

PER IL DIAOLOGO

Nuova Umanità  
XXXI (2009/3) 183, pp. 437-471**INDUISMO FRA ARIANIZZAZIONE,  
SANSKRITIZZAZIONE E DEBRAHMANIZZAZIONE**

## INTRODUZIONE

Parlare di induismo oggi significa affrontare una problematica vasta e complessa con articolazioni fra ambiti vari che vanno dalla filosofia delle religioni all'antropologia, dalla fenomenologia alla sociologia, dalla linguistica alla teologia. La situazione non si semplifica nemmeno se si cerca di affrontare il problema dal punto di vista, solo apparentemente più specifico, dell'indologia e della storia dell'India. Ci s'imbatte immediatamente nella civiltà di Harappa e della Valle dell'Indo, che coinvolge le religioni vediche e pre-vediche e il cosiddetto *dibattito ariano*, problema spinoso e tuttora irrisolto.

Successivamente, non si può ignorare il rapporto con il buddismo e il gianismo, tutt'altro che chiarito a tutt'oggi, e quello con l'Occidente, sia nella prospettiva, che potremmo, in senso lato, definire dell'*orientalismo* sia in quella legata ai vari filoni del *rinascimento indu* o *neoinduismo*. Qui merita una particolare attenzione il nazionalismo politico e sociale, che ha caratterizzato l'India a partire dal XIX secolo, culminando in fenomeni importanti a partire dagli anni '50 del secolo scorso, e che, ancor oggi, ha un ruolo fondamentale nel comprendere l'induismo come si presenta all'osservatore attuale.

A conferma di questa complessità, vale la pena citare i titoli di alcuni testi \*, tutti piuttosto recenti, che esprimono assai bene il

\* Tutti i testi originariamente in lingua inglese sono stati tradotti in italiano dall'autore.

panorama variegato che si presenta all'orizzonte dello studioso: *Who Invented Hinduism?*<sup>1</sup>, *Hinduism Reconsidered*<sup>2</sup>, *Imagined Hinduism*<sup>3</sup>, *Resistant Hinduism*<sup>4</sup> per non parlare di un interessante articolo *Syndicated Hinduism*<sup>5</sup>.

Ci si rende facilmente conto di quanto complesso si presenti il compito di chi vuole approfondire in maniera adeguata il fenomeno religioso che si è via via coagulato e svolto attorno al ceppo originale delle cosiddette *religioni vediche*. Il compito è reso ulteriormente avvincente da un fenomeno assai interessante, che potremmo definire uno stimolante tentativo di rilettura sia dello sviluppo della storia del sub-continente che della sua religiosità, dai suoi testi sacri alle forme di culto, dalla formazione di movimenti religiosi ad evoluzioni socioreligiose con implicanze importanti a livello sociale e politico.

Tali posizioni, indubbiamente controcorrente rispetto al filone principale della tradizione religiosa e di quella dell'analisi storico-culturale, sono maturate negli ultimi decenni. Fattore di primaria importanza in tale tentativo di rilettura è stato indubbiamente il grande movimento di rinnovamento sociale, ma anche di pensiero, aperto da Ambedkar<sup>6</sup> ed espresso a livello religioso, ma

<sup>1</sup> D.N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essay on Religion in History*, Yoda Press, New Delhi 2006.

<sup>2</sup> G. Sontheimer - H. Kulke (edd.), *Hinduism Reconsidered*, Manohar Publishers and Distributors, New Delhi 1989 (I ed.), 2005 (V ed.).

<sup>3</sup> G.A. Oddie (ed.), *Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Construction of Hinduism, 1793-1900*, Sage Publications, New Delhi 2006.

<sup>4</sup> R. Fox Young, *Resistant Hinduism, Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-century India*, (publication of De Nobili Research Library, vol. VIII), Vienna 1981.

<sup>5</sup> R. Thapar, *Syndicated Hinduism*, in G. Sontheimer e H. Kulke (edd.), *Hinduism Reconsidered*, cit., pp. 54-81.

<sup>6</sup> Bhimrao Ramji Ambedkar, nato indù *dalit* nel 1891 e morto buddista nel 1956, fu il presidente del Comitato per la redazione della Costituzione indiana. I milioni di *dalits* che lo riconoscono loro leader indiscusso lo hanno battezzato familiarmente *Babasaheb*. Economista e avvocato, è stato per quattro decenni il leader incontrastato del movimento per l'emancipazione dei fuori casta. Famosi restano i contrasti con Gandhi proprio sulla questione che riguardava l'intoccabilità e la politica di emancipazione per le masse *dalits*. Ambedkar si avvicinò al

anche sociopolitico, dal *Buddismo Navayana*, più noto come *neo-buddismo*. Non sono mancati approfondimenti da parte di vari studiosi, sia affermati, D.D. Kosambi <sup>7</sup> e Romila Thapar, sia più recenti, che si stanno imponendo all'attenzione: Gail Omvedt <sup>8</sup> e Braj Ranjan Mani <sup>9</sup>.

Si tratta, per dirla con un termine pregno di significato, di un tentativo di *debrahmanizzazione* del fenomeno religioso indù e, dunque, anche di una conseguente rilettura dell'evoluzione storica e di filoni culturali e religiosi.

Poche pagine non sono sufficienti per affrontare nella sua interezza la problematica, già di per sé complessa ed ulteriormente complicata da fenomeni trasversali, cui si è fatto riferimento indiretto attraverso i titoli dei testi citati più sopra. Ognuno di essi merita uno studio specifico, che, tuttavia, resta sempre profondamente legato alle altre problematiche interconnesse.

In queste pagine mi dedicherò, dunque, ad un'analisi, che non vuole avere la pretesa di esaurire il problema, ma solamente di proporlo e, quindi, di presentare una possibile chiave di lettura sull'induismo diversa da quella tradizionalmente nota in occidente. Lo farò cercando di percorrere alcune tappe fondamentali: la formazione della tradizione classica dei testi, il rapporto con il buddismo, il movimento bhakti e il periodo del colonialismo britannico con la nascita del neoinduismo. Lascio lo studio delle riforme proposte da alcune figure di spicco degli ultimi due secoli e in particolare di Ambedkar ad un'altra occasione.

buddismo all'inizio del XX secolo, ma arrivò alla conversione alla via del Buddha solo nell'ottobre del 1956, quando nella città di Nagpur, insieme ad altri quattrocento mila *fuori casta* accettò i "tre rifugi" del buddismo e prese altri 22 voti. Già nel 1935 aveva, però, dichiarato: «Sebbene sia nato indù non morirò indù». La via buddista di Ambedkar costituisce un'identità ben precisa e ha aperto una quarta strada nella tradizione del Buddha.

<sup>7</sup> D.D. Kosambi, *Mith and Reality*, Popular Prakashan, Mumbai 1962 (rist. 2000), autore anche di *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, Vikas, Delhi 1965 (rist. 1992) e di *An Introduction to the Study of Indian History*, Popular Prakashan, Mumbai 1956 (rist. 1999).

<sup>8</sup> G. Omvedt, *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*, Sage Publications, New Delhi 2003.

<sup>9</sup> Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History, Dominance and Resistance in Indian Society*, Manohar, New Delhi 2005.

*Chiarimenti preliminari: la definizione*

Avvicinarsi all'induismo da sempre presenta una serie di problemi preliminari di natura e di metodologia. È, infatti, assai difficile definire l'*induismo* e la lista dei tentativi è incredibilmente lunga e variegata. Significativa, tuttavia, mi pare, l'affermazione di Richard Davis che, nella sua Introduzione a *Religions of India in practice*, afferma: «L'aspetto dominante della storia religiosa dell'Asia meridionale è costituito da un ampio gruppo di tradizioni interconnesse che oggi chiamiamo "induismo". [...] L'induismo non ha molte delle caratteristiche integranti comuni alle altre tradizioni religiose, che vengono convenzionalmente definite "religioni del mondo". [...] D'altra parte, la mancanza di tali attributi, presenti in altre religioni e, normalmente, considerati "essenziali", non sta a significare che esso non sia una religione. Piuttosto, il processo storico attraverso il quale indù ed altri sono arrivati a considerare l'induismo una formazione religiosa unitaria, si differenzia nettamente da quello di altre tradizioni religiose»<sup>10</sup>.

A parte, infatti, la lunga diatriba su origine, formazione e assegnazione del termine *induismo*, è importante notare la differenza sostanziale fra le religioni semitiche e l'espressione religiosa di questa *formazione religiosa unitaria*, che manca, tuttavia, di due elementi, essenziali invece alle altre tradizioni: un fondatore e una struttura. Entrambi costituiscono il punto di partenza di quasi tutte le religioni, comprese il buddismo e, per certi versi, anche il gianismo, ma sono completamente assenti nell'induismo. Esso appare, infatti, come un fenomeno religioso molteplice e variegato che si «costituisce fondamentalmente attraverso una serie di reazioni a situazioni storiche specifiche»<sup>11</sup>.

È indubbio che tutte le tradizioni religiose abbiano una grande ricchezza di denominazioni, correnti, sette, di tradizioni locali,

<sup>10</sup> R. Davis, *Introduction*, in D.S. Lopez Jr. (ed.), *Religions of India in practice*, Princeton University Press, New Jersey 1995, e in A. Malik, *Hinduism or Three-thousand-three-hundred and six Ways to Invoke a Construct*, in G. Sontheimer - H. Kulke (edd.), *Hinduism Reconsidered*, cit., p. 25.

<sup>11</sup> R. Thapar, *Syndicated Hinduism*, cit., p. 54.

di movimenti di riforma e di rinnovamento. Esiste però una differenza sostanziale.

