

Gandhi e il jainismo

Il fondamento filosofico e religioso del pensiero gandhiano può essere ritrovato nell'antica dottrina jainista. Una ricerca attraverso la vita, gli scritti, la famiglia, l'abbigliamento e i vizi segreti del Mahatma.



Gandhi, elaborazione grafica da un suo ritratto.

La figura di Gandhi continua ad affascinare ancora dopo molti anni dalla sua morte. Le sue lotte non violente per la libertà dell'India e per l'abolizione del sistema castale sono tuttora d'esempio e ispirazione per tutti coloro che intendono impegnarsi per i diritti politici e civili, confidando che ogni futura rivoluzione possa compiersi attraverso la forza delle idee invece che mediante il ricorso alle armi.

Quello che ci interessa, al di là della figura esemplare del Mahatma, è il fondamento filosofico del suo pensiero, che trova le sue lontane radici nel jainismo, una tradizione di pensiero a metà strada tra filosofia e religione.

Gandhi non fu praticante jainista in senso stretto, ma fu senz'altro influenzato da questa dottrina. Il codice etico del jainismo, che consta di cinque giuramenti fondamentali, fu abbracciato dal Mahatma, in particolare per quel che riguarda l'applicazione dei principi della non violenza (*ahimsa*) e la castità (*brahmacharya*). La castità consiste, per un laico, nel confinare l'attività sessuale all'interno del matrimonio. Un jainista, poi, pratica rigorosamente la non violenza. La non violenza prevede anche un'adesione al vegetarianesimo, i cui principi Gandhi conobbe mentre era studente a Londra. Un'altro dei principi jainisti che secondo Gandhi rivestiva massima importanza è la Verità (*satya*).

■ A cura della redazione

L'eredità politica e culturale

Discusso da alcuni, e tuttavia universalmente rispettato, al di là delle immagini agiografiche, Gandhi resta una delle grandi figure, e delle poche positive, di un secolo che ha conosciuto orrori e genocidi. La sua eredità appartiene, ancora oggi, a noi tutti.

Esiste uno stereotipo sul Mahatma. Gandhi sarebbe una sorta di santo, utopista e generoso. Un po' bizzarro. Proprio in quanto santo avrebbe saputo toccare le corde religiose del suo popolo per unificarlo e condurlo alla vittoria contro gli inglesi. Dall'altra parte, una storiografia recente ha insistito su un Gandhi uomo politico, rotto alle astuzie del potere, come dimostrerebbe la sua vittoriosa azione volta a conquistare il controllo del Partito del Congresso negli anni immediatamente successivi alla Grande Guerra.

Interpellato su questo tema, se fosse santo o politico, nel 1920, Gandhi scrisse un articolo per sostenere di non essere né l'una né l'altra cosa. La santità gli appariva concetto troppo elevato e sacro per applicarlo a un uomo che vive sulla Terra e deve affrontarne quotidianamente i problemi, "a un umile ricercatore della verità, che conosce i propri limiti, fa errori, non esita mai ad ammetterli quando li commette". Ma Gandhi negò anche di essere un politico nel senso tradizionale del termine. Sono, disse, un politico che cerca d'introdurre nella politica la religione. Quale religione? Quella di Gandhi, naturalmente, e cioè la ricerca della verità. Era, insomma, un politico che mutava le regole del gioco: che rifiutava, per esempio, l'idea che il fine giustifichi i mezzi.

Il mezzo e il fine

"Il mezzo", aveva scritto nel 1909, "può essere paragonato a un seme, il fine a un albero: tra il mezzo e il fine vi è ap-

punto la stessa inviolabile relazione che esiste tra il seme e l'albero. Raccogliamo esattamente ciò che seminiamo". Gandhi usò sempre estrema trasparenza nel condurre e nello spiegare le sue linee e le sue iniziative politiche. Anche nei confronti degli stessi inglesi seguì sempre questo atteggiamento di chiarezza e lealtà unite a grande fermezza.

Ma aveva anche un acuto senso dell'organizzazione ed era capace di far politica in senso più tradizionale. Un viceré britannico che ebbe modo di trattare con lui disse: "sarà un santo, sarà un profeta, ma è l'ometto più astuto, più abile nel negoziare, dotato del più sottile senso politico che abbia mai conosciuto". Gandhi "fece politica", a volte, quando questo gli appariva necessario per porre le basi del tipo di azione che più gli stava a cuore, ma non tale da imporgli prezzi troppo elevati, difficilmente giustificabili alla luce della sua etica.

