ci si domanda anche se un elogio del loro statuto morale possa addirittura costituire un pericolo per il necessario ripensamento critico della società indiana.

Oltre il brahmanesimo

Il riferimento di Giri e di molti altri autori al concetto di *dharma* contenuto nelle Leggi di Manu come proposta etica per la contemporaneità (19) certamente stupisce, ma potrebbe essere compreso se tale concetto costituisse l'unico esemplare di riflessione giuridica e morale presente nella storia e nella letteratura indiana. Esso deve invece stupire assai di più, perché esempi ben più efficaci potrebbero mostrare la compatibilità del patrimonio culturale indiano con la tutela dei diritti fondamentali dell'uomo o quantomeno con i valori etici più diffusi e ampiamente condivisi.

Un frequente errore di prospettiva esaurisce, infatti, la cultura indiana al retaggio hindu-brahmanico espresso dalla letteratura in lingua sanscrita, e finisce per trascurare una moltitudine di altri aspetti che rendono tanto complessa quest'area di mondo. Romila Thapar, che molto si è battuta contro le miopie storiche riguardanti l'India, in un suo libro dal titolo significativo, *The Past and Prejudice*, avverte: "È stata continuamente data enfasi alla diffusione dell'induismo come riflesso della tradizione sanscrita e alla diffusione dell'islam simbolizzato dal Corano. Un riconoscimento, ancora troppo esiguo, è dato al fatto che nella pratica della religione è il culto locale, la tradizione non-sanscrita, ad essere spesso predominante" (20). E più avanti aggiunge un ulteriore elemento d'interesse: "La tradizione sanscrita si è sottoposta al cambiamento al fine di conformarsi alla tradizione non-sanscrita. [...] perfino nel Diciannovesimo secolo, la comprensione di essa rispecchiava, piuttosto che l'originale, i bisogni sociali di quel tempo e la necessità di reagire alla cristianità e ai concetti occidentali" (21). E ora come allora, la tradizione sanscrita continua nel suo plasmarsi e celarsi per corrispondere ai paradigmi di accettabilità della *doxa* occidentale, fingendoli originari e peculiari dell'India.

Ma quali sono invece questi esempi, diversi dalla tradizione sanscrita, che potrebbero essere menzionati da chi avesse come primo interesse quello di promuovere i diritti dell'uomo e il contributo del patrimonio culturale indiano nelle sue più diverse sfaccettature?

Ad esempio, contro l'idea del dispotismo orientale sarebbe un fulgido esempio il caso delle antiche 'Repubbliche' indiane. (22)

Contro l'idea che l'India, tutt'avvolta nel suo misticismo, non sia capace di una visione laica dello stato, si potrebbe invece menzionare il fatto che la più prolifica e duratura scuola materialista, scettica e agnostica dell'antichità abbia avuto sede proprio nella terra dello spirito per antonomasia. I *lokayata* (lett. materialisti o legati alla dimensione mondana) ritenevano che la conoscenza sensibile fosse l'unica fonte di conoscenza, rigettavano l'ipotesi di qualsiasi forma di vita dopo la morte; irridendo i *brahmana* e le credenze da loro diffuse, essi costituivano un vero e proprio gruppo eretico ed eversivo.

Invece contro l'idea che non sia mai apparso un pensiero egualitario indiano si possono citare il caso del buddhismo, sorto e diffusosi come risposta all'elitismo brahmanico. Oppure i movimenti della *bhakti*, (lett. devozione) diffusisi rapidamente fin dal medioevo indiano, predicavano la futilità delle caste e accoglievano nelle loro fila intoccabili, musulmani, donne e quant'altri erano solitamente esclusi dall'ortodossia sacerdotale.

O ancora, contro l'idea del fatalismo e dell'ineluttabile sottomissione al capo non bisogna dimenticare che la storia dell'India è lungi dall'essere il decantare di una società immobile: scontri, rivolte, continue tensioni sociali l'hanno sempre attraversata. E in tal senso, il ribadire nei testi brahmanici la necessità dell'ordine e l'importanza dell'obbedienza, più che essere prova del carattere armonicamente gerarchico della società alla quale questi si riferivano, è segno che i sacerdoti dovessero reagire alla precarietà della loro posizione egemonica, ammansendo le tensioni interne ed esterne alla loro casta e disciplinando severamente le minacciose forze centrifughe.

Contro infine l'idea dell'inesistenza di un'iniziativa dal basso, come non citare i Bahul (lett. i folli) gruppi di musicisti popolari itineranti che nelle loro canzoni invitavano alla trasgressione di ogni costume che la consuetudine aveva imposto; e in tempi più recenti, le numerose rivolte contadine, urbane e militari che dalla metà del 1700 agitarono il paese; (23) e ancora, fin dagli inizi del XX secolo, la protesta degli intoccabili, i movimenti di solidarietà e autonomia tribale, le insurrezioni contadine e il pulsante attivismo politico dell'India di oggi.

