

**INDUISMO FRA ARIANIZZAZIONE,
SANSKRITIZZAZIONE E DEBRAHMANIZZAZIONE.
II. I RIFORMATORI RELIGIOSI E SOCIALI**

1. PREMESSA: COLONIALISMO E SANSKRITIZZAZIONE

Come visto a conclusione dell'articolo precedente¹, il complesso rapporto fra colonialismo britannico e induismo può essere letto come una fase articolata di processo di brahmanizzazione.

Se, da un lato, infatti, è vero che il colonialismo inglese ha provocato una lettura nuova delle religioni vediche, definendole addirittura con un nome – *induismo* – con il quale esse si sono poi imposte nel panorama della geografia delle religioni, dall'altro è ancor più vero che l'approccio si è concentrato su quello che si può senza dubbio definire brahmanizzato.

Le ricerche e i relativi risultati, nel campo della filologia, si sono infatti concentrati sul sanskrito. Sebbene l'aver messo in evidenza i rapporti fra la lingua classica indiana e le diverse lingue neo-latine, germaniche, slave (senza dimenticare quelle classiche, greco e avesta fra tutte) sia stato di vitale importanza per lo sviluppo, in Occidente, di tale scienza, non si può negare che essa si sia limitata ad un ambito molto particolare, quello della lingua sacra, pieno ed assoluto appannaggio delle caste più elevate con divieto di apprendimento ed uso per quelle più basse. A questo si è aggiunto il forzato ignorare, almeno inizialmente, altre lingue o idiomi, egualmente importanti – il *pali* su tutti – usate da altri gruppi sociali e religiosi.

All'aspetto linguistico-filologico è intimamente legato quello

¹ Cf. R. Catalano, *Induismo fra arianizzazione, sanskritizzazione e debrahmanizzazione*, in «Nuova Umanità» XXXI (2009/3) 183, pp. 437-471.

della ricerca nel campo filosofico-religioso, che ha portato alla luce e fatto conoscere testi tradizionalmente brahmanici o sanskritizzati delle religioni vediche: *Upaniśad*, *Codice di Manu*, *Bhagavadgita*, *Mahabharata*, *Dharmaśatra*, *Ramayana* ecc.

Tutto questo a prescindere dal fatto che, per la costruzione dell'apparato coloniale, l'amministrazione britannica si rivolse alle classi più progredite da un punto di vista culturale. In effetti, sia a livello accademico che a livello socio-religioso gli inglesi e, con loro, l'Occidente intero finirono per identificare l'induismo con la tradizione brahmanica o, comunque, sanskritizzata, ignorando completamente altri aspetti, probabilmente, senza rendersi conto appieno di cosa significasse seguire tali tradizioni per la maggioranza della popolazione del subcontinente.

Alla luce di quanto appena detto, si può ben comprendere come il fenomeno dell'*orientalismo*, ancorché ben presente in India a partire dalla fine del XVIII secolo, si sia evoluto in una sua tipica forma.

Nel contesto indiano, contrariamente a quanto affermato da Edward Said, l'*orientalismo* non è stato un semplice conflitto fra Occidente e Oriente. In India l'*orientalismo* ha avuto una chiara e netta inclinazione verso l'*élite* locale perché, all'interno di questo quadro, la cultura indiana è stata affrontata, di fatto, negli aspetti religiosi e linguistici del brahmanesimo-ariano, scollato dall'evoluzione sociale reale. Gli orientalisti posero l'accento generale concentrandosi sulla letteratura e sulla cultura brahminica, piuttosto che dedicarsi ad una vera riflessione sulla produzione culturale di massa².

Infatti, negli studi che potremmo definire *orientalisti* non c'è traccia alcuna di tentativi di lettura comparata fra la letteratura classica sanskritizzata e quella, se così la si può definire, alternativa e, comunque, esistente. L'Occidente ha, senza dubbio, costruito un suo induismo, che non venne, successivamente, riconosciu-

² Cf. Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History. Dominance and Resistance in Indian Society*, Manohar, New Delhi 2005, p. 196.

to nemmeno dalla corrente sanskritizzata³, ma lo ha fatto su testi e interpretazioni tipiche della cultura dominante.

D'altra parte, non avrebbe potuto essere diversamente.