Nelle religioni semitiche, come pure nel buddismo e giansmo, esse hanno costanti parametri di riferimento nel fondatore (o ispiratore) stesso, nella sua dottrina e nei testi sacri, che formano il Canone. Le sette o le correnti possono rinnovare e sviluppare la comprensione della fede e permettere di viverla e realizzarla secondo modalità diversificate. Ma esse si riferiscono nella loro ispirazione, come pure, nelle loro credenze ed espressioni vitali, all'ispirazione del fondatore e al canone delle scritture. Le discussioni e diatribe teologiche sono sempre in riferimento ai testi fondanti e a quel movimento che è la tradizione, chiamata a tramandare fedelmente il messaggio originario.

Nell'induismo, o religioni vediche, i vari movimenti spirituali, le sette e i gruppi di rinnovamento si distinguono per la loro indipendenza: il riferimento fondante è, normalmente, limitato ad una particolare divinità o sua forma, all'ispiratore del movimento o, in molti casi, ad un sistema di credenze da lui prodotto. A partire dalle religioni pre-vediche non è mai esistita una religione unitaria o monolitica, sviluppatasi in modo lineare, ma, piuttosto, «ciò che è sopravvissuto nei secoli è una diversità di sette religiose che oggi abbiamo raccolto insieme sotto un nome che dà uniformità»<sup>12</sup>. Si tratta, quindi, di un'etichetta generale e di «convenienza per studiare le diverse espressioni religiose locali»<sup>13</sup>.

Oggi lo studioso d'induismo, soprattutto se impegnato nello studio comparato delle religioni o nel dialogo interculturale e interreligioso, si trova di fronte ad «una collezione di credo, riti e pratiche religiose coscientemente selezionate da quelle del passato, interpretate nel corso e degli ultimi due secoli in un idioma attuale»<sup>14</sup>. Ciò che però è assai importante è che questa scelta è determinata da questioni storiche. Recentemente, elementi decisivi nella formazione di quello che è l'induismo attuale sono stati l'incontro con il mondo occidentale e la conseguente reazione: en-

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

trambi hanno contribuito alla formazione del nazionalismo politico e sociale e all'esigenza di definire un'identità più precisa a contatto con altre culture e religioni, ecc.

A questo proposito s'inseriscono le domande caratteristiche, già tradite nei titoli sopraccitati: chi ha inventato l'induismo mettendo insieme tali credenze e movimenti spirituali? Dove finisce l'induismo che l'Occidente si è immaginato e raffigurato e dove comincia l'induismo reale? Come si situa l'induismo attuale, nato da una reinterpretazione della tradizione? E, soprattutto, quale induismo ci troviamo oggi come interlocutore e oggetto di studio?

Una chiave di lettura interessante può essere data da una duplice griglia d'interpretazione ermeneutica espressa in due termini chiave: *brahmanizzazione* e *sanskritizzazione*, da una parte, e *debrahmanizzazione*, dall'altra.

Cerchiamo ora di riesaminare varie fasi della storia di questi millenni alla luce di questa duplice prospettiva.

## 1. LA BRAHMANIZZAZIONE: ORIGINI, SVILUPPI E CARATTERISTICHE

Il termine *brahmanizzazione* ricorre spesso all'interno degli studi sull'induismo e, non di rado, si sovrappone ad *arianizzazione* e a *sanskritizzazione*. Questi ultimi sono spesso usati come sinonimi del primo, anche se con sfumature diverse; in altre occasioni stanno ad indicare fenomeni ben precisi, che, tuttavia, a ben guardare riconducono ad elementi profondamente collegati ai fondamenti della *brahmanizzazione* <sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Mi riferisco in particolare al termine *sanskritizzazione* come è stato usato dal sociologo M.N. Srinivas. Dai suoi studi all'interno della società indiana, in particolare dello stato del Karnataka, sono emersi dei meccanismi di mobilità sociale che vedono gruppi appartenenti a certi *jati* assumere comportamenti socio-religiosi e usi tipici di *jati* comunemente considerati appartenenti al rango superiore nella struttura castale. Nel giro di una generazione o poco più, tale atteggiamento porta al riconoscimento da parte degli altri gruppi sociali, che vivono nello stesso contesto, dell'assunta superiorità della comunità in questione, salvo re-

Il processo o i vari processi di brahmanizzazione che si sono ripetuti nel cuore dell'India dal tempo dei Veda in poi hanno seguito due linee portanti, che, in definitiva, finiscono poi per identificarsi in unico filone.

Innanzitutto, abbiamo il costante tentativo, di fatto, presto o tardi, sempre riuscito, di inglobare forme religiose diverse nel cuore delle religioni vediche, come espressioni differenziate, ma legate ad un unico ceppo. Tale «abilità dei Brahmani di appropriarsi di culti esistenti è stata uno dei fattori principali del loro successo nel processo storico»<sup>16</sup>.

A questo proposito, un esempio può valere per tutti.

Il culto di Śiva è stato oggetto di un processo di *brahmanizzazione*, con l'associazione alla divinità vedica Rudra e la conseguente assegnazione del ruolo di *distruttore* all'interno della *trimurti*.

In senso più ampio entrambi i culti tradizionali dello shivismo (*Śiva/Sakti* o *Paśupati*) e del vishnuismo (il culto *Bhagwat* di *Kriśna*) sono stati «colonizzati e appropriati all'interno di un contesto vedico pur essendo profondamente diversi l'uno dall'altro, al punto che dopo due millenni essi indicano due tradizioni quasi completamente separate fra loro»<sup>17</sup>.

Molte delle divinità delle popolazioni locali, spesso raffigurate con immagini che le rappresentano aventi carnagione scura, sono state adottate all'interno del filone *brahmanico* come *istadevas* (le divinità seguite personalmente o da un gruppo familiare e la cui devozione viene tramandata di generazione in generazione). Mani fa notare che «*Śiva* ha due consorti, delle quali la prima è

stando la coscienza in tutti della reale posizione sociale che di fatto nell'immaginario comune con cambia. Il fenomeno, come vedremo, è tipico dei processi di mobilità sociale e religiosa che vanno appunto sotto il nome di *brahmanizzazione* e *sanskritizzazione* che tendono a conservare divinità religiose, riti o strutture sociali, comportamenti e costumi, inglobandoli nell'ampio sistema strutturale della tradizione brahmanica e sanskrita o facendole apparire come espressioni di essa da tempo immemorabile. Cf. M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Corg of South India*, Oxford 1952.

<sup>16</sup> G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit., p. 48.

<sup>17</sup> *Ibid.*

*Kali* (di carnagione scura). Il clero al fine di placare il Dio distruttore ne ha dovuta trovare una di carnagione chiara, *Gauri*. [...] i brahmani si sono appropriati di diverse credenze, superstizioni, divinità e luoghi sacri di origine non-brahmanica, orientandoli ingegnosamente verso la cultura castale»<sup>18</sup>.

Il processo, che si è sviluppato per millenni, è tuttora assai attivo e caratterizzato anche da altri meccanismi che producono quello che sociologi della religione chiamano oggi *Folk Hinduism*. Si tratta di una definizione ombrello, che raccoglie la religione dei tribali (*adivasis*), degli intoccabili (*dalits*) e dei gruppi che occupano i gradini inferiori della struttura sociale. Sono gruppi considerati *impuri* (*mlecchas*) perché avvezzi all'alcol e consumatori di carne, anche bovina. Il processo di *brahmanizzazione* di questi gruppi avviene con «tentativi da parte di missionari indù di enfatizzare la proibizione del consumo di carne ed alcol nella vita quotidiana»<sup>19</sup>.

In secondo luogo, il processo di *brahmanizzazione* si manifesta nella capacità di saldare religione e società, metafisica e vita sociale in una duplice prospettiva: quella metafisica dell'*advaita* e quella sociale del *varnashrama dharma*. È questo un processo assai complesso che si snoda nei secoli, intersecandosi con il buddismo ed il gianismo, con i grandi movimenti *bhakti* e di riforma, ma anche con fenomeni ben più vicini a noi come la corrente *neo-vedanta*.

Ma andiamo con ordine.

Nella definizione di elementi che determinano la specificità dell'induismo, o delle religioni che ne fanno parte, il riferimento ai Veda è senza dubbio l'aspetto primo e fondante. Al di là delle complesse e, tuttora, irrisolte questioni legate al periodo pre-vedico, alla civiltà della valle dell'Indo, alla presunta invasione ariana, ai processi storico-sociali e alle familiarità linguistiche fra sanscrito, avesta e lingue europee, i Veda restano il punto di riferimento ultimo della religiosità del subcontinente indiano.

Con tutta probabilità non furono composti in tempi brevi e, secondo recenti studi, che hanno cercato di coniugare archeolo-

<sup>18</sup> Braj Ranjan Mani, *Debrabmanising History*, cit., p. 59.

<sup>19</sup> R. Thapar, *Syndicated Hinduism*, cit., p. 61.



gia, linguistica, letteratura, geomorfologia e astronomia, gli «inni originali del Rg-veda furono composti attorno al 1700 a.C., in Afghanistan, prima che i Rg-veda Ariani arrivassero nella valle del Ganga e dello Yamuna. [...] La parte successiva del Rg-veda e quella finale dei testi vedici fu, comunque, composta in India e non si può non ammettere un qualche rapporto di corrispondenza fra la seconda sezione dei Veda e la fase successiva all'apice culturale della civiltà di Harappa»<sup>20</sup>.

I Veda, come noto, sono inni sacrificali. Proprio l'aspetto del sacrificio, *yajna*, di per sé tipico delle religioni tradizionali, assolutamente centrale nei Veda, diventa il punto focale se non esclusivo della religiosità proposta da questi testi. Questa centralità del sacrificio, e del rito ad esso connesso, ha una conseguenza immediata e decisiva: rende essenziale e insostituibile il ruolo dell'officiante, il sacerdote o, nella tradizione vedica, il *brahmano*. Egli è il mediatore fra l'uomo e le varie divinità.