Come si può notare gli spunti -per sfidare i pregiudizi orientalisti e promuovere una rappresentazione dell'India all'altezza del confronto con l'Occidente- non sono confinati al solo patrimonio brahmanico e anzi questo stesso patrimonio ha le sue responsabilità nell'edificazione di quegli stereotipi che attanagliano il cosiddetto Oriente. A tal proposito Brian Smith nota: "Il modo in cui gli orientalisti occidentali e gli indologi hanno concepito i tratti reali di una 'religione hindu', dipende in larga misura dalla testimonianza diretta della classe colta dei *brahmana* sulla tradizione e sui principi unificanti. Gli europei non hanno inventato l'idea che i Veda fossero il libro sacro dell'India hindu, o che la casta fosse l'istituzione religiosa e sociale fondamentale, o ancora che i *brahmana* fossero i giudici della tradizione. Essi hanno rappresentato, almeno in parte, la visione dei *brahmana smarta* [classe sacerdotale più ortodossa]". (24)

Il sospetto verso i paladini del dharma

Se allora i testi giuridici dell'ortodossia brahmanica devono essere abilmente fraintesi per venir presentati come la legislazione di una società ideale; se questi sono attaccati come responsabili dell'attuale segregazione di certe porzioni della società indiana, nonché della diffusione di pregiudizi orientalisti; se altri momenti e luoghi della storia dell'India sarebbero di più facile utilizzo per mostrare la concordanza della produzione sorta in Sudasia con valori ampiamente condivisi dalla comunità internazionale, perché tali testi continuano ad essere copiosamente utilizzati in buona parte della letteratura 'promozionale' indiana?

Il sospetto è che l'offerta di una prospettiva indiana, in senso lato, all'edificazione di una cultura dei diritti umani non sia l'unica preoccupazione degli autori che caldeggiavano la rivalutazione del concetto di *dharma* nelle moderne concezioni del diritto.

Si noti poi che -nell'articolo di Giri e negli scritti degli altri autori che adottano un analogo cliché argomentativo- il riferimento al *dharma* e alle Leggi di Manu è lungi dall'essere un cardine del loro ragionare e sentire, esso sembra assumere una funzione meramente decorativa: appare in apertura del discorso e talvolta ricompare alla fine per coronare l'opera con un'elegante chiusura. Nel cuore del testo, in cui si dibatte l'argomento in oggetto -che siano i diritti umani, lo stato di diritto, il ruolo dell'esercito e via dicendo- *dharma* e Manu non hanno alcun ruolo. Non solo, ma l'idea di *dharma* a cui Giri perviene nella conclusione del suo saggio, nel tentativo di universalizzarla per confezionarla come proposta indiana al resto del mondo, è talmente rarefatta da aver perso ogni specifico connotato culturale, finendo per essere niente di più che un banale invito al buon senso. La vita di *dharma* è infatti descritta come: "una condotta di vita virtuosa degli individui e della società". (25)

Giri, e gli altri paladini del *dharma*, officiano in onore di tale concetto un rituale celebrativo, effettuato il quale, possono poi tranquillamente accantonare tutto l'armamentario di valori tradizionali o svuotarli di ogni loro vigore. Il rituale traccia una cornice di riferimento nella quale potersi muovere in totale libertà; occorre però chiedersi le ragioni di una tale operazione, apparentemente futile o ornamentale.

Per approntare una risposta adeguata, ci viene in aiuto uno degli assunti della comunicazione umana individuati da Watzlawick, (26) secondo cui ogni enunciato ha rilevanza per il contenuto di cui è portatore e per la relazione che intende stabilire. Ad esempio, se qualcuno nel presentarsi sciorina la lunga lista dei titoli che possiede e delle prodezze compiute, probabilmente non sta semplicemente dando delle informazioni sul suo percorso di vita, ma sta ponendo una richiesta relazionale: "sono una persona di pregio, quindi trattatemi con riguardo, dando peso e rilievo a ciò che sto per dirvi". Oppure se un ragazzo utilizza un certo gergo, non sta soltanto parlando di quello di cui sta parlando, ma sta chiedendo: "riconoscetemi come membro del gruppo che utilizza questo dato linguaggio".