I brahmani hanno da sempre fatto di tutto per monopolizzare la conoscenza, hanno sempre controllato l'informazione e, senza esitazione, hanno usato e manipolato l'informazione per i propri interessi⁴.

Con questo si vuole sottolineare come la responsabilità non sia ascrivibile all'Occidente orientalista, ma piuttosto come il fenomeno dell'incontro *Occidente-India* abbia ancora una volta confermato la grande capacità di successo del processo di *sanskritizzazione*. Arguta e provocante l'affermazione di Frykenberg:

Il Raj, come sistema imperiale di governo, fu un fenomeno genuinamente indigeno, piuttosto che una costruzione semplicemente straniera (o coloniale). Si trattò di un fenomeno indiano più che inglese in quanto a logica interna⁵.

È, quindi, in questa prospettiva che si deve leggere anche la nascita del neoinduismo. Si tratta di un fenomeno molto più complesso di quanto appaia ed i cui approfondimenti non sono affatto terminati. Il neoinduismo, infatti, sebbene promosso o

³ Cf., a questo proposito, vari testi già citati nel primo articolo: D.N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism - Essay on Religion in History*, Yoda Press, New Delhi 2006; G. Sontheimer - H. Kulke (edd.), *Hinduism Reconsidered*, Manohar Publishers and Distributors, New Delhi 1989, 2005⁵; G.A. Oddie (ed.), *Imagined Hinduism - British Protestant Missionary Construction of Hinduism, 1793-1900*, Sage Publications, New Delhi 2006; R. Fox Young, *Resistant Hinduism, Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-century India*, E.J. Brill, Leiden Gerold and Co.-Motilal Banarsi, Vienna-Delhi 1981.

⁴ Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 196.

⁵ 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., p. 90.

provocato dall'influenza di islam e cristianesimo, ha delle connotazioni tipicamente sanskritizzate e una finalità precisa: ridefinirsi onde rafforzare la tradizione brahmanica. L'influenza di vari aspetti sia della tradizione musulmana che di quella cristiana, hanno finito per renderlo più appetibile, se non affascinante, all'Occidente. L'aspetto più sintomatico è il fenomeno Vivekananda, con il suo intervento al Parlamento mondiale delle religioni e la costruzione del *Ramakrishna Mission*.

Tenendo conto dei vari aspetti fin qui descritti per sommi capi, non si può, dunque, non essere d'accordo con Branjan Ranjan Mani, quando afferma che l'*orientalismo* dell'India prese la forma di un *indo-europeismo*, in cui la componente locale si è espressa con toni seduttori e di tacita collaborazione.

Nel contesto indiano la lettura dell'orientalismo di Said trascura il ruolo di collusione giocato dai gruppi locali privilegiati (...). L'indologia e l'orientalismo erano un progetto comune e di mutuo beneficio per le classi dominanti, sia straniera che indiana⁶.

In tal senso, anche tutta la cosiddetta *teoria ariana*, riguardo alle origini della civiltà vedica, per altro ancor oggi al centro di contenziosi storico-antropologici lunghi dall'essere risolti in maniera soddisfacente, trovò un supporto notevole a livello di classi dominanti brahmaniche⁷.

⁶ Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 195.

⁷ Cf. R. Kochhar, *The Vedic People: their History and Geography*, Orient Longmans, Delhi 2000.

2. TENTATIVI DI DE-BRAHMANIZZAZIONE NEL XIX SECOLO

Il XIX secolo fu un momento complesso della storia in India e, da un lato, fu caratterizzato da fenomeni trasversali e di mutua influenza e collaborazione fra *orientalismo*, *indologia*, *brahmanizzazione* e *neoinduismo*, mentre dall'altro vide nascere, prima timidamente, ma sempre più chiaramente, tentativi di *de-brahmanizzazione*. Si tratta di movimenti nati spesso contemporaneamente in diverse parti dell'India, sempre ispirati e condotti da personaggi carismatici che vedevano la necessità di trasformare la società indiana ricostruendola in base a valori quali l'uguaglianza, la giustizia e la razionalità. Tale movimento mirò a minare il sistema brahmanizzante e la sua ideologia egemonica. Il movimento, sebbene caratterizzante diverse parti dell'India, non si rivelò mai a livello nazionale, ma agì in modo efficace e spesso risolutivo. Particolare successo ha avuto il tentativo di Narayana Guru in Kerala, capace di riformare la società dell'intero Stato del sud India.