Qui sta il punto iniziale del lungo e progressivo sviluppo del processo di *brahmanizzazione* dell'induismo. Esso è legato e, soprattutto, fondato proprio sul ruolo centrale del *brahmano*, che fu suggellato in fasi successive dai *Dharmashastras*<sup>21</sup>, trattati che sanciscono i doveri sacri e quelli sociali.

La questione della *brahmanizzazione* ha un suo aspetto assai importante proprio riguardo ai Veda stessi, fondamento non solo del ceppo originario delle forme religiose del subcontinente, ma anche della supremazia brahmanica. È possibile, secondo alcuni

<sup>20</sup> R. Kochhar, *The Vedic People: Their History and Geography*, Orient Longmans, Delhi 2000, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 46.

<sup>21</sup> Come noto, i testi sacri dell'induismo sono raggruppati in due filoni. I primi, gli *Śruti*, sono quei testi, i quattro Veda – *Rgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e l'*Atharvaveda* – e alcune delle Upanishad, che *sono stati uditi* come vuole la radice sanskrita *śru*. Infatti, non sono tanto testi scritti, ma piuttosto la *parola* ascoltata e per millenni trasmessa oralmente. Essi si distinguono in modo chiaro dagli *Smṛti*, una serie di testi molto variati in quanto a contenuti e a periodi di composizione che, pur essendo rispettati da tutti nell'immenso contesto delle religioni vediche, restano di diversa natura dagli *Śruti*. Essi, infatti, come indica la radice sanskrita *smṛ*, sono legati a ciò *che si ricorda* e a *quanto si è appreso ed è rimasto nella mente*.

studiosi, che i Veda fossero originariamente composti solo da alcune centinaia di versi, successivamente manipolati e gonfiati con composizioni poi inserite *ad hoc* per giustificare il ruolo insostituibile dei *brahmani*. È innegabile, comunque, che il processo di formazione dei Veda sia confluito in «un massiccio conglomerato di storie, leggende, credenze religiose e cerimonie degli ariani originari. Questo soprattutto perché, per secoli e secoli prima di essere messi per iscritto, i versi sono stati tramandati oralmente di bocca in bocca dalla tradizione sacerdotale»<sup>22</sup>.

Esiste, dunque, un processo attraverso il quale il sacerdote, inizialmente semplice mediatore del rito sacrificale, finisce per imporsi come elemento discriminante di tutta una società, a controllo non solo della dimensione religiosa, ma anche delle relazioni sociali e politiche. Tale ruolo viene a giustificarsi grazie ad un processo di ricostruzione di testi sacri che diano legittimità a ruolo ed autorità. È questo un aspetto fondamentale del fenomeno che possiamo definire di *brahmanizzazione*.

Sebbene tale processo abbia avuto altri punti simili di riferimento in società antiche, finisce, tuttavia, per imporsi come unico nella storia dell'umanità. Non si può assolutamente negare che «i brahmani indiani, come si sono evoluti nel corso dei secoli, rappresentino una delle élite più uniche prodotte in seno a qualsiasi società»<sup>23</sup>.

Si tratta, di fatto, di un riuscitissimo tentativo di autocreazione, che ha resistito all'esame della storia con un'imprevedibile ed incrollabile capacità di adattamento e di ripresa di fronte a qualsiasi situazione di natura religiosa, politica, storica e sociale si sia trovato ad affrontare.

*Il brahmanesimo: fondamento scritturistico, aspetti socio religiosi e legittimità legale*

Il processo di *brahmanizzazione*, come tentativo di autodefinizione perfettamente riuscito, si fonda soprattutto sul dualismo pu-

<sup>22</sup> Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 47.

<sup>23</sup> G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit., p. 41.

ro-impuro, che sta alla base della divisione sociale in caste, oggetto, a sua volta, di una progressiva giustificazione religiosa sancita in termini religioso-legali. L'autorità esclusiva dei *brahamani*, frutto di un processo progressivo di autocreazione e autocostruzione, giunge fino a sancire la propria superiorità in virtù della nascita e della pura discendenza da saggi e veggenti dal comportamento irreprensibile, perché guidato dalla conoscenza delle verità delle scritture.

Tale purezza di nascita deve essere poi difesa. Ed ecco allora che, all'interno delle occupazioni, degli atti quotidiani e delle espressioni fondamentali dell'esistenza, si opera una netta separazione fra ciò che contribuisce a mantenere la purezza e ciò che contamina. Una tale operazione è ovviamente un processo di costruzione a ritroso, come lo è stato il suo fondamento scritturistico sia a livello di *śruti* che di *smṛti*. I testi appartenenti al primo gruppo danno legittimità religiosa reclamando un'origine divina della purezza brahmanica, che viene poi giustificata e sancita a livello sociale nei testi appartenenti al secondo gruppo.

Infatti, la redazione dei *Dharmashastra* indica, sulla base del binomio puro-impuro, modelli di vita ispirati da matrimoni endogami ed ereditarietà occupazionale. Se tale sanzione è legale ed investe l'ambito socio-politico, ben più profondo è stato il processo che si attua non solo nei Veda ma, soprattutto, con le *Upa-niṣad*. L'etimologia stessa del termine, *upa-ni-ṣad* (*sedersi vicino*) suggerisce, l'immagine di una scuola con allievi che ascoltano un maestro. Questo implica una vicinanza che permette l'insegnamento ad un numero limitato di allievi tradendo una dimensione esoterica, esclusivamente per pochi iniziati.

Ma ciò che più importa è che con questi testi, insieme ai Veda ritenuti fondanti ed ispirati dalla contemplazione misteriosa di veggenti, si delinea la filosofia *Vedānta* che dà forma ad una metafisica non-dualista, che, non solo non distingue *Brahman* da *Atman*, visti come aspetti diversi della stessa unica realtà a livello ontologico, ma «collega in modo inestricabile la disuguaglianza castale, sessuale e l'intoccabilità all'ordine naturale»<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> M. Nanda, *Breaking the Spell of Dharma and Other Essay*, Three Essays, Delhi 2002, p. 55, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 51.

Lo spunto era già stato offerto dal *Rg-veda*, che nel *Puruṣa-sukta* (*inno della creazione*), presenta i *brahmani* come creature uscite dalla bocca di *Puruṣa*, gli *kṣatriyas* dalle sue braccia, i *vaiśya* dalle cosce e i *śūdras* dai piedi. Si trattava di una semplice teoria mitica, che successivamente trova la sua giustificazione ontologica, frutto di speculazione ben ponderata, nei Vedānta. Se le *Upaniṣad* offrono il fondamento ontologico dell'ordine castale, coloro che professano la loro prospettiva non possono non valorizzare e vivere secondo il *varnaśrama dharma* e il *samsara*. «La speculazione upaniṣadica [...] ruota, in massima parte, attorno all'ipotizzare il sé individuale o *atman*, come il soggetto del ciclo delle rinascite, all'interno della prospettiva del karma e della rinascita»<sup>25</sup>.

Le due dottrine chiave, quella del *karma* e quella del *dharma*, trovano la loro radice ontologica nell'unità del *brahman* e dell'*atman*, cuore della speculazione metafisica delle *Upaniṣad* e, allo stesso tempo, una sanzione sociolegale nei *Dharmasastra*, che definiscono i doveri e i compiti degli appartenenti ai gruppi sociali. Le azioni che vengono compiute secondo tali doveri sono secondo il *dharma*, mentre quelle che li infrangono sono definite *adharma*. La radice del termine *dharma* suggerisce fra l'altro e soprattutto, anche se non solo, il senso di "ordine", in particolare di ordine universale. L'azione secondo l'ordine castale, determinato dal *karma* accumulato nelle vite precedenti, è, dunque, in armonia con l'ordine universale.

Ovviamente, lo si è già accennato, tutto questo necessitava di una legittimizzazione legale e sociale, che trova una formulazione in periodo post-vedico e post-upaniṣadico, a partire dal 300 a.C. fino alla prima metà del primo millennio.

Per istituzionalizzare le caste e stabilire i concetti di *karma*, *dharma* e *punarjanma* (la teoria della rinascita) l'intellighentsia sacerdotale redige un vasto numero di *Smritis* o *Dharmśāstras* [...], che reclamano un'autorità fondata sui Veda e, quindi, appaiono infallibili, inviolabili e

<sup>25</sup> G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit., p. 47.

al di là dell'ambito di ciò che può essere messo in questione o sul quale si può ragionare <sup>26</sup>.

Fra i testi *Dharmashastras*, il *Manusmriti*, comunemente noto come *Codice di Manu*, è senza dubbio quello che riveste un'importanza cruciale nella sua redazione definitiva di leggi e sanzioni. Il concetto base che il testo propone attraverso le leggi che riporta, è che le caste sono creazione divina e che i *brahmani* al vertice della struttura sociale incarnano la presenza di Dio sulla terra. In particolare, il «*brahmano è una grande divinità sia egli intelligente e istruito sia anche un imbecille*» <sup>27</sup>. In generale, i doveri di ciascuno devono essere in perfetta consonanza con i testi vedici, che incarnano la sapienza divina <sup>28</sup>.

Non è difficile scoprire in tale testo un poderoso tentativo che mira a sancire definitivamente il processo di *brahmanizzazione*. Alcuni studiosi individuano anche tentativi di assicurare al testo un'aurea sacrale simile a quella riservata ai Veda. L'evidenza la fornirebbe uno dei versi degli stessi Veda («Quanto Manu afferma è medicina e cura di tutti i mali»), verosimile operazione di quel processo d'interpolazione di cui si è parlato. Non si può dimenticare, infatti, che fra la redazione dei Veda e quella del *Codice di Manu* trascorrono almeno un migliaio di anni. La presenza del verso giustificherebbe la teoria del processo di *brahmanizzazione*, mostrando l'esigenza ed il desiderio da parte dei *brahmani* di avere una legalità fondata sulla rivelazione. Il *Codice di Manu*, infatti, ammonisce tutti coloro che non credono ai Veda o li criticano: ne pagheranno le conseguenze e fin d'ora sono considerati *atei*.