Ora il premettere il discorso sul *dharma* e le Leggi di Manu alla propria trattazione, sembra avere una doppia funzione relazionale, una che chiamerei di 'politica estera' e una di 'politica interna'. Nel versante relazionale estero, come abbiamo già visto, si richiede che la civiltà indiana non venga considerata inferiore e che possa quindi partecipare paritariamente al simposio internazionale. Il versante interno è più delicato e complesso, anche per il fatto di essere maggiormente legato alle intime aspirazioni dei singoli autori, cosa che qui non intendo indagare. Desidero piuttosto ipotizzare alcune delle richieste relazionali interne al *milieu* indiano di quel crogiolo di autori che utilizza il cliché argomentativo sopraesposto. Questo gruppo eterogeneo non possiede una compattezza di mezzi ed intenti, e ad esso può applicarsi la felice descrizione di Amartya Sen: "[...] un gruppo che raccoglie in una bizzarra mescolanza (o addirittura in un'alleanza implicita) da un lato i fautori premoderni del tradizionalismo indù, e dall'altro gli entusiasti postmoderni che cavalcano l'onda occidentale con un programma scrupolosamente antioccidentale". (27)

Il risultato comune a cui la variegata congrega perviene, offrendo al mondo la tradizione hindu-brahmanica come quella autenticamente indiana, consiste nel far guadagnare vantaggio a tale tradizione nella competizione tra le innumerevoli componenti culturali del grande contenitore India.

Si badi, non è loro intenzione restaurare l'ordine sacerdotale di un tempo, né stanno tramando una cospirazione brahmanica per tornare a opprimere gli *sudra*, segregare le donne ed escludere gli stranieri. (28) Un certo rispetto per la democrazia non è messo in discussione e l'irrimediabile cambiamento dei tempi è dato per scontato.

Le motivazioni vanno cercate altrove: probabilmente gli autori tengono a conservare il riguardo verso la tradizione intellettuale brahmanica, a cui generalmente appartengono; e desiderano che la famiglia hindu non si disperda sotto i colpi del secolarismo e che non si assottigli a causa dalle numerose conversioni (29) -come quelle degli intoccabili che abiurano l'induismo in quanto attribuiscono al modello societario hindu la colpa del loro trattamento e vedono nel buddhismo, nel cristianesimo o nell'islam forme di religiosità meno coercitive.

L'esigenza di attualizzare l'induismo, di canonizzarlo intorno ad un nucleo di forme e principi e soprattutto di renderlo il più inclusivo possibile appare quanto più rilevante in uno Stato come l'India, in cui le quote della rappresentanza elettorale sono suddivise in base alla fede di appartenenza e in cui l'intera vita politica è pervasa da uno spirito di rivalità tra comunità religiose (*communalism*).

Pertanto, la promozione della cultura hindu-brahmanica all'estero aumenta il prestigio di questa all'interno dei confini nazionali e sancisce la sua priorità tra le altre tradizioni presenti nel medesimo territorio; inoltre lo smussarne gli aspetti più intransigenti, alla luce dei valori della modernità, permette di attirare al suo interno coloro che un tempo ne venivano esclusi o bistrattati.

Infatti, i due principali limiti alla coesione nazionale e all'unità hindu, individuati primariamente da Gandhi, sono stati e sono tuttora l'ingente presenza musulmana e la questione degli intoccabili e delle caste più basse. (30)

Tuttavia il progetto di fare dell'induismo brahmanico una realtà egemone, universale e accogliente, che protegge e rinchioda dentro di sé le varie componenti del tessuto sociale indiano non riesce fino in fondo: *dalit* e musulmani indiani vivono ancora in condizioni di segregazione, analfabetismo e povertà, sono vittime di innumerevoli atrocità, spesso perpetuate sulla base di giustificazioni religiose.

L'induismo critico

Il tono fin qui tenuto in questo scritto potrebbe far pensare che la mia proposta surrettizia sia quella di bandire la letteratura brahmanica e così demolire una volta per tutte la retriva costruzione sociale hindu. Ma non è questo che intendo fare. Concordo piuttosto con Romila Thapar quando afferma: «Suggerire che l'identità culturale dovesse essere più che meramente sanscrita, non significa giustificare il ribaltamento di un vecchio stereotipo. L'alternativa non consiste nel glorificare, al posto della presunta razza *arya* e della cultura sanscrita, un qualcosa denominato razza non-*arya* e cultura non sanscrita [...]. Una cultura popolare non può costruirsi sul postulato negativo dell'anti-brahmanesimo; altrimenti, ciò diventa semplicemente un mito autodistruttivo» (31).