In questo studio ci limitiamo, per altro per sommi capi, a tre fenomeni: quello di Jotirao Phule, detto anche Mahatma Jotiba Phule, nello Stato del Maharashtra, quello di Periyar in Tamil Nadu e quello, appena ricordato, di Narayana Guru, in Kerala. Questi tre protagonisti del tentativo di *de-brahmanizzare* l'India, la sua cultura e società, ci permetteranno di valorizzare appieno e di capire la portata del Movimento neobuddhista, fondato dal personaggio indiscutibilmente di maggior rilievo nel processo in questione: Bhimrao Ambedkar. A lui e al *buddhismo navayana* sarà dedicata una eventuale terza parte di questo studio.

2.1. *Jotirao Phule, profeta dell'anti-brahmanesimo nell'India moderna*

Phule rappresenta, senza dubbio, un segno profetico nel panorama dell'India della seconda metà del XIX secolo. Se da un lato, infatti, Rammohan Roy, Dayananda Saraswati e Swami Vivekananda costituiscono la leadership del movimento neo-induista e della

tacita e, per certi versi, inconsapevole, per quanto fruttuosa, collaborazione fra tradizione *sanskritizzata* e colonialismo *orientalista*, dall'altro, Phule s'impone come l'eroe che combatte per i diritti delle classi oppresse dell'India. Capì, infatti, che l'accesso alla conoscenza, che era preclusa ai ceti inferiori della struttura castale da parte dell'apice della piramide, che ne aveva fatto un monopolio autogestito ed esclusivo, sarebbe stato decisivo per un'adeguata comprensione del sistema da smantellare.

Phule, membro del gruppo sociale *śūdras* – che si colloca al fondo della struttura castale – nato nello Stato del Maharashtra, ebbe il grande merito di leggere la struttura sociale indiana in termini di bi-polarità – *dvairnik* – fra una minoranza che opprime (*brahmani*) ed una maggioranza sfruttata (*śūdras*) e di individuare la necessità di una soluzione del problema.

Due i suoi atteggiamenti fondamentali nella lettura della questione in esame. In primo luogo, fa sempre uso della parola *brahmanesimo* per *induismo*, onde sottolineare il monopolio egemonico dei *brahmani*. Inoltre, sposta l'attenzione dalla mobilità all'interno del sistema castale alla possibilità di eliminare il sistema stesso. Su queste basi, si mosse per realizzare una cultura alternativa e con suo fine preciso: quello di dar vita ad una società basata sull'uguaglianza e la razionalità. Al pensiero coniugò la pratica: profetica e significativa, a questo proposito, l'apertura nel 1848⁸ di una scuola per ragazze di caste basse, proprio nel cuore del potere brahmanico del Maharashtra, la città di Pune.

Da un punto di vista teorico, invece, propone la *sathyashodak samaj*, una società priva di caste, caratterizzata da uguaglianza e giustizia. Ma anche qui, Phule fa seguire alla teoria la prassi. Dopo averne definito il concetto e le sue articolazioni nel *Gulan-giri*, un vero e proprio manifesto di rivolta contro il *brahmanesimo*, passa alla fondazione della società nel 1873, incoraggiando i membri a diffondere verità, giustizia e coscienza dei valori naturali e dei diritti inalienabili di tutti gli esseri umani. Scolarità ed educazione pubblica avevano un ruolo preminente, soprattutto a

⁸ Non può sfuggire, ed è significativo, che siamo nello stesso anno della pubblicazione del *Manifesto* di Marx ed Engels.

favore di donne e bambini, aperta a tutti i gruppi non solo sociali, ma anche religiosi. Significativo il tentativo di eliminare il ruolo, fino ad allora insostituibile, dei *brahmani* soprattutto in momenti sociali di grande importanza, come i matrimoni.

La reazione brahmanica non si fece attendere e arrivò con minacce intimidatorie: come potevano preghiere in lingua *mariathi*, e non in *sanskrito*, arrivare a Dio ed essere udite ed eventualmente esaudite? La risposta di Phule mirava a spalancare la dimensione della divinità su orizzonti ben più universali di quelli soffocanti imposti dall'esclusivismo sacerdotale: Dio ascolta il cuore dell'uomo in qualsiasi forma egli voglia esprimersi⁹.