Non si può concludere quest'analisi senza un esame del libro che oggi s'identifica più di ogni altro con l'induismo: il *Bhagavad Gita*.

Anche in esso è possibile individuare la mano del processo di *brahmanizzazione*. Di fatto, alcuni studiosi lo ritengono un vero capolavoro d'assunzione e manipolazione di valori e di cultura

<sup>26</sup> Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 57.

<sup>27</sup> Codice di Manu, IX.317, in *ibid.*

<sup>28</sup> Il termine Veda è legato alla radice *Vid* che sta per sapienza vera, divina.

brahmanica, spesso all'insaputa dei suoi estimatori e dell'opinione pubblica in generale. Infatti, afferma Kosambi, «il Gita è più spesso onorato che letto ed è compreso molto meno di quanto sia recitato»<sup>29</sup>.

Come noto, il testo è inserito nel *Mahabharata*, ma è una chiara interpolazione, essendo stato composto con ogni probabilità attorno al IV secolo. L'inserimento ha l'evidente finalità di assicurare al testo un'adeguata autorità che provenga dalla sua antichità e dal suo essere parte di un'opera particolarmente popolare. Infatti, in modo delicato e altamente poetico, il Gita appare chiaramente «indirizzato, più che all'*élite*, alle masse per una globale giustificazione cosmologico-filosofica del *varnashrama dharma*»<sup>30</sup>. Il suo «vangelo è essenzialmente l'ideologia del feudalismo castale camuffata da spiritualità devozionale o *bhakti*»<sup>31</sup>.

Da un lato, infatti, il testo si allontana chiaramente da una religiosità sacrificale di tipo vedico e suggerisce con chiarezza la necessità del rapporto personale diretto con la divinità. Tuttavia, «suggerisce che il *dharma* sta nell'osservare le regole della propria casta, *swadharma*, e che gli arbitri del *dharma* restano chiaramente i *bramanis*»<sup>32</sup>.

Due sono, infatti, i concetti chiave che il testo propone: oltre al *swadharma*, fondamentale è il *karmayoga*. Se il primo sta ad indicare l'importanza del comportarsi secondo il proprio *dharma* per il mantenimento dell'ordine (*dharma*) sia sociale che universale, il secondo propone l'agire disinteressato che aiuta ad acquisire meriti.

Il *Gita*, senza dubbio, appare come una chiara approvazione del sistema castale e, nella sua prospettiva, nulla c'è di più riprovevole che infrangerlo.

<sup>29</sup> D.D. Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, Vikas, Delhi 1965 (rist. 1992), p. 209, in Braj Ranjan Mani, *Debrabmanising History*, cit., p. 60.

<sup>30</sup> G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit., p. 49.

<sup>31</sup> Braj Ranjan Mani, *Debrabmanising History*, cit., p. 62.

<sup>32</sup> R. Thapar, *Syndicated Hinduism*, cit., p. 59.

Serenità, padronanza di sé, purezza, pazienza, rettitudine, conoscenza acquisita [dei testi sacri], intuizione spirituale, pietà, tali sono, a causa della loro stessa natura, i doveri dei brahmani (XVIII.42) <sup>33</sup>.

Krīṣṇa, fin dall'inizio, prepara un riluttante Arjuna a combattere e lo fa appellandosi alla sua casta (*kṣātriya*) d'appartenenza. Il dovere di combattere, per il quale Arjuna è nato, deve eliminare i suoi possibili dubbi e tranquillizzarlo riguardo alle conseguenze. Non solo: l'agire secondo il *swadharma* è, senza dubbio, meglio di qualsiasi altra azione realizzata in ottemperanza ai doveri che sono legati ad altri (*paradharma*).

Meglio sdebitarsi – anche mediocrementemente – del proprio dovere di stato, piuttosto che d'obblighi estranei, fosse anche della perfezione. È preferibile morire eseguendo il proprio dovere di stato. Gli obblighi estranei sono portatori di pericolo (III.35).

Solo realizzando il dovere tipico del proprio gruppo sociale uno può giungere alla salvezza.

È chiaro, dunque, come alla realizzazione del *swadharma* si coniughi anche quella del *karmayoga*: nel compiere azioni non si deve aspettare alcun compenso, l'azione deve essere disinteressata. L'agire senza un risultato personale, privo di aspettative, se porta con sé una dimensione profondamente spirituale, può risultare pericoloso nella prospettiva di apporto a mutamenti sociali, è una tentazione al mantenimento dello *staus quo*.

Un'altra dimensione assai importante nell'azione *brahmanizante* che il Gita vuole compiere è quella storica, che emerge chiaramente dalla dottrina dell'*avatara* di Krīṣṇa. Le divinità continuano a rinascere sotto forme diverse, per portare ed assicurare l'ordine universale, affinché il bene abbia sempre la meglio sul male.

<sup>33</sup> Le citazioni del Bhagavadgita qui riportate sono prese da A.-M. Esnoul (ed.), *Bhagavadgita*, Universale Economica Feltrinelli, Collana Oriente, Milano 2007.

Infatti, ogni volta che l'ordine viene meno, o discendente di Bharata, e che il disordine prevale, allora appunto, io stesso produco me stesso. Per la protezione dei buoni e la distruzione dei malvagi, per ristabilire l'ordine, di età in età, io vengo all'esistenza (IV.7).

Un aspetto merita di essere considerato riguardo al Gita e al suo ruolo chiave nel processo di *brahmanizzazione* lungo i secoli: i vari commenti, e sono veramente innumerevoli e prodotti in epoche diverse.

A partire da Shankara fino a Gandhi e a Radakrishnan, il Gita ha offerto la giustificazione a dottrine e a posizioni diversificate. «Fin dalla sua apparizione il Gita è stato ripetutamente invocato per combattere le forze rivoluzionarie. Se Shankara ne ha cercato l'appoggio nel IX secolo per assestare un colpo mortale ad un buddismo già in decadenza, Mahatma Gandhi ne ha utilizzato gli insegnamenti per annichilire l'onda crescente di una democrazia laica»<sup>34</sup>.

Questo dimostra, come afferma Kosambi, che «nel Gita si può leggere quanto ognuno desidera trovare»<sup>35</sup>. Ancora più forte è in un certo senso l'affermazione di Albert Schweitzer: «L'induismo del Bhagavgita non fa ancora il passo di richiedere atti etici. L'amore verso Dio è per esso fine a se stesso. L'induismo non fa sì che l'amore per Dio trovi forma nell'amore per il prossimo. [...] L'etica del Bhagavgita è come un fuoco fumoso dal quale non emergono fiamme verso l'alto. Ci si deve ricordare che nel Bhagavgita non esiste l'amore»<sup>36</sup>.

Il *Gita* è, quindi, un testo che, in una prospettiva *de-brahmanizzante*, può davvero essere interpretato come un tentativo architettato di mantenimento di un ordine pre-stabilito: la salvezza individua-

<sup>34</sup> P. Bazaz, *The Role of the Bhagavad-Gita in the Indian History*, in «Radical Humanist», August 2002, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 65.

<sup>35</sup> D.D. Kosambi, *Mith and Reality*, cit., p. 15, in Braj Ranjan Mani, *op. cit.*, p. 66.

<sup>36</sup> Albert Schweitzer in V.P. Varma, *Studies in Indian Political Thought and its Metaphysical Foundation*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1974, ed. rivista (or. 1954) p. 328, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 68.



le è legata indissolubilmente con la responsabilità personale. Non si parla di un possibile cambiamento, tutt'altro: il lettore è chiamato a comprendere la necessità di vivere bene nel *suo* mondo senza aspettarsi nulla. La soluzione ai problemi è, di fatto, lo *status quo*.

È importante notare che il Gita, scritto in un periodo di forte supremazia buddista, da un lato, risponde all'esigenza di ripristinare l'ordine che pare squilibrato e, dall'altro, pare invocare il ritorno di Kṛiṣṇa in un nuovo *avataras* per evitare il caos e ripristinare l'ordine cosmico.

### *Il sanscrito come mezzo di brahmanizzazione*

Un ultimo aspetto, per altro assai importante, nel processo di *brahmanizzazione* e quello della lingua, del *sanskrito*.

Proprio il sanscrito, infatti, è stato al centro dei vari processi di *brahmanizzazione* e *sanskritizzazione*. A prescindere da questioni linguistico-filologiche e dalle conseguenti teorie sulle varie discendenze razziali e il dibattito sull'invasione ariana del subcontinente, così come emerso dallo studio e dalla formulazione di teorie da parte di indologi inglesi e tedeschi del XIX secolo, il sanscrito ha avuto un ruolo chiave nei vari sviluppi culturali e religiosi dell'India in generale e delle religioni vediche in particolare.

Si sono sviluppati, infatti, quattro filoni linguistici più o meno paralleli: quello dravidico, che, a tutt'oggi, rimane ben saldo nel sud India e che, a parere di molti studiosi, era quello della lingua o delle lingue parlate dalla civiltà della valle dell'Indo; quello sanscrito, che presto s'impose come la lingua dei gruppi sociali più elevati, soprattutto dei brahmani e delle corti; quello pali, che identificò il suo destino con il buddismo e, infine, quello cosiddetto *prakṛiti*, delle lingue locali e, dunque, popolari.