Il tentativo di riuscire a far convivere e dialogare le istanze religiose con il realismo storiografico e l'impegno civico, è una sfida che anche l'induismo può sostenere; dal momento poi che interessanti soluzioni sono state già formulate. (32) A titolo di esempio, cito la riflessione di Jitendra Nath Mohanty sul rapporto tra tradizione e razionalità nell'India contemporanea: "L'influsso della modernità ha determinato tre possibili atteggiamenti dei membri di una comunità verso la propria tradizione, atteggiamenti che possiamo riscontrare anche in India nei confronti della tradizione hindu. In prima istanza si ha un rigetto globale della tradizione in nome della ragione e della scienza. Uscendo da questo atteggiamento negativo si dà la possibilità di tornare all'ortodossia come qualcosa di inattaccabile dalla critica razionale e di giustificare in modo pseudoscientifico le credenze tradizionali". (33) A questi due atteggiamenti l'autore ne contrappone un terzo, da lui nominato 'legittimazione ermeneutica della tradizione', in accordo al quale la legittimazione di una tradizione può avvenire solo attraverso un'opera di reinterpretazione, che di fatto modifica l'inattuabile versione originaria, ma al contempo permette la vita della tradizione stessa. In proposito, proprio in relazione all'eticità hindu, Mohanty sostiene: "[...] ritengo che, nell'ambito della tradizione hindu, sia il *dharma* a dar luogo all'eticità, le cui origini logiche o storiche non possiamo penetrare, di cui possiamo interpretare i concetti basilari, senza però poterli giustificare, dal momento che non disponiamo di strumenti razionali che li precedano e che abbiano il potere di criticarli. Noi non possiamo respingere completamente l'eticità della nostra comunità di appartenenza; proprio come i naviganti, che in mare aperto possono riparare la loro barca solo tavola per tavola, ci è possibile modificare l'eticità della nostra comunità soltanto parzialmente, attraverso la reinterpretazione. Dobbiamo prestare obbedienza all'eticità, ma non come a un governatore dispotico, bensì come a uno spirito onnipervasivo all'interno del quale respiriamo e viviamo, ma che è anche suscettibile di reinterpretazioni, con le quali gli viene conferito un nuovo significato". (34)

Epilogo: riflessioni sulla pratica dell'intercultura

Propongo ora un'apparente deviazione dal tema trattato, che credo invece sia un importante corollario del discorso fin qui affrontato. Abbiamo, infatti, preso atto di come i simposi interculturali possano essere il palcoscenico dove fazioni di complessi aggregati politici-culturali si presentano, guadagnano crediti e consensi da spendere poi nella rivalità interna ai loro paesi. Bisogna allora pensare una pratica dell'intercultura che prevenga da questi e altri effetti indesiderati e in cui alla vuota lode della diversità si sostituisca una coscienziosa cura delle dinamiche relazionali in gioco.

Così come Mohanty aveva intravisto tre possibili atteggiamenti verso la propria tradizione, potrà giovare al fine sopramenzionato individuare tre possibili approcci alle tradizioni altrui.

In prima istanza si tende a giudicare le 'culture altre' sulla base di parametri di merito tipici del proprio retroterra storico-culturale, il che decreta per definizione l'inferiorità delle tradizioni aliene. Gli aggettivi 'superiore' e 'inferiore' sono sempre relativi al sistema di valori che si sceglie per mettere ordine tra i primi e gli ultimi della lista. Ad esempio, se il parametro prescelto per giudicare la superiorità di una civiltà è la ricchezza e lo sviluppo tecnologico, si fa poca fatica a stabilire che ad America del Nord, Giappone ed Europa spettino i primi posti. Mentre se si conferisce al rispetto per l'ambiente il ruolo di valore cardine, il progredito Occidente verrebbe certamente superato dalla 'primitiva' tribù guineana. Oppure se fosse la pacificità il principale attributo di superiorità, anche in quel caso i paesi attualmente più opulenti e potenti non potrebbero arrogarsi di certo il trofeo di civiltà più evolute: i cretesi di un tempo o le comunità *jaina* avrebbero la meglio.

L'imbarazzo in cui getta la pluralità di valori presenti sulla Terra, l'intenzione onorevole di evitare il dogmatismo dei verdetti eurocentrici, il proposito pluralista di dare spazio e parola a tutte le tradizioni culturali porta così a un secondo approccio all'alterità culturale, di fronte alla quale si sceglie di sospendere il giudizio. Prendendo atto della radicale diversità della tradizione altrui e dell'incompatibilità con i propri valori, e temendo di risultare intolleranti, ci si preclude però la possibilità di dialogare e interagire con culture diverse dalla propria. Tutto lo spirito critico, tanto vigoroso nei confronti del proprio mondo culturale, si assopisce nei confronti di quello altrui.

Esiste però, o confido che esista, un terzo approccio: un modo di accostarsi alla cultura degli altri che non si accontenti né di un giudizio sommario e violento, come quello universalizzante, né si esoneri dal prender partito, lasciando alla disparità delle condizioni materiali tra l'Occidente e il resto del mondo, piuttosto che al confronto dialogico, l'onere di stabilire chi ha ragione. Questo genere di approccio consisterebbe nel relazionarsi alla cultura con la quale si intende avere a che fare sulla base di giudizi fondati su una conoscenza di essa quanto più accurata possibile, superando le semplicistiche contrapposizioni tra presunti valori occidentali e orientali e mostrando piuttosto la complessità interna ad ogni tradizione.

Credo insomma che un proficuo dialogo interculturale non abbia un gran bisogno di esponenti di ogni nazione e religione; questa mania da collezionisti di completare la serie degli esemplari possibili finisce per essere fuorviante, conferendo un ruolo eccessivo e arbitrario ai portavoce delle varie culture, che si sentono investiti dal potere di parlare in nome di molti di più di quelli che possono realmente rappresentare. Più proficua mi pare invece la pratica di mostrare le sfumature e le pluralità, le contraddizioni e le trasformazioni interne a ciascuna cultura e sottocultura; non solo, ma di

confrontarsi con esse, non quali ambasciatori spirituali dell'Occidente o dell'Europa, ma dalla particolarissima porzione di mondo di cui si può essere autentici rappresentanti.