Due le nozioni fondamentali della sua dimensione socioreligiosa.

Innanzitutto il suo concepire Dio come creatore – *nirmik* – con una valenza monoteista. Lo stesso Dio, dopo aver completato la creazione, poco aveva a che fare con la creatura che, tuttavia, non aveva bisogno di intermediari (e dunque di sacerdoti brahmani) per arrivare a Lui.

Una seconda dimensione fondante della visione di Phule era la nozione di *fratellanza universale*. Essa rappresenta la vera scintilla ispiratrice della sua rivoluzione sociale, che mirava al superamento delle divisioni non solo fra le caste, ma anche fra gruppi sociali di diverso tipo, fra i sessi e le religioni. Per questo Phule fu accusato di essere cristiano o semi-cristiano. Di fatto, a differenza di altri, il *śudras* del Maharashtra non pensò mai a convertirsi ad un'altra fede. Semplicemente cercò di scardinare l'egemonia brahmanica dimostrando l'infondatezza della sua pretesa istituzione di origine divina.

2.2. Narayana Guru e la riforma della società in Kerala

La figura di Narayana Guru è certamente quella che ha riportato il maggior successo nel quadro delle lotte sociali all'interno del processo di de-brahmanizzazione del XIX e XX secolo.

⁹ Cf. D. Keer, *Mahatma Jotirao Phule: Father of India Social Revolution*, 1964, rist. Popular Prakashan, Bombay 2000.

Nato e cresciuto nello Stato del Kerala¹⁰, Narayana Guru può essere definito come un mistico riformatore sociale, figlio del gruppo sociale degli *Ezhava*, una casta ai suoi tempi considerata *intoccabile*¹¹. Di fronte alla situazione di miseria morale e sociale in cui si trovava l'80% della popolazione dello Stato del Kerala alla fine del XIX secolo, Narayana lanciò una sfida al potere socio-religioso dei brahmani che tenevano sotto il loro dominio *śudras* e *dalits*, i quali non potevano entrare nel cuore della religione perché portatori di contaminazioni e di impurità. Creò, così, come alternativa un numero illimitato di templi e strutture educative e religiose de-brahmanizzate, senza la presenza di sacerdoti della casta brahmanica e con statue e idoli non consacrati secondo la ritualità vedica e upaniśadica. Tali centri, sia religiosi che educativi, diventarono il punto nevralgico della sua riforma, dove i gruppi sociali repressi e arretrati potevano trovare libero accesso alla scolarità e alla pratica religiosa, cui avevano diritto come uomini.

Per celebrare la prima consacrazione di un tempio senza presenza brahmanica fece apporre una scritta dal contenuto significativo:

Questo è un luogo modello di convivenza
Dove gli uomini vivono come fratelli
Liberati dai pregiudizi castali
E dai rancori delle differenze di religione¹².

La visione di uguaglianza di Narayana si fondava su una triplice affermazione: *per l'uomo una sola casta, una sola religione ed un solo Dio*. Una frase che sintetizza in modo significativo la sua

¹⁰ Si tratta della lingua di terra che si trova all'estremo sud-ovest della penisola indiana. Oggi è una zona del gigante asiatico senz'altro all'avanguardia per molti aspetti, soprattutto nel sistema educativo che vanta da tempo una scolarità pari al 100%.

¹¹ La posizione degli *Ezhava* nella società d'oggi è ben diversa e, sebbene riconosciuti come OBC (*Other Backward Class*), è, indubbiamente, caratterizzata da ricchezza e da un notevole controllo sull'economia dello Stato.

¹² M. Kunhappa, *Sri Narayana Guru*, National Book Trust, Delhi 1988, p. 23, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 302.

posizione: la necessità di cancellare le discriminazioni castali createvi sulla base del brahmanesimo vedico. Questo non significava rinnegare i fondamenti più veri della tradizione indù. Narayana Guru, infatti, è giustamente riconosciuto come uno degli esponenti più efficaci, in tempi moderni, della rielaborazione della filosofia Vedanta. Coglieva, tuttavia, la necessità di un adeguamento ai tempi e, soprattutto, il bisogno di un sistema educativo che contribuisse all'uguaglianza sociale. A conferma di questo, ebbe sempre come prioritario l'accesso delle donne ai diversi livelli della scolarità, oltre alla convinzione di promuovere una formazione tecnica che favorisse, in un contesto rurale e agricolo come quello del Kerala, lo sviluppo dell'industria. La sua posizione era sintetizzata bene dal motto: *Educare per essere liberi e organizzare per poter essere forti*.