Più volte, quando gli parve che questi limiti fossero sul punto di essere valicati, si ritirò da cariche politiche per chiudersi nel suo *ashram* o percorrere l'India dei villaggi per propagandarvi le sue idee. Nell'insieme della sua attività indiana, dal 1915 alla morte, fu assai più raramente un capo politico in senso stretto che una sorta di grande consigliere del Congresso, con il quale ebbe però periodi di conflitto e di distacco, e di leader popolare carismatico e fantasioso, capace d'inventare al momento giusto imprevedibili iniziative.

Uomo di rara coerenza, era tuttavia contrario a quello che chiamava il feticcio della coerenza. "Nella mia ricerca

■ Gianni Sofri

Docente di Storia presso l'Università di Sassari e di Bologna. Collaboratore di quotidiani e riviste, è uno dei massimi esperti italiani di storia e politica dei Paesi afroasiatici.

della verità, ho abbandonato molte idee e appreso molte cose nuove”, scrisse. “Vecchio come sono, tuttavia non sento affatto di avere smesso di crescere interiormente. Quello che mi interessa è la mia prontezza a obbedire al richiamo della verità, che è il mio dio, di momento in momento”.

C'è nell'autobiografia di Gandhi un episodio che lo mostra un po' meno rigoroso del solito, un po' meno “santo”, e che aiuta a sottrarlo al suo stereotipo. Nel 1912 aveva fatto voto di astenersi dal bere latte, all'interno del suo vegetarianesimo integrale. Alcuni anni dopo si ammalò gravemente e i medici non riuscivano a farlo riprendere, soprattutto a causa delle sue limitazioni alimentari. Gandhi aveva una gran voglia di guarire per intraprendere una campagna *satyagrahi* che gli stava molto a cuore. Su suggerimento di sua moglie, Kasturbai, si convinse che il voto riguardava il latte di vacca e di bufala, ma non quello di capra. Grazie al latte di capra, si riprese e guarì. Soffrì poi di sensi di colpa per quello che considerava un tradimento in malafede ai suoi principi. Ma la cosa era fatta.

La concezione della non violenza

Alla base della concezione gandhiana della non violenza c'è un convincimento etico. Gandhi era molto influenzato da tendenze presenti nel pensiero indiano, nell'induismo, nel jainismo, che condannavano non solo l'uccidere, ma il nuocere, il far male, l'infliggere sofferenze a ogni essere umano, anzi a ogni essere vivente. Ma era influenzato anche da testi di altre religioni, come il *Vangelo*: il Sermone della montagna lo aveva molto impressionato per il suo invito ad amare il proprio nemico e a reagire all'offesa porgendo l'altra guancia. Al convincimento etico si aggiungeva in lui l'esperienza. Gandhi non era un pensatore organico e sistematico. Intitolò la propria autobiografia *Storia dei miei esperimenti con la verità*. E di fatto molte volte nella sua vita ebbe occasione d'insistere su questo ruolo importante dell'esperienza.

Nel 1936 scrisse: “le opinioni che mi sono formato e le conclusioni alle quali sono giunto non sono definitive. Potrei modificarle in qualunque momento”.

Ai principi etici si accompagnava quindi in Gandhi l'osservazione dei fatti storici: per esempio, la conoscenza diretta della violenza, che egli ebbe modo in più occasioni d'incontrare.

Non si pensi comunque al *satyagraha* gandhiano come a una dottrina della

“Non sento affatto di aver smesso di crescere interiormente.

Quello che mi interessa è l'obbedire al richiamo della verità, che è il mio dio”.

Gandhi

rassegnazione. Gandhi intendeva modificare il mondo, non accettarlo. Intendeva opporsi attivamente al male per sconfiggerlo. Intendeva combattere l'ingiustizia. Egli non negava i conflitti, ma solo l'uso della violenza per risolverli. Gandhi rifiutava la violenza con molte buone ragioni.

La violenza, egli sosteneva, non conduce mai a soluzioni stabili e durevoli dei conflitti. Il suo impiego tende a generare ulteriore violenza e a brutalizzare entrambe le parti. Tende a portare alla ribalta uomini autoritari, che continuano a esercitare la violenza a vittoria ottenuta. Comporta, inoltre, segretezza e sospetto, falsità, unilateralità, semplificazioni eccessive della verità. E, con questo, perpetua una cultura e una mentalità vecchie, anziché favorire lo sviluppo di un tipo d'uomo migliore, più sincero e sereno, altruista e disinteressato, libero e tollerante.