Va precisato, che rapportarsi al dialogo interculturale non come a un incontro tra le emanazioni di immense e fittizie entità culturali, ma come a un confronto tra soggetti immanenti (la cui appartenenza culturale o religiosa è solo uno degli ingredienti che li costituisce e in misura variabile) non elimina l'eventualità che ci sia conflitto e che su certe questioni -anche basilari- non si arrivi ad un accordo. Anzi, credo che la peculiarità di questa modalità di relazione consista nel dare cittadinanza al conflitto, senza *eluderlo* come fa il relativismo etico, né *controllarlo* esclusivamente sulla base di criteri estrinseci alla discussione come chi sostiene un pregiudiziale primato dell'Occidente. *Assumersi una gestione* del conflitto che dia credito agli argomenti che i partecipanti portano in campo -e che smascheri i localismi spacciati per universalismo o la tesi difensiva dell'incommensurabilità dei mondi culturali- significa disarticolare un'idea statica di cultura e al contempo restaurare una certa nozione di verità. Postulati necessari affinché il dialogo interculturale abbia un qualche senso.

Note

*. Una versione concisa e lievemente modificata di questo articolo è stata pubblicata su «La società degli individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee», 16 (2003), 1, pp. 37-52.

1. Per la ricostruzione storica di questo dibattito e delle sue principali correnti e figure, cfr. S. Kaviraja, *The Unhappy Consciousness. Bankimchandra Chattopadhyay and the formation of nationalist discourse in India*, Oxford University Press, Delhi 1998; B.A. Hatcher, *Idioms of Improvement. Vidyasagar and the Cultural Encounter in Bengal*, Oxford University Press, Delhi 2000; D. Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1969; K. Kripalani, *Modern India: Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*, University of Poona, Poona 1965; W. Halbfass, *India and Europe. Essay on philosophical understanding*, SUNY, New York 1988, pp. 197-216, 217-246, 247-262.

2. La valutazione dell'eredità del governo coloniale è uno dei temi di più difficile trattazione, per avere un'idea delle questioni implicate riporto un brano molto chiaro e puntuale di J. Nederveen Pieterse e B. Perekh -dal loro articolo *Shifting imaginaries: decolonization, internal decolonization, postcoloniality*, in Jan Nederveen Pieterse, Bhikhu Perekh (ed.), *The Decolonization of the imagination. Culture, Knowledge and Power*, Zed Books Ltd., London and New Jersey 1995, pp. 1-2: "È ampiamente condiviso, sia dagli intellettuali coloniali che da quelli metropolitani, che il governo coloniale abbia portato le idee e i valori della modernità. Sebbene questi valori non siano chiaramente specificati, si ritiene generalmente che essi includano quanto si associa all'individualismo liberale, all'industrializzazione e allo statonazione centralizzato. Se, però, proviamo ad indagare la questione con maggiore profondità, il quadro si complica e la visione prevalente richiede una revisione radicale. Per prima cosa, non è del tutto corretto dire che il governo coloniale abbia introdotto valori moderni. I governanti coloniali erano preoccupati primariamente di creare e mantenere le condizioni basilari del loro dominio. E poiché giustificavano il loro governo in termini di civilizzazione, avevano la necessità di introdurre alcuni valori e istituzioni europee. Tuttavia, il mantenimento del governo coloniale richiedeva che i valori dominanti, in definitiva sovversivi per il governo coloniale, dovessero venir introdotti parzialmente e a malincuore. [...] In seconda istanza, i valori e le istituzioni introdotti dal governo coloniale non sarebbero potuti essere compresi fino in fondo se non si fossero innestati in analoghe tradizioni del paese ospitante. [...] Terzo, il governo coloniale non rappresentò una rottura drastica nella storia delle società coloniali, come spesso si afferma. Alcuni paesi, quali l'India, erano da lungo tempo abituati alle invasioni straniere, e sapevano come gestire la situazione senza grossi problemi. Senza dubbio, il dominio europeo ebbe una presa e una penetrazione senza precedenti, ma esso ebbe anche specifiche limitazioni, derivate parzialmente dal fatto che i nuovi governanti, intuitivamente percepiti come differenti da un punto di vista razziale e culturale, mancavano della facilità d'accesso e della relativa familiarità dei loro predecessori. [...] Tutto ciò significa che il colonialismo introdusse non più che una nuova lingua, un nuovo tassello, nel complesso mosaico delle società ad esso soggette" (trad. mia).

3. J. Nederveen Pieterse, B. Perekh, *Shifting imaginaries: decolonization, internal decolonization, postcoloniality*, cit., p. 2 (trad. mia).