Proprio la struttura educativa era chiamata, nella sua prospettiva, ad essere la chiave della soluzione dei problemi socioreligiosi. Si trattava, infatti, di trasformare i templi da semplici luoghi di culto a centri di apprendimento. Questo movimento religioso-educativo avrebbe trasformato la società del Kerala.

I templi più grandi dovrebbero essere delle istituzioni educative (...). Si era pensato (in passato) che i templi fossero un punto in cui la gente potesse trovarsi insieme ed incontrarsi senza la distinzione delle caste. Ma l'esperienza non ha giustificato questa speranza. I templi hanno acuito le barriere delle caste. Bisogna, ora, cercare di educare la gente. Cerchiamo di assicurare loro più sapere: è questo l'unico modo per migliorare la condizione¹³.

Lo specifico del riformatore del sud India stava proprio nell'aver individuato la potenzialità innovativa, dal punto di vista sociale, del binomio tempio-educazione. Coniugando questo binomio, Narayana Guru si distingue in modo chiaro da altri riformatori del suo tempo che, ugualmente preoccupati delle pro-

¹³ K.M. George, *Kumaran Asan*, Sahitya Akademi, Delhi 1991, p. 17, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 303.

blematiche legate alla struttura castale, lottarono per l'accesso di fuori casta ai templi, soprattutto nello Stato del Tamil Nadu, o, come accennato, addirittura decisero di cambiare religione nella speranza di risolvere il problema.

Narayana, invece, mira a de-brahmanizzare il tempio stesso, non a boicottarlo e nemmeno a forzare la mano perché tutti vi abbiano accesso. Si potrebbe dire, in un certo senso, che risolve il problema alla radice, mantenendo il tempio, sia come struttura di culto che di aggregazione sociale, ma ricreandolo senza gli elementi discriminanti: anzi lo propone come centro di progresso ed innovazione sociale.

Il suo ruolo, anche in questo a differenza di altri, fu di ispirazione più che di organizzazione diretta. Incoraggiò, infatti, amici e collaboratori a fondare lo *Sree Narayana Dharma Paripalana*, un'organizzazione nota con le sue iniziali SNDP, che mirava alla realizzazione degli ideali di Narayana Guru. Nato come movimento di rinnovamento sociale, la cui affiliazione era aperta a persone di tutti i gruppi e ceti sociali, il SNDP si è imposto come un potente agente di rinnovamento sociale nel contesto del Kerala con azioni nell'ambito religioso ed educativo, ma anche legale e politico con manifestazioni importanti a livello culturale. Alcuni dei suoi massimi esponenti sono, infatti, riconosciuti come rappresentanti significativi della letteratura e della poesia in lingua *malayalam*. Quest'ultimo elemento ha significato una popolarizzazione importante degli ideali del movimento e garantito una diffusione capillare.

Nel corso degli anni il movimento ha visto il nascere e lo svilupparsi di diverse posizioni al suo interno. Non ultima è stata quella di alcuni intellettuali impegnatisi nella ricerca di una religione alternativa (buddhismo o cristianesimo) da scegliere come soluzione al problema della discriminazione castale. Importante è stata la reazione laica e razionalista a queste tendenze, che ha coagulato spiriti critici contro il bigottismo religioso di qualsiasi tipo, cercando di impostare le riforme secondo la ragione più che secondo un credo religioso.