Il sanscrito «divenne progressivamente l'elemento di demarcazione culturale: il filone linguistico principale, il *marga*, sanscrito, da una parte, e il *deshi*, con l'uso di idiomi locali»<sup>37</sup>. All'inter-

<sup>37</sup> R. Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, Peguins, New Delhi 2002, p. 49.

no del sanscrito si distinguevano, di fatto, due lingue perché il «sanskrito vedico, come lingua rituale, si sviluppò in maniera diversa dal sanscrito parlato, che Panini chiama *bhaśa*. Da questo emerse, più tardi il sanscrito classico, la lingua di coloro che si dedicavano all'apprendimento formale»<sup>38</sup>.

Il sanscrito, rituale prima, e anche quello classico poi, furono strumentali, sia pure in modi diversi, per il consolidamento del potere e del controllo dei brahmani, capaci di arrogarsene il monopolio. Il sanscrito, infatti, s'impose come *devabhāṣa*, lingua degli dei, e divenne puro appannaggio dei *brahmini* (o *brahmani*) con l'esclusione assoluta di *śūdras* e delle donne, che dovevano osservare il divieto assoluto di apprendere la lingua onde evitarne la contaminazione.

Tale monopolio, anch'esso ovviamente autocostruito, portò alla gestione diretta ed esclusiva dei testi sacri e della loro comunicazione e interpretazione. Essi, infatti, non erano scritti, ma tramandati oralmente e, dunque, facilmente manipolabili da coloro, i soli, che li conoscevano e vi avevano accesso.

Sono numerosi gli studiosi che parlano di manipolazioni e contraffazione di testi sacri, confermando quindi questo aspetto del processo di *brahmanizzazione*. «L'intera storia riguardo alla contraffazione di testi nell'induismo deve ancora essere scritta»<sup>39</sup>, afferma con tragico realismo e senza mezzi termini Benjamin Walker. Ma non sono senza dubbio da meno altri che, come R.S. Sharma, non hanno temuto di indicare chiare distorsioni nei testi dei poemi epici a vantaggio degli interessi dei brahmani. Thapar fa notare come nei *Puranas* «i maurya vengano descritti come *śūdras-prayastv-adharmic*, fondamentalmente *śūdras* immorali»<sup>40</sup>.

Nella prospettiva di vari studiosi, il sanscrito fu la chiave per *brahmanizzare* (o in questo caso *sanskritizzare* può essere davvero

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>39</sup> B. Walker, *Hindu World*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1983, vol. I, pp. 362-365, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 77.

<sup>40</sup> R. Thapar, *Ashokas and the Decline of the Mauryas*, Oxford University Press, Delhi, 1999 (I ed. 1956), in *Ibid.*

usato come sinonimo) testi come il *Mahabharata* e il *Ramayana*, che erano stati composti ed erano recitati e conosciuti in lingua *prakriti*. Non solo furono tradotti in lingua sanskrita, ma le storie da avventure originali di eroi furono trasformate in un una “*bibbia brahminica*”, dove tutto «è visto dall’angolatura del sacerdote e invece della narrativa diretta, ci si imbatte in non poche digressioni sulla santità dei brahmani»<sup>41</sup>.

Lo strapotere sanskrito s’impose definitivamente, secondo Walker, a metà del primo millennio, in concomitanza con l’era gupta e il progressivo crollo del buddismo. In precedenza, circa il 95% delle iscrizioni erano scritte nelle lingue *prakriti* e non riguardavano, come successe poi, i *brahmani*. «Ci fu una radicale inversione di tendenza a favore del sanskrito e dei brahmani nel periodo successivo ai Gupta. Il potere dei sacerdoti doveva essere tremendo, quasi tirannico, per riuscire a ribaltare in maniera fenomenale la situazione»<sup>42</sup>.

Proprio queste ultime considerazioni ci portano ad affrontare un altro contesto e un nuovo aspetto dei processi che stiamo esaminando: quello legato al buddismo.

## 2. IL BUDDISMO E IL PROCESSO DI BRAHMANIZZAZIONE

È indubbio che il periodo attorno al VI secolo a.C. sia stato particolarmente fecondo nella storia dell’umanità, sia livello culturale che religioso. È sufficiente pensare a cosa abbiano significato Socrate e Platone per il mondo greco, ma anche Buddha e Mahavira per il subcontinente indiano e il mondo intero. Non si può ignorare, poi, che le stesse *Upaniṣad*, almeno in parte, furono composte attorno a quest’epoca che giustamente è definita come un *periodo assiale* particolarmente ricco, forse davvero unico per la storia dell’uomo.

<sup>41</sup> B. Walker, *Hindu World*, cit., pp. 362-365, in *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 133.

Lo stesso periodo ha una notevole importanza anche per le problematiche di cui ci si sta occupando. È questa, infatti, l'epoca in cui nasce e si diffonde il buddismo e, in modo diverso ma ugualmente significativo, anche se molto più limitato, il gianismo.

Entrambe queste religioni hanno rappresentato la prima grande sfida esterna al movimento di *brahmanizzazione*. Il gianismo proponeva ideali e stile di vita assai rigorosi, fatti di mortificazione imposta, di astinenza, di celibato, non-violenza, assoluta fedeltà alla verità: una vita ascetica, aperta a tutti, uomini e donne, ma troppo esigente per avere un seguito da parte delle masse.

Seguito, invece, che ebbe il Buddha con il suo movimento della cosiddetta *via di mezzo*, che si propose, infatti, come alternativa al *brahmanesimo* che aveva strutturato la società secondo uno schema castale ereditario inflessibile, e all'eremitaggio dove i monaci fuggiti dal mondo vivevano in completo isolamento. Con Buddha e i suoi monaci riuniti in una comunità – il *Sangha*<sup>43</sup> – si viene a creare un modello alternativo: il cosiddetto movimento *śramanico*. Il termine indica “ascetico”, “colui che rinuncia”, “eremita”<sup>44</sup> in chiaro contrasto con il modello del *brahmano* che restava legato alla vita familiare e inserito pienamente nel contesto sociale.

Il millennio che va dal V secolo a.C. al V-VI d.C. è caratterizzato da una forte tensione fra questi due modelli che, in definitiva, si risolve per lungo tempo a favore del buddismo<sup>45</sup>.

Buddha non propone solo un modello sociale di mezzo, ma anche un approccio alla realtà e al mondo ben diverso da quello

<sup>43</sup> È proprio il Sangha a distinguere il monasticismo del Buddha dall'eremitaggio giainista. I monaci buddisti sono, infatti, riuniti in comunità e si pongono come un'alternativa mediana allo śramanesimo estremo del giainismo e il brahmanesimo indù.

<sup>44</sup> B.R. Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar Writing and Speeches*, Vasant Moon, Government of Maharashtra, Bombay 1992, vol. 11, p. 324, in G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit., p. 30.

<sup>45</sup> La storicità della presenza di brahmana e śramana è provata da resoconti in prima persona, come quello di Megastene che visse per un certo periodo alla corte di Chandragupta Maurya nel IV secolo a.C. e del pellegrino cinese Hsuan Tsang che visitò l'India attorno al VI secolo d.C.

dei *brahmani*. Egli stesso non si ritiene l'illuminato, ma consiglia ciascuno di «essere lampada di se stesso». Chi lo segue deve cogliere il *dhamma* e allora sarà in grado di attraversare l'oceano della sofferenza della vita. Siamo qui agli antipodi dell'arroganza esclusivista dei *brahmani* che pretendono di avere il monopolio della possibilità di giungere alla liberazione dal ciclo delle rinascite e pretendono di impedire tale accesso ad altri.

Un secondo elemento distingue la prospettiva brahmanica da quella buddica: quello metafisico e ontologico.

Da una parte, abbiamo le *Upaniṣad* che identificano nel *Brahman* l'unica realtà esistente e propongono all'uomo – *Atman* identico a *Brahman* – di arrivare alla coscienza di tale identità per liberarsi dal ciclo delle rinascite. Dall'altra, abbiamo il Buddha che propone il retto parlare, il retto pensare e il retto agire per elevare la coscienza e giungere alla perfezione che significa liberazione. Si tratta, nella prospettiva buddista, di fare del bene a chi soffre: la *compassione* è il valore etico più grande. Il Buddha ammoniva i suoi: «Non cercate di costruire la vostra felicità sull'infelicità degli altri. Vi troverete impigliati in una rete d'odio» (*Dhammapada* XXI, 2).

L'impegno del Buddha e dei suoi seguaci era profondamente sociale e completamente opposto al dominio di pochi su molti come il brahmanesimo aveva cercato di creare e giustificare. Di fatto, Buddha ha negato il *brahmanesimo* e ha messo l'accento sulle masse piuttosto che su una gerarchia<sup>46</sup>.

Molto significativo è il passaggio della *Sutta Nipata* in cui si afferma:

Non per nascita uno diventa fuori casta  
Non per nascita uno diventa brahmino  
Per via delle proprie azioni uno diventa fuori casta  
Per via delle proprie azioni uno diventa brahmino (verso  
135).

<sup>46</sup> Cf. K. Ilaiyah, *God a Political Philosopher: Buddha's challenge to Brahminism*, Samya, Calcutta 2000.

Il buddismo, dunque, per un lungo periodo costringe il movimento *brahmanico* all'angolo e si comprende come la cultura del subcontinente a cavallo dei due millenni (prima e dopo Cristo) è fondamentalmente buddista, come lo è anche la politica: basta pensare a imperatori come Ashoka e Kanishka.

L'inversione di tendenza è stata determinata con tutta probabilità da due elementi: uno interno al buddismo stesso e uno da parte della tradizione brahminica.

Per quanto riguarda il primo, non si può negare che l'impor-si della corrente mahayana del buddismo, oltre che indebolirne l'impatto, ha finito per determinare un ritorno alla metafisica *Upaniṣadica*, affermando la teoria del *śūnnyavada*, che percepiva il mondo come un vuoto. D'altra parte, si sviluppò un movimento di brahmini-buddisti che progressivamente inserirono l'uso del sanscrito in sostituzione del pali.