4. La lista dei titoli qui riportata contiene sia alcuni dei testi all'origine dell'imprinting argomentativo esaminato nel presente articolo (A-), sia la letteratura più recente che lo ha replicato (B-). Tale elenco non è affatto esaustivo, ma da un punto di vista percentuale è rilevante. Infatti, sul totale dei libri stampati in India o di autori indiani riguardanti i diritti umani, che ho avuto modo di controllare, il cliché argomentativo oggetto di analisi in questo articolo è sicuramente il prevalente. A- K.C. Sen, *The Brahmo samaj, Keshub Chundr Sen's lectures in India*, Lond. & C., London 1901-1904; A.K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, in "American Oriental Society", New Haven, Connecticut, n. 22 (1942); dall'opera, *The Cultural Heritage of India*, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta 1953-, si vedano i seguenti articoli: V.A. Ramaswami Sastri, *The Dharma-sutras and the Dharma-sastras*, vol. 2, pp. 301-311; T.R. Venkatarama Sastri, *The Smritis: Their Outlook and Character*, vol. 2, pp. 312-335; V. Raghavan, *The Manu Samhita*, vol. 2, pp. 335-363; P.B. Gajendragadkar, *The Historical Background and the Theoretic Basis of Hindu Law*, pp. 414-433; P.B. Mukharji, *The Hindu Judicial System*, vol. 2, pp. 434-448; H. Bhattacharyya, *Indian Ethics*, vol. 3, pp. 620-644; M. Hiriyanna, *Philosophy of Values*, vol. 3, pp. 645-654; K.G. Goswami, *Dharma-Sastra*, vol. 5, pp. 73-80. B- P.B. Gajendragadkar, *Law liberty and social justice*, Asia Publishing House, London 1965; S.N. Gupta, *The Indian Concept of values*, Manohar, New Delhi 1978; V.R. Krishna Iyer, *The integral yoga of public law and development in the context of India*, The institution of Constitutional and Parliamentary Studies, New Delhi 1979; Nagendra Singh, *Enforcement of Human Rights. In Peace & War and the Future of Humanity*, Eastern Law House Private LTD, Calcutta-Delhi 1986; S. Sheth, *Equality and Inequality in the Hindu Scriptures*, pp. 21-50 e N.S. Salgado, *Equality and Inequality in the Religious and Cultural Traditions of Hinduism and Buddhism*, pp. 51-73 in R. Sircwardena (ed.), *Equality and the Religious Tradition of Asia*, Frances Pinter (Publishers), London 1987; V.M. Tarkunde, *Philosophical Background of Human Rights*, in E.S. Venkataramiah (ed.), *Human Rights in Changing World*, International Law Association, New Delhi 1988, pp. 349-354; R.K. Agarwal, *Hindu Law*, Central Law Agency, Delhi 1991 (sedicesima ed.); S.L. Pandey, *Freedom, Rights and Dharma*, in C. Peden, Y. Hudson (ed.), *Freedom, Dharma and Rights*, The Edwin Mellen Press, New York 1993; R.V. Kumar, B.P. Sharma, *Human Rights and the Indian Armed Forces*, Sterling Publishers, New Delhi 1998; A.K. Palai (ed.), *National Human Rights Commission of India. Formation, Functioning and Future Prospects*, Khama Publishers, New Delhi 1998; P.L. Metha, N. Verma, *Human Rights under the Indian Constitution. The Philosophy and Judicial Gerrymandering*, Deep & Deep Publication, New Delhi 1999; C.J. Nirmal (ed.), *Human Rights in India. Historical, Social, Political Perspectives*, Oxford University Press, New Delhi 2000; V.R. Krishna Iyer, *The Dialectics and Dynamics of Human Rights in India. Yesterday, Today and Tomorrow*, Eastern Law House, Calcutta-Delhi 2000.