2.3. Periyar in Tamil Nadu

Periyar – *grande uomo* in lingua tamil – è il soprannome dato a E.V. Ramaswami Naicker, originario dello Stato del Tamil Nadu, divenuto famoso per aver avuto il coraggio di abbandonare il Partito del Congresso, che egli aveva stigmatizzato come il *brahmanic Congress*. Entrato ufficialmente in politica nel grande movimento animato dai protagonisti della lotta per l'indipendenza, Periyar, per vario tempo – si era agli inizi degli anni '20 – aveva lottato per ottenere un sistema elettorale che prevedesse di riservare un numero di posti ad appartenenti di caste inferiori o fuori casta. Durante uno scontro sulla prassi da seguire in una delle assemblee generali del Partito del Congresso, decise di abbandonare i lavori con un gruppo che ne condivideva il pensiero. Le parole pronunciate prima di abbandonare l'assemblea restano sintomatiche:

Stiamo parlando della necessità di fare tutti sacrifici per arrivare al *swaraj*, l'autodeterminazione [indipendenza]. Ma se arriviamo al *swaraj* deve essere *swaraj* per tutti. Oggi, invece, la gente teme che il *swaraj* sia, di fatto, un *brahmin swaraj*. Dobbiamo creare sicurezza nella gente ed ogni comunità deve avere rapporti cordiali con le altre. Dobbiamo assicurare che ogni gruppo sociale abbia prosperità e sicurezza. Oggi, invece, centinaia di migliaia di persone versano in condizioni penose. Sono ammuntolite e l'unico modo per ridare speranza è di assicurare loro una legittima rappresentanza per ogni gruppo sociale¹⁴.

Periyar non si limitò ad abbandonare il Congresso; fondò un movimento per la gente locale che chiamò *Self-respect Movement*. Si trattava di un'iniziativa mirata alla popolazione di origine dra-

¹⁴ K.P. Sunil, *And Justice for All...*, in «The Illustrated Weekly of India», 8-14 giugno 1991, pp. 16-19, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 323.

vidica¹⁵, caratterizzato da somiglianze sorprendenti con il *Sath-yashodak Samaj*, il movimento fondato in Maharashtra da Jotirao Phule. Esso proponeva, infatti, alcune soluzioni radicali alle problematiche sociali dell'India: l'annientamento del sistema castale, una lotta frontale contro l'egemonia brahmanica e rivendicazioni a favore sia delle caste inferiori che delle donne.

In nome di questi ideali, Periyar identificava l'induismo, imperante alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX, proprio con il castismo e con il brahmanesimo, due cancri da estirpare a qualsiasi costo. Il *Self-respect Movement* si definì presto come un fenomeno di massa, caratterizzato da una militanza convinta da parte dei suoi membri e con un atteggiamento anti-Partito del Congresso, che nella sua posizione di auto identificazione col movimento nazionalista per l'indipendenza sembrava aver dimenticato alcuni aspetti fondamentali, come la discriminazione a diversi livelli, sia sociali che di sesso.

Un episodio risultò decisivo e ancor oggi è ricordato come simbolo della lotta anti-brahmanica del Tamil Nadu. Il Partito del Congresso aveva aperto una scuola a Madras (oggi Chennai) per formare giovani generazioni ai valori tradizionali in vista di un impegno sociale al servizio della nazione. All'interno di questo centro (*gurukulam*) si erano, tuttavia, stabilite sale da pranzo separate per brahmani e fuori casta¹⁶. Periyar si scagliò contro un centro di formazione che, da una parte, pretendeva di impartire conoscenza, diffondere educazione, coltivando pensiero razionale, capacità lavorative, uguaglianza e unità, unitamente all'abolizione

¹⁵ I dravidici per molto tempo considerati gli abitanti originari del subcontinente, teoria oggi al centro del contenzioso noto come la *questione ariana*, che coinvolge l'intero dibattito sulla civiltà della Valle dell'Indo, occupano attualmente gli stati al sud dell'India. Dravidici sono, infatti, gli abitanti di Tamil Nadu, Kerala, Andra Pradesh e Karnataka, come dravidiche sono le loro lingue, che si distinguono da quelle ariane e sanskrite del centro e del nord.

¹⁶ Il cibo – sia a livello di ingredienti che di preparazione – è sempre stato e, ancora oggi, resta uno degli aspetti discriminanti della divisione castale perché determinato e, dunque, determinante l'antinomia fra puro ed impuro.

zione della povertà, ingiustizia e intoccabilità¹⁷, mentre, dall'altra, perpetuava la segregazione fra puri ed impuri, mantenendo due mense distinte in base al ceto castale. La sua posizione, come quella dei riformatori sociali di cui abbiamo parlato, era molto chiara: se si doveva lavorare per un'India indipendente con gli ideali sud-detti, si trattava di eliminare alla radice il sistema castale giustificato da quello che in sanskrito si definisce il *varnaśrama-dharma*.