È significativo che lo stesso Nehru osservi: «Potrebbe essere, probabilmente a causa di brahmini-buddisti che la forma *Mahayana* si sia sviluppata, [...] diffondendosi rapidamente, ma perdendo in qualità e carattere ciò che aveva guadagnato in diffusione. I monasteri diventarono progressivamente sempre più ricchi, con interessi nascosti e la disciplina venne a mancare sempre più»<sup>47</sup>.

Un'ulteriore conferma di un processo *brahmanizzante* è il *brahmadeya*, la pratica di donare terra ai brahmani. Da un lato, questo facilita una rapida ascesa sociale, rendendo i saggi ed i sacerdoti potenti non solo per motivi di purezza e conoscenza, ma anche grazie a un ruolo sempre più feudale, che esercitano quasi indipendentemente dai re e principi locali. Ciò che è però più significativo è che il *brahmadeya* viene «santificato da interventi precisi nel *Dharmashastras*, nei *Puranas* e nei poemi epici. Il *Mahabharata* dedica un'intera sezione alla lode di tale tipo di donazioni di proprietà»<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> J. Nehru, *The Discovery of India*, Nehru Memorial Fund-Oxford University Press, 1996 (I ed. 1946), p. 175.

<sup>48</sup> Cf. R.S. Sharma, *Indian Feudalism*, Macmillan, Delhi 1980<sup>2</sup>, pp. 1-2, in Braj Ranjan Mani, *Debrabmanising History*, cit., p. 131.

Esiste, dunque, accanto a una crisi del buddismo, un processo *brahmanizzante* che si esprime in un'ascesa di carattere feudale che accompagna le caratteristiche classiche del processo: «ostilità nei confronti di tutte le lingue che non fossero il sanscrito, intolleranza verso le espressioni religiose che non fossero il brahmanesimo vedico-sanatani e il pregiudizio sociale contro tutte le caste altre che i brahmani»<sup>49</sup>.

È questo il periodo in cui si cerca una sanzione socioreligiosa a questa tendenza. Essa si formalizza nel già ampiamente ricordato *Munusmṛti* o *Codice di Manu*, che sancisce i diritti brahminici in modo sistematico e alla luce del quale si comprende perché il gruppo pretenda «un rispetto, una riverenza, oltre che di essere adorati, persino da re e divinità»<sup>50</sup>.

A livello di metafisica, il suggello si formalizza in *Shankara* che, se letto alla luce di un'ermeneutica *de-brahmanizzante*, usa l'approccio *Mahayana* del *sunnyavada* (il cosmo è nulla e, quindi, solo illusione) per introdurre la sua prospettiva dell'*advaita* (solo il Brahman esiste, il mondo è illusione)<sup>51</sup>.

In effetti, la storia dell'India, almeno fino all'arrivo dell'islam, verso la fine del I millennio, può essere letta come uno scontro fra due prospettive metafisiche, sociali e religiose: quella *brahmanica* e quella buddista e giainista. Non si trattò semplicemente di una diatriba metafisica o religiosa, ma di un vero scontro sociopolitico con radici di carattere religioso, conclusosi con un nuovo riuscito processo di *brahmanizzazione* e *sanskritizzazione*, che vide la maggior parte dei templi buddisti trasformati in luoghi di culto indù. Il riformismo brahmanizzante ebbe chiari «riflessi anche nell'*induizzazione* di molte tribù che portò, come conseguenza, al moltiplicarsi di *jati* o sottocaste, inserite nella struttura esistente con la teoria cosiddetta del *varnasankar* (delle

<sup>49</sup> Cf. B. Walker, *Hindu World*, cit., p. 172 in *ibid.*

<sup>50</sup> Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 129.

<sup>51</sup> Sankara non solo affossa il buddismo da un punto di vista metafisico, ma anche impone con forza forme di religiosità indù vedanta: i buddisti lo accusano di aver stabilito uno dei suoi monasteri principali (a Sringeri nel Karnataka) sulle rovine di un monastero buddista.

caste miste). [...] Questo nuovo ordine socioreligioso fu sostenuto e imposto con violenza dall'alleanza dei rajput e dei brahmani»<sup>52</sup>, che significava, non solo l'autorità della casta più alta, ma anche la repressione militare e violenta della casta degli *kshatriya*.

L'invasione musulmana aggiunse una problematica nuova dall'esterno e una forte tendenza ad un ulteriore irrigidimento brahmanico, sia a livello sociale sia a livello religioso. Ne conseguì una proliferazione di divinità e di culti, tutti irreggimentati da una serie di norme minuziose ed esasperanti, oltre che causa di nuove proibizioni sociali legate alla necessità di mantenere la purezza degli officianti e dei luoghi di culto.

Su questo sfondo emergono una serie di fenomeni che passa alla storia come *Movimento bhakti*.

### 3. MOVIMENTI BHAKTI-MUKTI E BRAHMANIZZAZIONE

Fra il VI e XV-XVI secolo si svilupparono in India movimenti di rinnovamento che ebbero inizio nel sud e si diffusero progressivamente nel nord e nella regione del Bengala. Comunemente definiti con il termine di *bhakti*, perché tutti legati a una proposta ed esperienza devozionale della religione, hanno avuto un notevole influsso sulla vita sociale, linguistica e religiosa del subcontinente. L'India si trovò ad essere «attraversata a più riprese da gruppi di fedeli, seguaci di un santo carismatico, che manifestavano la propria fede danzando e discutendo di Dio. Si trattò di un'ondata di grande entusiasmo religioso»<sup>53</sup>.

Al di là di una chiara influenza sufi, vari studiosi oggi vedono in questo movimento un legame di continuità con la tradizione

<sup>52</sup> S. Chandra, *Historiography, Religion and State in Medieval India*, Har-Anand, Delhi 2001, p. 118, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 143.

<sup>53</sup> N. Sastri, *A History of South India: from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*, Oxford University Press, New Delhi 1999, p. 382, in G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit., p. 187.



*śramanica* proprio perché si «svilupparono spontaneamente in diversi momenti nel corso di un millennio in varie parti del sub-continente [...] quando le condizioni storiche erano adatte alla loro crescita e, spesso, in relazione ai bisogni particolare di una casta specifica»<sup>54</sup>.

La varietà delle sette *bhakti* è incredibile e va dai filoni *śaiva* e *vaiṣṇava*, più fedeli all'induismo tradizionale, a quelli del *siddha*, dai *lingayats* al *virashaiva* e i *varakari*, che proposero un cambiamento radicale. Il punto di partenza di tale onda di spiritualità spontanea fu il Tamil Nadu, e vide come protagonisti *Tirumular*, *Tirruvallur* e *Nandanar*.

*Tirumular* segna l'inizio del *Siddha Marga*, un movimento formato da appartenenti a caste inferiori che manifestavano la loro fede all'amore di Dio con inni che «cantavano la fratellanza, l'amore e la compassione, considerati come il cuore della religione»<sup>55</sup>. Tale spinta religiosa tendeva ad abbattere o ad attraversare le barriere sociali in nome dell'unità del genere umano. I *siddhas*, come altri movimenti, furono «implacabili oppositori del sistema castale»<sup>56</sup> come emerge dalle loro composizioni poetiche nelle quali si legge un «sentimento antigerarchico e antibrahminico che li rende simili alle composizioni dei radicali *nirguna*, come Kabir, al punto da apparire ognuno copia conforme dell'altro»<sup>57</sup>.

Per avere un'idea dei sentimenti che animavano queste correnti di spiritualità, significativa ed emblematica è la storia, leggendaria, di *Nandanar*, secondo un racconto redatto nel XIII secolo, quattrocento anni dopo la sua presunta morte. Si trattava di un fuori casta impiegato in umili mansioni del tempio di *Śiva*, nel quale non poteva entrare a causa del suo ceto sociale. Decise, allora, di iniziare un pellegrinaggio per arrivare a contemplare le bellissime immagini del Dio nel tempio di Chidambaram. Non

<sup>54</sup> R. Thapar, *Syndicated Hinduism*, cit., p. 60.

<sup>55</sup> Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 156.

<sup>56</sup> K. Kailasapathy, *The Writings of the Tamil Siddhas*, in K. Schomer - W.H. McLeod (edd.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987, pp. 385-411, in *ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

solo gli fu rifiutato il permesso di entrare nella città, ma fu messo alla prova del fuoco, dal quale emerse come un saggio brahmano con tanto di filo sacro. La sua trasformazione provocò l'entusiasmo generale e Nandanar venne seguito da una folla di fedeli.

Al di là degli aspetti da leggenda del resoconto, emergono le caratteristiche tipiche del *Movimento bhakti*: l'idea che Dio non fa differenza fra gli uomini e che tutti sono chiamati, al di là dello stato sociale, ad avere un rapporto con Lui, fatto di una devozione umile ma ardente, che spinge il fedele a gettarsi nella grazia e misericordia divina, verso la quale nutre un amore ed una fiducia infinita. È questo l'approccio religioso che dal sud si sposta verso il nord.

Dovunque questi filoni di spiritualità devozionale sono ispirati da *santi poeti* di umili origini (artigiani, contadini o manovali) che hanno composto versi di una profondissima spiritualità. Non è possibile presentare tutti o anche solo alcuni dei protagonisti di questo periodo, i cui nomi famosi (Kabir, Namdev, Mirabai, Basava, Tukaram, Tulsidass e molti altri), hanno scritto una pagina fondamentale nella storia dell'India e del suo sviluppo religioso e sociale. Quello che qui interessa è sottolineare come questi santi ed i filoni di spiritualità da essi ispirati si pongano come chiara alternativa alla religione *brahmanica*.