5. A.K. Giri, *Il 'governo della legge' e la società indiana. Dal colonialismo al postcolonialismo*, in Pietro Costa e Danilo Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano 2002.
6. Può essere utile fare qualche precisazione per prevenire probabili confusioni. L'area geografica sudasiatica che comprende la penisola indiana e il territorio sovrastante protetto dalla catena himalayana a Est e da colline, giungle e fiumi a Ovest, per la relativa facilità di spostamento al suo interno e la quasi impenetrabilità via terra è stata caratterizzata da una forte interdipendenza delle popolazioni che l'hanno abitata nella storia. Tuttavia le culture, le civiltà e le religioni che sorsero in quest'area sono moltissime e sfaccettate al loro interno. Impossibile dunque parlare di un unico e monolitico patrimonio culturale. Da un punto di vista politico poi l'India come nazione risale al 1947, proclamata in seguito alla vittoriosa lotta per l'indipendenza. Giova quindi sottolineare che il territorio dell'odierna nazione India non comprende l'intero spazio geografico sudasiatico. L'induismo infine è la religione più diffusa nella nazione India (circa l'80% della popolazione viene identificato come hindu, cioè di religione induista). La denominazione 'induismo' è però altamente problematica: alcuni ritengono che si sia affermata con il colonialismo britannico per identificare una varietà inconciliabile di culti e credenze. Altri credono invece che sia possibile rintracciare, pur nella straordinaria varietà, un senso di appartenenza ad un'unica religione hindu precedente agli inglesi. La letteratura sul tema sarebbe sterminata, ma rimando solo al «Journal of the American Academy of Religion», 68 (2000), n. 4, dedicato al tema «Who Speaks for Induism?».
7. Sull'inclusivismo in India, cfr. G. Oberhammer (ed.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Publications of the De Nobili Research Library, Vienna 1983, in particolare l'articolo postumo di P. Hacker, pp. 11-28; W. Halbfass, *'Inclusivism' and 'Tolerance' in the Encounter Between India and West*, in Id., *India and Europe*, cit., pp. 403-418.
8. A titolo di esempio cito il caso di alcuni hindu che sostengono, non solo che i valori insegnati dal cristianesimo siano presenti nella loro vasta letteratura -cosa peraltro plausibile-, ma che in qualcuna delle sacre scritture hindu si annunci la venuta di Cristo, in qualità di uno dei periodici emissari di Visnu, incaricato di istruire quegli uomini non ancora in grado di accogliere la superiore dottrina contenuta nei Veda. Come sostiene Halbfass: "La 'cristianizzazione' dell'India è simultaneamente l'indùizzazione della cristianità" (*India and Europe*, cit., p. 226).
9. Sempre Halbfass (ivi, p. 227, trad. mia) precisa: "Ramakrishna non considerava un problema che si aggiungesse l'adorazione di Gesù alle varie forme di culto dell'Induismo [...]. Ciò non dovrebbe essere preso erroneamente per un esempio di 'tolleranza' deistica; esso è piuttosto uno tra gli esempi più sorprendenti di 'inclusivismo' del Diciannovesimo secolo. La sua grande 'apertura' è in realtà una forma di auto-affermazione".
10. A.K. Giri, *Il 'governo della legge' e la società indiana*, cit., pp. 708-714.
11. La *Manusmriti* (più opportunamente chiamata *Manavadharmasastra*) è stata uno dei principali testi della tradizione giuridica sudasiatica. In accordo all'opinione dei più accreditati e recenti studi critici, il testo sarebbe stato compilato in sanscrito tra il II e il I secolo a.C. da uno o più autori *brahmana*. Il contenuto di quest'opera -a differenza delle assai più modeste trattazioni di carattere giuridico precedenti- si presenta come enunciato da Manu, mitico progenitore dell'umanità. Il *Manavadharmasastra* è al contempo testo di legge e di dottrina religiosa, volto a stabilire il *dharma*. Quest'ultimo termine, di difficile traduzione, congiunge in sé il significato di legge, ordine sociale, complesso di doveri per ciascun individuo e verità religiosa.
12. A.K. Giri, *Il 'governo della legge' e la società indiana*, cit., p. 709.
13. Per avere un'idea delle attuali condizioni degli intoccabili si veda: *Broken People. Caste Violence against India's 'Untouchables'*, Human Rights Watch, New York 1999 e gli annali dell'Osservatorio sulle violazioni dei diritti umani dell'Indian Social Institute di New Delhi, *State of human rights in India*, 1998-.
14. I *dalit* (estensionalmente, ma non intensionalmente, chiamati anche intoccabili, *pariya*, *harijana*, fuoricasta, ecc.) costituiscono oltre il 15% della popolazione sudasiatica (quindi circa 200 milioni di persone). I *dalit* non sono un gruppo omogeneo, li accomuna soprattutto il fatto di subire una pressante discriminazione su basi religiose, sebbene istituzionalmente sia stata bandita; a tale discriminazione si accompagna spesso l'analfabetismo, una condizione di estrema povertà e, in taluni casi, la schiavitù e l'essere bersaglio di numerose atrocità.
15. B.R. Ambedkar, *Who were the Shudras?*, Thackers, Bombay 1970, pp. xvii-xix (trad. mia).
16. B.R. Ambedkar, *Shudras and Counter-Revolution*, in *Babasaheb Ambedkar writings and Speech*, vol. 3, compiled by Vasant Moon, Education Department Government of Maharashtra, Bombay 1993, p. 416.
17. Le cosmogonie hindu descrivono la nascita dei quattro ordini sociali come emanate da quattro differenti parti dell'uomo originario (il *purusa*). In accordo ad alcune di queste narrazioni i sacerdoti sarebbero nati dalla testa, i guerrieri dalle braccia, gli uomini comuni dall'addome e i servi dall'ano. Un'altra variante vuole che gli *sudra* provengano dai piedi. Sulle implicazioni sociali di tali cosmogonie si veda B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1986; B.K. Smith, *Classifying the Universe. The Ancient India Varna System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, New York-Oxford 1994.
18. *Le Leggi di Manu*, cura di W. Doniger e B. Smith, Adelphi, Milano 1996.
19. A.K. Giri, *Il 'governo della legge' e la società indiana*, cit., pp. 733-734.
20. R. Thapar, *The Past and Prejudice*, National Book Trust, New Delhi 1967, p. 6 (trad. mia).
21. *Ibidem*.
22. Ciò che va sotto il nome di Repubbliche dell'India antica erano forme di stato rette da assemblee oligarchiche, prive di re, dette per questo *arashtra*, aborrite dai *brahmana* poiché in tali sedi essi non avevano potere di investitura. Cfr. J.P. Sharma, *Republic in ancient India c. 1500 B.C. - 500 B.C.*, Brill, Leiden 1968; U.N. Ghoshal, *Studies in Indian History and Culture*, Oriental Longmans, Bombay 1957, pp. 361-405.
23. La letteratura sulle rivolte indiane è assai vasta, spesso sorta proprio per dar risposta al consueto negare all'India lo spirito rivoluzionario, cito a tale riguardo addirittura una piccola enciclopedia sull'argomento: Shrikrishan Saral, *Indian Revolutionaries (1757-1961). A Comprehensive Study*, Ocean Books, New Delhi 1999, 5 voll.
24. B.K. Smith, *Mettere in discussione l'autorità: costruzioni e decostruzioni dell'induismo*, in F. Squarcini (a cura di), *Verso l'India, oltre l'India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche*, Mimesis, Milano 2002, p. 44.
25. A.K. Giri, *Il 'governo della legge' nella società indiana*, cit. p. 731.
26. La formulazione originale del secondo assioma della comunicazione umana è la seguente: "Ogni comunicazione ha un aspetto di contenuto e un aspetto di relazione di modo che il secondo classifica il primo ed è quindi