Gandhi rifiuta anche una concezione limitata, tattica della non violenza, che lui chiama non violenza del debole.

Rifiuta cioè il ricorso alla non violenza esclusivamente come scelta opportunistica, fatta da chi non è in grado di battersi con altri strumenti perché verrebbe sconfitto. Rifiuta una concezione solo difensiva della non violenza,

usata per limitare le perdite di fronte a un oppressore, a un nemico più forte. Per questo, nel corso degli anni, usò sempre meno l'espressione “resistenza passiva”, che gli appariva equivoca. Per Gandhi, la non violenza doveva essere quindi l'arma dei coraggiosi, non lo schermo dei codardi. Arrivò a dire, in qualche momento, che la violenza gli pareva preferibile alla vile e rassegnata accettazione dell'ingiustizia. Arma d'attacco, dunque, la non violenza gandhiana, volta a sconfiggere e a convertire il nemico mettendolo di fronte allo spettacolo della propria determinazione a lottare e a soffrire.

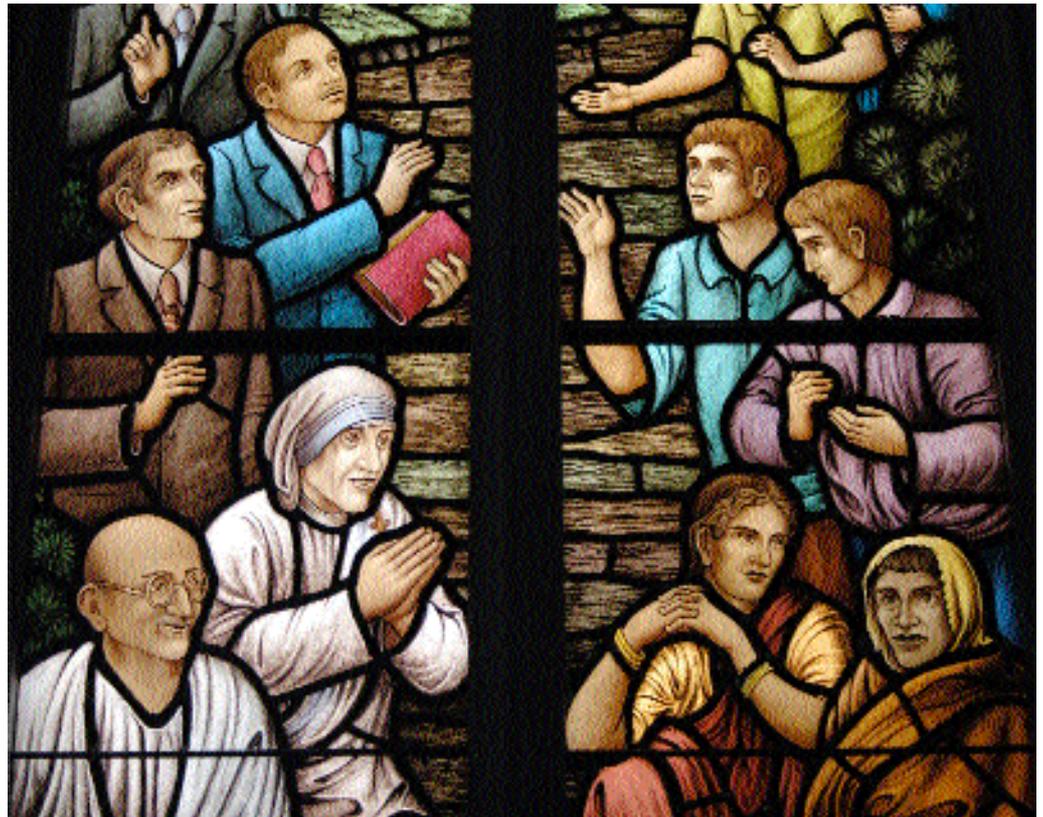
Il vero *satyagrahi*, il vero combattente non violento, lotterà non solo per sé ma anche per il proprio nemico. Rispetterà il proprio nemico, cercherà di comprenderne le ragioni, perché molte sono le verità, e si asterrà da ogni forma di lotta diretta a distruggerlo o a infliggergli sofferenze che non siano la perdita dei suoi indebiti privilegi. Si lotta per ristabilire la verità e la giustizia, non per creare nuova ingiustizia o per cercare vendette da cui nuove violenze nascerrebbero inevitabilmente.