Il Movimento, pur in forme variegata e non univoche, presenta una forte e chiara opposizione alla struttura castale e, in particolare, alla supremazia brahmanica e insiste sulla possibilità di sperimentare un profondo rapporto con Dio a prescindere dal ceti sociale di appartenenza. Si tratta di una vera «sfida ai fondamenti dell'induismo medievale: l'autorità dei *shastras*, la validità dei riti e la base del sistema castale erano spesso messe in questione dai *siddhas*»<sup>58</sup>, ma anche da movimenti nati successivamente come i *virashava* in Karnataka, i *varkari* in Maharashtra.

C'è, a fondamento, una diversa prospettiva metafisica e teologica.

Dio non è, come il *Brahman*, l'Assoluto trascendente, ma è vivo nell'intimo dell'uomo, che ne può sperimentare la presenza,

<sup>58</sup> K. Kailapasapathy, *The Writings of the Tamil Siddhas*, cit., pp. 385-411, in *ibid.*

capace di trasformare la sua vita individuale e quella sociale. È un'esperienza, quella di Dio nell'intimo del cuore, che porta ad una vera liberazione, non tanto attraverso la via della conoscenza, come le *Upaniṣad* propongono, ma per la strada della devozione, un sentiero di tipo mistico. Da essa emerge la coscienza che tutti gli uomini e le donne sono uguali. Proprio per questo alcuni pensano che una definizione più appropriata del Movimento *bhakti* sarebbe il nome di *mukti* (liberazione).

Un ulteriore elemento caratteristico è il valore che è dato al lavoro materiale e una vita normale nella società. Molti dei poeti e santi del Movimento erano sposati e avevano un'attività che permetteva loro di vivere. Spesso tali attività erano considerate tutt'altro che *pure* dai testi sacri brahmanici. Si trattava di lavoratori della pelle, di persone impiegate nella filatura o nell'agricoltura. Inoltre, protagonisti di spicco dell'intero movimento, emergono donne che presentano quanto il femminile giochi un ruolo di primissimo piano nella vita religiosa.

Infine, l'uso di lingue locali rende più facile l'accesso sia ad opere classiche che a composizioni personali di questi veri riformatori. Il sanscrito è, infatti, considerato nelle parole di Kabir «come acqua stagnante mentre le lingue locali sono acqua zampillante».

Non si può, tuttavia, ignorare che all'esperienza devozionale, alla dimensione mistica e alla riforma sociale si accompagni contemporaneamente un forte processo di *brahmanizzazione* che si realizza in maniera diversificata ma altrettanto efficace sia nel sud che in altre parti dell'India.

Il Movimento *siddhas* in Tamil Nadu si trovò ad affrontare la sfida dei *nayars* e degli *alvars*, śivaiti gli uni e viśnuiti gli altri, veri ambasciatori della cultura vedica e dei relativi processi di brahmanizzazione che realizzarono in modo flessibile, ma deciso, soprattutto costruendo una cultura brahmanica e sanskrita attorno al culto nei templi. Le difficoltà di reperire materiale originale, riguardo alla corrente *siddhas*, è una chiara dimostrazione della potente azione di *brahmanizzazione*, che è riuscita nell'intento di escludere la prospettiva alternativa dal filone letterario principale.

Un secondo aspetto di reazione contro i vari movimenti *bhakti* è legato al concetto di Dio. Il Santo *bhakti*, infatti, trova Dio nel-

l'intimo del suo cuore: è un Dio *nirguna*, che, a differenza del *Brahman* assoluto dell'*advaita*, non ha bisogno di immagini per essere colto (*saguna*). L'esperienza profonda dell'amore come Dio (più che di Dio amore) è sufficiente per il fedele e ben più convincente della dimensione metafisica del *Brahman*, che impalpabile e irraggiungibile dall'uomo comune, giustificava il proliferare di statue e di divinità. Il *bhakti* insiste a presentare un Dio assolutamente unico e senza bisogno di immagini.

Tuttavia, nel cuore del Movimento si esprimono anche poeti di provenienza diversa, appartenenti alla casta sacerdotale e dunque fedeli alla prospettiva del Dio *saguna*. Per alcuni (Vallabhai, per esempio) si tratta di *Krīṣṇa* e per altri (Tulsidas in particolare) di *Rama*, ai quali rivolgono lo stesso amore e per i quali hanno la stessa devozione tipica del santo *bhakti*, caratterizzata però dal fatto che resta all'interno della dimensione del *varnashrama*, come la cultura vedanta recita e impone. Il contrasto non è marginale e ha una rilevanza importante perché il *bhakti saguna* «implica un culto verso le divinità e le loro *avatars* (incarnazioni), la cui mitologia era stata la creazione specifica della casta sacerdotale»<sup>59</sup>.

Il maggior rappresentante della tendenza *saguna* del Movimento *bhakti* è Tulsidas, che più volte si mostra sdegnato per la presenza di leader religiosi provenienti da caste basse. Tale tendenza fa dire a Tulsidas che si è giunti ad un nuovo periodo nero dell'umanità (*kaliyuga*) che richiede un nuovo *avatars* per la redenzione. Scrive, infatti, «Śūdras istruiscono i brahmani in sapienza religiosa, aprono dispute con loro chiedendo: "siamo forse inferiori a voi?". Essi, maestri di casta bassa, si fanno adorare da Brahmani, rovinandosi in questa vita e nella prossima. [...] Ciascuno segue un suo codice di condotta, secondo la propria fantasia e le sconfinite perversioni morali non possono nemmeno essere descritte»<sup>60</sup>.

La riedizione del *Mahabharata* di Tulsidas mira chiaramente a rendere popolare il poema epico fra la gente comune con un fi-

<sup>59</sup> Braj Ranjan Mani, *Debrabmanising History*, cit., p. 184.

<sup>60</sup> Tulsidas, *Prasad*, tr. 1990, 634 in *ibid.*, pp. 184-185.

ne ben preciso: rinforzare il ruolo del brahmano e la struttura castale. «Un brahmano deve essere onorato anche se privo di virtù e di capacità di amicizia, non così un *śudras* anche quando è si distingue per la sua virtù e per il suo sapere»<sup>61</sup>.

Con Tulsidas e con la sua celebrazione per il sistema dei *varna*, si può dire che si conclude il periodo del *Movimento bhakti*, un movimento popolare che, «iniziato come protesta contro l'oppressione e l'ingiustizia, in definitiva, fu oggetto di un'operazione di riappropriazione da parte dei fedeli apostoli delle caste che infransero il suo spirito umanista e sovvertirono il suo programma egualitario»<sup>62</sup>.

#### 4. IL PERIODO COLONIALE E LA BRAHMANIZZAZIONE

Quanto fosse stato efficace il processo di *brahmanizzazione* realizzato nei secoli precedenti, lo dimostra proprio il periodo, che segna il contatto più profondo e ravvicinato fra occidente ed induismo: l'epoca coloniale della Compagnia delle Indie Orientali e della corona britannica.

Essa segnò, infatti, l'approccio diretto dell'occidente (cristiano) con un mondo praticamente sconosciuto. Il contatto fu caratterizzato da diversi aspetti: quello puramente "coloniale", che generò una classe media, prima inesistente, ed una struttura amministrativa-giuridica; quello di "ricerca" per conoscere un "altro", che portò allo sviluppo di scienze nuove come l'indologia e la linguistica; quello più tipicamente "missionario"<sup>63</sup>, soprattutto da

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>62</sup> Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 187.

<sup>63</sup> L'approccio fu qui ben diverso da quello operato dai cristiani di san Tommaso che era stato originato da scambi commerciali e si è poi stabilizzato in una zona ben delimitata come il Kerala. La stessa spinta missionaria del XVI e XVII secolo aveva toccato, con qualche rara eccezione (De Nobili e Beschi) i ceti più bassi della società e mostrato, sempre con le stesse eccezioni, un notevole disinteresse per la cultura locale.

parte protestante, ma anche cattolica. In tutte queste aree l'incontro avvenne con l'India *brahmanizzata*.

Per la creazione di una classe di "locali" che potessero garantire un apparato amministrativo-burocratico fu necessario indirizzarsi verso la popolazione urbana istruita, finendo per attingere a quelli sia «di casta brahmanica sia di altra casta, ma pur sempre di un "varna" elevato e, dunque, considerati [...] "puri" che esercitarono un ruolo cruciale se non decisivo»<sup>64</sup>.

In secondo luogo, per lo studio delle religioni locali, della storia e della linguistica, gli inglesi si affidarono ai testi tradizionali, che permisero loro di approfondire la conoscenza di un mondo che era nuovo, ma affascinante. Dalla lettura occidentale di tali testi *brahmanici* da parte di studiosi che a volte, come Max Müller, non avevano mai messo piede in India, emersero non solo scienze come l'indologia e la linguistica, ma anche un'immagine idealizzata<sup>65</sup> dell'induismo che tendeva a vedere le religioni vediche come un *paradiso perduto* che l'Occidente doveva recuperare.

Infine, anche l'aspetto più tipicamente "missionario", grazie soprattutto alla missione di Serampore nel Bengala e a quelle del sud India, si diresse verso i ceti superiori della società. «Questa volta il dialogo cristiano fu con il *brahmanesimo*»<sup>66</sup>.

Risulta evidente, quindi, come in questi processi si sia ignorato il pluralismo delle varie correnti e sette, seguendo, senza renderse-ne conto, i canali tipici dei processi di *brahmanizzazione*: lo studio e la traduzione dei Veda e delle *Upaniṣad* e, di conseguenza, l'apprendimento del sanscrito, oltre che l'applicazione della *Legge di Manu* nell'ambito giuridico, che prevedeva che indù e musulmani

<sup>64</sup> R.E. Frykenberg, *The emergence of modern "Hinduism" as a concept and as an institution; A reappraisal with a special reference to South India*, in G. Sontheimer - H. Kulke (edd.), *Hinduism Reconsidered*, cit., pp. 82-107.