metacomunicazione". Cfr. P. Watzlawick, J. Helmick Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 1971, p. 47.

[27](#). Come citato in A. Massarenti, *introduzione* a A. Sen, *Laicismo indiano*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 18.

[28](#). Prova di ciò è il tentativo da parte di alcuni di questi fautori della cultura brahmanica di considerare spuri i versi più crudeli contenuti nelle Leggi di Manu (cfr. K.V. Paliwal, *Manu, Ambedkar and Caste System*, Hindu Writers' Forum, New Delhi 1998). Come risulta dall'ultima edizione critica del *Manusmriti* (curata da P. Olivelle e in corso di stampa), questi tentativi non hanno alcuna base filologica credibile, però testimoniano la volontà di tali autori di distanziarsi dall'efferatezza di Manu.

[29](#). Si vedano a tal riguardo le dichiarazioni di Venkaiah Naidu, presidente nazionale del BJP (partito attualmente di maggioranza in India), che incoraggiano tutti gli stati federali indiani a dotarsi di leggi per impedire o limitare la conversione religiosa (Gandhinagar, 23/10/2002); ed anche i progetti di legge anti-conversione approvati in alcuni stati indiani, tra cui il Tamil Nadu, a causa dei quali si sono verificati anche gravi scontri, cfr. «The Hindu», 3/1/2003.

[30](#). Il progetto gandhiano non è riuscito su entrambi i fronti: da una parte non è stato in grado di evitare la spaccatura tra hindu e musulmani, e, dall'altra, ha proposto un'idea di induismo che, per quanto progressista, tollerante e non-violenta, rifiutava la mobilità sociale, destinando le masse degli intoccabili ad un ruolo, al meglio, di rassegnata subalternità (cfr. Rajni Kothari, *Rise of the Dalits and the Renewed Debate on Caste*, in Partha Chatterjee (ed.), *State and Politics in India*, Oxford University Press, Delhi 1998, pp. 439-458, in particolare pp. 451-453). Non a caso, nell'opinione dei *dalit*, il Mahatama oscilla tra l'essere rappresentato come il paladino delle masse oppresse e uno dei loro peggiori nemici (cfr. lo studio statistico di R. Roy, V.B. Singh, *Between to Worlds: a Study of Harijana Elites*, Discovery Publishing House, Delhi 1987, pp. 101-119).

[31](#). R. Thapar, *The Past and Prejudice*, cit., p. 68 (trad. mia).

[32](#). Si vedano le riflessioni elaborate in W. Jackson (ed.), J.L. Mehta, *On Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*, Brill, Leiden 1992; J.L. Mehta, *India and the West. The Problem of Understanding*, in «Studies in World Religions», 4 (1985); J.N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*, Clarendon Press, Oxford 1992.

[33](#). J.N. Mohanty, *La razionalità pratica nel pensiero indiano*, in F. Squarcini (a cura di), *Verso l'India, oltre l'India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche*, Mimesis, Milano 2002, pp. 173-174.

[34](#). Ivi, p. 175.