Gandhi conduceva le sue lotte con incredibile lealtà. Ecco perché non usava mai la sorpresa: prima d'intraprendere un'iniziativa ne informava sempre l'avversario. Se esistono più verità, se il nemico non va distrutto, la soluzione di ogni lotta è un compromesso. Ci sono, su questo, bellissime citazioni gandhiane: egli, dopo aver difeso in tribunale la sua prima causa importante, disse: “Mi ero reso conto che la vera funzione di un avvocato era quella di riaccostare le parti in disaccordo”.

Ancora nella sua autobiografia scrisse: “sempre nella vita proprio la mia passione per la verità mi ha insegnato ad apprezzare la bellezza del compromesso”. E al suo biografo Louis Fischer disse: “Sono essenzialmente un uomo incline al compromesso perché non sono mai sicuro di essere nel vero”. Anche se, occorre aggiungere, egli precisò più volte che il compromesso non può mai darsi sui principi, e non può mai significare puro tatticismo. ■

Tratto da: G. Sofri, *Gandhi e l'India*, Giunti, Firenze, 1996.

La visione religiosa di Gandhi risente di molteplici influenze e si sviluppa in molte direzioni, non sempre senza contraddizioni e ambiguità.



Gandhi, Martin Luther King e madre Teresa di Calcutta, vetrata, 1966, Sant Andrew's United Church, City of Moose Jaw, Canada, cortesia www.flickr.com.

Le problematiche religiose

Quando approda in Inghilterra per completare la propria formazione culturale, nell'ottobre del 1888, Gandhi ha le idee ancora poco chiare in fatto di religione. Proviene da una famiglia devota a Vishnu e alle sue incarnazioni, *avatar*, tra cui Rama e Krishna, ed è cresciuto in uno Stato, il Gujarat, nel quale molto diffuso è il jainismo, la religione indiana che più delle altre enfatizza il valore dell'*ahimsa*, l'astensione dalla violenza nei confronti di ogni essere vivente. Il padre, Kaba, è un uomo pratico, riveste un'importante carica politica e non ha un grande interesse per le faccende religiose, anche se gli piace discutere con jainisti, parsi e musulmani, dando al figlio un primo esempio di tolleranza; la madre, Putali Ba, è una donna dalla religiosità rigida, austera, che al figlio appare quale incarnazione della santità stessa.

Agli occhi di questo mondo ancora fortemente tradizionalista l'Inghilterra e l'Occidente in generale si presentano come luoghi dell'immoralità e dell'irreligione. È così che, quando il giovane Gandhi annuncia di voler andare a studiare in Inghilterra, la sua sottocasta, quella dei *modh banya*, si oppone fortemente, e di fronte alla caparbia del giovane giunge a scomunicarlo, mentre la madre acconsente alla sua partenza solo dopo il solenne impegno a non contaminarsi con il vino, la carne e le donne.

L'Inghilterra si dimostrerà invece luogo della formazione spirituale, più che della tentazione carnale. Esiste ormai nel Paese un forte interesse nei confronti della religione indiana, così come comincia a diffondersi la pratica del vegetarianesimo. A favorire entrambi è la teosofia, corrente religiosa ed esoterica che ha esercitato non poca in-

■ Antonio Vigilante

Docente di Scienze sociali nei licei, collabora con l'Università di Bari e con la rivista "Azione Nonviolenta".

fluenza tra Ottocento e Novecento. È grazie all'invito di due amici teosofici che legge per la prima volta la *Bhagavad Gita*, il poema, parte del *Mahabharata*, che costituirà per tutta la sua vita la principale fonte d'ispirazione spirituale e religiosa.

In un'opera di Madame Blavatsky, fondatrice della teosofia, trova per la prima volta l'idea dell'unità delle religioni, espressa con una metafora che farà sua: come un albero ha molti rami ma un solo tronco e una sola radice, così le religioni sono molte, ma hanno un fondo comune che le trascende tutte. Non solo: in quell'opera il giovane Gandhi trova anche l'idea che una profonda e vera trasformazione sociale è possibile non attraverso una rivoluzione violenta, ma solo grazie a un cambiamento interiore, a una riforma della vita individuale che renda impossibile il sussistere delle vecchie strutture sociali. Idea che è alla base di tutto il pensiero sociale e politico del Gandhi maturo.