<sup>65</sup> Sarebbe qui necessaria una lunga digressione per approfondire l'aspetto dell'induismo come *immaginato* dall'Occidente e come realmente vissuto e compaginato. L'argomento, assai complesso ma anche di vitale importanza, non può essere affrontato in questa sede. Si consiglia di cf. il già citato testo di G.A. Oddie (ed.), *Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Construction of Hinduism, 1793-1900*.

<sup>66</sup> R. Thapar, *Syndicated Hinduism*, cit., p. 74.

seguissero i rispettivi codici secondo le due tradizioni<sup>67</sup>. «Gli inglesi non vollero capire – e nessuno poteva dirlo loro – che la letteratura in sanscrito rappresentava solo la prospettiva brahmanica»<sup>68</sup>.

Tale stato di cose ha, paradossalmente, facilitato l'emergere «progressivo di un nuovo tipo d'induismo, eretto sull'edificio dei testi e delle interpretazioni brahmaniche e nutrito ed incoraggiato dalle politiche coloniali»<sup>69</sup> oltre che dal coinvolgimento di strati elitari della popolazione locale di estrazione brahmana o, comunque, "pura", che «nel corso del tempo [...] diventarono gli agenti che portarono alla nascita dell'induismo moderno»<sup>70</sup>.

Infatti, a ben guardare, nella presentazione dell'induismo ai ricercatori occidentali, venne fornita in maniera esclusiva la sola prospettiva della tradizione vedica e dell'interpretazione di Shankara. Il Vedanta, con la sua metafisica del *Brahman* come unica realtà esistente e la dimensione sociale della gerarchia castale, s'identifica con l'induismo escludendo qualsiasi altra tradizione, sia filosofico-religiosa sia sociopolitica.

Esiste, quindi, una sorta di connivenza nascosta e involontaria fra Occidente e *brahmanizzazione*, entrambi agenti indispensabili della generazione di quello che viene definito neoinduismo. È proprio questa forma di induismo, definito dalla Thapar come *syndicated hinduism*, che è riuscito a coniugare la dimensione brahmanica e sanskrita con quella proposta dalla tradizione *ramanica*, senza dubbio più umanitaria e sociale, cercando, al contem-

<sup>67</sup> Ci si riferisce qui alla decisione di Warren Hasting, il primo Governatore Generale della Compagnia delle Indie Orientali, che ebbe il merito di mettere le basi per la futura amministrazione britannica in India e che prese la decisione di governare il subcontinente secondo le sue tradizioni. In questioni legali riguardanti eredità, matrimonio, caste e altre questioni religiose e sociali fu stabilito che i testi di riferimento avrebbero dovuto essere il Corano per i musulmani e il Codice di Manu per gli indù, che divenne la base del British Hindu Act, ignorando altri sistemi giuridici e legali (cf. Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., pp. 190-191).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>70</sup> R.E. Frykemberg, *The emergence of modern "Hinduism"*, cit., pp. 82-107.

po, di immettere valori di universalità, di giustizia ed uguaglianza tipici dell'islam e del cristianesimo.

Il periodo del cosiddetto *rinascimento indù*, che, attraverso diverse correnti, spesso anche apparentemente distanti se non in contrasto fra loro, copre tutto il XIX e buona parte del XX secolo, può essere riletto alla luce di questa ignara connivenza che porta Frykemberg ad affermare che «l'induismo moderno all'interno del Raj è stato, sotto vari punti di vista, un Hindu Raj *de facto* [...]. Il Raj come sistema imperiale di controllo fu genuinamente indigeno, piuttosto che una costruzione semplicemente straniera (o *coloniale*). [...] Nella sua logica interna era più indiano che inglese [...] e, nel contesto delle istituzioni religiose, i gruppi di élite indigeni e le forze locali di ogni tipo riuscirono nell'intento di ottenere riconoscimento e protezione» <sup>71</sup>.

L'induismo moderno che emerge dalle correnti e dalle rielaborazioni, spesso assai confuse e contrastate del XIX e XX secolo, non è, dal punto di vista religioso e da quello sociale, una fede e una struttura aggregante correnti, sette e masse, ma la tradizione rielaborata di una piccola minoranza d'*élite*.

Si ripete, dunque, in modo nuovo ma ugualmente efficace quel processo di *brahmanizzazione* che da tempi immemorabili riesce ad adeguarsi alle situazioni sociopolitiche che si susseguono, con una reinterpretazione, ma anche con un'innata capacità di adattamento ai canoni classici sia della filosofia che della socialità advaita-vedanta.

## CONCLUSIONE

Come già detto in apertura, questo breve studio non pretende assolutamente di esaurire l'argomento in questione. Si tratta solo di un tentativo di delineare elementi di un'evoluzione nascosta e sem-

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 90.



pre presente all'interno del complesso fenomeno dello sviluppo millenario delle religioni che oggi vanno sotto il nome di *induismo*, una realtà tutt'altro che unitaria, ma tuttavia caratterizzata da fenomeni trasversali unificanti, come quello della *brahmanizzazione*. Essa sta emergendo come linea costante che ha accompagnato diverse fasi storiche di sviluppo e di crisi, di incontro-scontro con altre culture e religioni e di problematiche interne.

I vari tentativi di *debrahmanizzazione* sia della storia che della religione, realizzati nel corso della seconda metà del XIX e di tutto il XX secolo, culminati nel movimento neobuddista di Ambedkar, richiedono uno studio specifico approfondito.

ROBERTO CATALANO

#### SUMMARY

*This study proposes a reading of Hinduism in the light of a dual process. On the one hand, we have the phenomenon of Sanskritisation (also known as Brahmanisation) that has characterised for thousands of years the religious current commonly known today as Hinduism. That process became diversified over time, guaranteeing long life to those religious expressions, something unique in human history. Equally unique was a special ability to survive the ebb and flow of history, and the struggles and encounters with other civilisations and with other religious currents. On the other hand, there is an effort to re-read this phenomenon in the light of an attempt to de-Brahmanise the Hindu phenomenon. These are quite recent studies which present, or try to present, a new interpretation of the internal mechanisms of Sanskritisation, in the light of other great currents of belief or thought, like Buddhism, Islam, Bhakti and others.*

## BIBLIOGRAFIA

## Volumi

- Ambedkar B.R., *Dr. Babasabeb Ambedkar Writing and Speeches*, Vasant Moon, Government of Maharashtra, Bombay 1992.
- Chandra S., *Historiography, Religion and State in Medieval India*, Har-Anand, Delhi 2001.
- Esnoul A.-M. (ed.), *Bhagavadgita*, Universale Economica Feltrinelli, Collana Oriente, Milano 2007.
- Fox R. Young, *Resistant Hinduism, Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-century India*, (publication of De Nobili Research Library, vol. VIII), Vienna 1981.
- Ilaiah K., *God a Political Philosopher: Buddha's challenge to Brahminism*, Samya, Calcutta, 2000.
- Kochhar R., *The Vedic People: Their History and Geography*, Orient Longmans, Delhi 2000.
- Kosambi D.D, *Mith and Reality*, Popular Prakashan, Mumbai 1962 (rist. 2000).
- , *The Culture and Civilisation of Anciente India in Historical Outline*, Vikas, Delhi 1965 (rist. 1992).
- , *An Introduction to the Study of Indian History*, Popular Prakashan, Mumbai 1956 (rist. 1999).
- Lorenzen D.N., *Who Invented Hinduism? Essay on Religion in History*, Yoda Press, New Delhi 2006.
- Mani Braj Ranjan, *Debrabmanising History, Dominance and Resistance in Indian Society*, Manohar, New Delhi 2005.
- Nanda M., *Breaking the Spell of Dharma and Other Essay*, Three Essays, Delhi 2002.
- Nehru J., *The Discovery of India*, Nehru Memorial Fund/Oxford University Press, 1996 (I ed. 1946).
- Oddie G.A. (ed.), *Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Construction of Hinduism, 1793-1900*, Sage Publications, New Delhi 2006.
- Omvedt G., *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*, Sage Publications, New Delhi 2003.

- Sastri N., *A History of South India: from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*, Oxford University Press, New Delhi, 1999.
- Sharma R.S., *Indian Feudalism*, Macmillan, Delhi 1980.
- Sontheimer G. - Kulke H. (edd.), *Hinduism Reconsidered*, Manohar Publishers and Distibutors, New Delhi 1989 (I ed.), 2005 (V ed.).
- Srinivas M.N., *Religion and Society among the Coorg of South India*, Oxford 1952.
- Thapar R., *Early India: From the Origins to AD 1300*, Peguins, New Delhi, 2002.
- , *Ashokas and the Decline of the Mauryas*, Oxford University Press, Delhi, 1999 (I ed. 1956).
- Varma V.P., *Studies in Indian Political Thought and its Metaphysical Foundation*, Banarsidass Motilal, New Delhi 1974, ed. rivista (or. 1954).
- Walker B., *Hindu World*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1983, Vol. I.

#### Articoli

- Bazaz P., *The Role of the Bhagavad-Gita in the Indian History*, in «Radical Humanist», August 2002.
- Davis R., *Introduction*, in D.S. Lopez Jr. (ed.), *Religions of India in practice*, Princeton University Press, New Jersey 1995.
- Frykemberg R.E., *The emergence of modern "Hinduism" as a concept and as an institution; A reappraisal with a special reference to South India*, in G. Sontheimer - H. Kulke (edd.), *Hinduism Reconsidered*, cit., pp. 82-107.
- Kailapasapathy K., *The Writings of the Tamil Siddhas*, in K. Schomer - W.H. McLeod (edd.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987, pp. 385-411.
- Malik A., *Hinduism or Three-thousand-three-hundred and six Ways to Invoke a Construct*, in G. Sontheimer - H. Kulke (edd.), *Hinduism Reconsidered*, cit., p. 25.
- Thapar R., *Syndicated Hinduism*, in *ibid.*, pp. 54-81.