In questa prospettiva, il termine chiave era *non-brahman* e comprendeva un segmento sociale assai vasto e trasversale a diversi livelli.

Anche i cristiani, i musulmani, gli anglo-indiani e altri non-indù sono non-brahmani. (...) Se tutte quelle comunità devono cercare di sfuggire dal restare prigionieri della rete magica del brahmanesimo, e vivere con dignità, è necessario che riescano a trascendere le loro differenze settarie, mettendo da parte gli interessi personali e cessando di agire come spie dei brahmani. (...) È necessario avere fiducia nel progresso universale ed unirsi per raggiungere questi obiettivi e, allo stesso tempo, liberarsi da pregiudizi e falsità¹⁸.

Il *Self-respect Movement* mirava, quindi, ad una società senza caste, ma anche ad offrire l'accesso a ruoli di responsabilità nella società a membri delle caste più basse. Questo avrebbe assicurato in futuro l'eliminazione di atrocità nei confronti dei ceti o dei gruppi oggetto di discriminazione. Il movimento sociale di Periyar, nel giro di breve tempo, guadagnò migliaia di seguaci sia fra la popolazione urbana che fra quella rurale. In vari casi le azioni del Movimento divennero anche violente e in certi contesti lasciarono trapelare una chiara tensione fra popolazione e tradizione dravidica e ariana, ovviamente sanskritizzata.

¹⁷ Cf. V. Geetha - S.V. Rajadurai, *Towards a Non-Brahmin Millennium: from Jyothee Thass to Periyar*, Samya, Calcutta 1998, p. 472, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 321.

¹⁸ *Ibid.*, p. 290, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History*, cit., p. 324.

Il Movimento si sviluppò attraverso fasi diverse e complesse, che non costituiscono l'argomento specifico di questo studio, e finì con il convergere in un altro grande fenomeno popolare animato da un accademico buddhista, Singaravelu, anch'egli dello Stato del Tamil Nadu. Dall'incontro delle due correnti, nel dicembre 1932, nacque il *Self-Respect Samadharma Party*. Non ne seguiremo le vicende, ma non possiamo non soffermarci su un termine sintomatico: *samadharma*, che sintetizza la finalità principale dei due movimenti, confluiti in un unico filone. Con *samadharma* si voleva significare non solo "socialismo", ma una vera uguaglianza di fatto fra gente di diversi ceti e gruppi sociali, e, anche, fra i sessi. Si trattava di trasformare l'intera impalcatura sociale che aveva resistito per millenni.

3. VALUTAZIONI CONCLUSIVE

Quello che emerge dai tentativi appena descritti può essere facilmente sintetizzato nel fatto che nel corso del XIX secolo si coglie, da parte di riformatori sociali, la necessità di offrire un approccio razionale al fenomeno e alla tradizione religiosa e, allo stesso tempo, di garantire l'accesso all'educazione e alla scolarità a tutte le classi, soprattutto quelle fino ad allora escluse. Ci si orienta allora a favorire donne e *sudras* e *dalits* a favore dei quali si aprono scuole e per i quali si lotta per una promozione sociale che garantisca i medesimi diritti a tutti.

Ma tali sforzi cozzano contro gli stigmi sociali che, tradizionalmente, godono di sanzione divina, in nome del binomio *puro-impuro* su cui si gioca l'intera partita. Ecco allora il tentativo di razionalizzare la religione e le sue espressioni rituali con la speranza di un effetto positivo sulle varie espressioni sociali intimamente legate ad esse, come i matrimoni, i funerali e alcuni aspetti della vita quotidiana spicciola.

Ovviamente i riformatori avevano colto che razionalizzazione e introduzione dell'educazione a tutte le classi sociali erano

sviluppi intimamente legati l'uno all'altro, e a servizio reciproco, in vista di una religiosità meno esclusivista e di una socialità più giusta ed aperta. I processi sarebbero stati lunghi e complessi, ma questa era la prospettiva giusta e lungimirante. Un sistema educativo nello spirito razionale avrebbe eliminato il bigottismo ed assicurato un accesso sereno e non esclusivamente brahmanico all'approccio religioso e alle sue implicazioni sociali.

Di fatto, di tutti i tentativi solo quello di Narayana Guru ha raggiunto risultati evidenti e, per certi versi limitatamente alla società del Kerala, globali. Ancora oggi questo Stato si ferma per festeggiare il suo ricordo nel mese di settembre, colorandosi, in occasione della celebrazione, di giallo, il simbolo della sua rivoluzione. Il riformatore del Kerala deve, con tutta probabilità, il suo successo all'aver mirato ad una trasformazione a livello di luoghi di culto. L'aver costituito templi che fossero, come lo sono sempre stati nella tradizione dell'India, luoghi di culto e di istruzione è stata un'intuizione geniale. Ma al genio Narayana Guru ha aggiunto il coraggio di svincolare questi centri dal controllo religioso e culturale (*sanskritizzante*) del *brahmano*. Nel fare questo si è finito per laicizzare, per così dire, la struttura sociale della zona, che resta profondamente religiosa, ma con un rinnovato senso della socialità fatta di giustizia e di uguaglianza. Sono elementi rintracciabili nello spirito della gente del posto e che si esprimono anche nella vita politica, per altro assai complessa, dello Stato soprattutto nel periodo che va dall'indipendenza ad oggi.

Il riformatore del Kerala ha dunque operato una chiara distinzione fra sacro e profano, senza tuttavia separarli e senza sacrificare la fede alla ragione. Ha solo messo in moto con successo un processo di laicizzazione del sacro, che ha permesso di mantenere la dimensione religiosa profondamente radicata nel contesto sociale, eliminando, tuttavia, aspetti di clericalismo brahmanico e ritualismo esasperato.

I contributi di Periyar e di Phule hanno avuto e continuano ad avere un loro influsso e una loro importanza significativa, ma non sono riusciti a scardinare i processi millenari nei loro Stati e nelle rispettive società. Il discorso da loro aperto non è chiuso, tutt'altro, anche se, soprattutto nel caso del riformatore del Tamil

Nadu, si è invischiato nelle pastoie di un impegno politico che ha portato a compromessi e ha finito per opacizzare gli ideali iniziali.

Resta per altro interessante l'antropologia che sottostà a queste proposte di rinnovamento. Senza dubbio, infatti, esse propongono un interesse per l'uomo forse sconosciuto al mondo delle culture vedica e upanishadica, preso, piuttosto, tradizionalmente dall'interesse per il *Brahman*, l'assoluto e la realtà unica e ultima.

In questo senso, non deve essere stata marginale l'influenza della cultura occidentale arrivata attraverso il sistema educativo britannico ed il lavoro dei missionari. Non meraviglierebbe, in questo senso, l'etichetta di *cristiano* o *semi-cristiano* con la quale le classi *brahmaniche* etichettavano lo stesso Phule.

Questo aspetto meriterebbe, senza dubbio, un maggior approfondimento perché offrirebbe una chiave di lettura alternativa all'influsso della cultura occidentale sulla tradizione *brahmanica*, che viene considerata come una delle cause della ridefinizione dell'induismo in quello che tradizionalmente viene indicato come il *neo-induismo* o il *rinascimento indù* del XIX e della prima metà del XX secolo.

ROBERTO CATALANO

SUMMARY

This second part of the study looks at some social and religious reformers who influenced the Indian subcontinent in the XIXth century and the first decades of the XXth century, bringing specific values to well defined and important social contexts: Jotirao Phule, also known as Mahatma Jotiba Phule in the state of Maharashtra, Periyar in Tamil Nadu and Narayana Guru in Kerala.

These reformers understood the close connection between development and universal access to education, at the service of one another in promoting a more inclusive religious environment and a more just and open society. The processes were to be long and com-

plex, but this idea was correct and far reaching: an education system in which this spirit would eliminate bigotry and ensure freedom of access to non Brahmanic religions, with consequent social implications. The results were varied and not always according to expectations. The phenomenon reached its height with the neo-Buddhist movement, founded by the most important figure in this process: Bhimrao Ambedkar. The third part of this study will be devoted to him and to Navayana Buddhism.