L'influenza della teosofia è stata dunque notevole, anche se Gandhi sembra avere qualche difficoltà ad ammetterlo, per due ragioni: la prima è l'aspetto esoterico della teosofia, che non può che infastidire chi come Gandhi considera la chiarezza e la razionalità come tratti distintivi della verità; la seconda è politica: l'altra grande rappresentante della teosofia, Annie Besant, è stata anche una leader del movimento per l'indipendenza indiana, opponendosi però al metodo gandhiano della non cooperazione, che implicava a suo parere il rischio di una mobilitazione delle masse, con la possibilità che il movimento degenerasse nella violenza.

Gandhi e Tolstoj

Il secondo luogo della formazione religiosa di Gandhi è il Sudafrica. Vi arriva nel 1893 per difendere come avvocato una causa di una ditta indiana, trovandosi presto impegnato nella più importante causa dei diritti civili dei suoi connazionali. È in Sudafrica che Gandhi intensifica i suoi contatti con i cristiani, frequentando una famiglia appartenente alla setta protestante dei Plymouth Brethren e giungendo alle soglie della conversione. Una soglia mai oltrepassata per via delle sue perplessità

riguardo alla figura del Cristo.

Che senso ha, si chiede, parlare di un figlio di Dio? Non sono forse tutti gli uomini figli di Dio? Gandhi apprezza la profondità morale del *Vangelo*, il messaggio altissimo del Sermone della montagna, ma la concezione di un figlio di Dio che fa miracoli, resuscita, muore per la salvezza dell'umanità gli sembra irrazionale e in ultima analisi inaccettabile. La resurrezione comporterebbe un'infrazione delle leggi della natura, che invece sono fisse e immutabili. Il Cristo di Gandhi è il maestro di una sublime morale, più che una vera e propria figura divina.

Su questa interpretazione non poco ha influito la lettura, nel 1894, de *Il Regno di Dio è dentro di voi* di Lev Tolstoj. Il grande romanziere russo in quell'opera tentava una lettura radicale del *Vangelo*, come messaggio e annuncio di amore e di non violenza, che poco si concilia con la vita dei cosiddetti cristiani, mentre la prassi del clero ortodosso ne costituisce addirittura la negazione. Essere cristiani non vuol dire credere nella divinità del Cristo e per il resto curare i propri interessi egoistici, magari tenendo il popolo in soggezione attraverso una fitta rete di superstizioni; è cristiano chi segue il bene senza accettare compromessi, chi non risponde al male con il male e tuttavia si oppone con forza a esso.

Lotta non violenta e fede in Dio

Formulando con chiarezza il principio dell'obiezione di coscienza, Tolstoj afferma che è lecito, anzi doveroso, disobbedire allo Stato quando le sue leggi sono in contrasto con le più alte leggi di Dio. Se Gandhi trovò nel libro una chiara formulazione delle idee che man mano si erano presentate alla sua coscienza, il vecchio scrittore russo riconobbe dal canto suo nella prassi del giovane avvocato indiano la più importante realizzazione della sua idea della resistenza al male.

Quando torna in India, nel 1915, Gandhi ha ormai le idee ben salde in fatto di religione, ma soprattutto ha elaborato e sperimentato con successo il *satyagraha*, il suo metodo di lotta non violenta. Tra le due cose c'è un rapporto che non sempre è stato riconosciuto e

Società teosofica



Fotografia di Helena Petrovna Blavatsky, cortesia www.flickr.com.

La Società Teosofica, fondata nel 1875 a New York da Helena Petrovna Blavatsky insieme al colonnello Henry Steele Olcott, si proponeva di rintracciare l'essenza ultima di tutte le religioni.

Nei ponderosi otto volumi di *La storia segreta*, la sacerdotessa del movimento sosteneva di aver acquisito tale verità suprema da alcuni asceti orientali, i Maestri della Fratellanza Bianca, durante un viaggio in Tibet, regione allora quasi del tutto sconosciuta. Questi le avrebbero permesso di consultare il Libro di Dzyan, un antico testo, scritto in lingua senza su foglie di palma inalterabili al fuoco, all'aria e all'acqua, in cui sarebbe contenuta la storia dell'umanità dai primordi sino alla distruzione di Atlantide.

In realtà di tale manoscritto non è mai stato prodotto alcun esemplare, così come del tutto ignota rimane agli storici e ai linguisti la prodigiosa lingua iconografica senza in cui sarebbe stato scritto.

La teosofia rimane in sostanza una riedizione moderna delle antiche filosofie gnostiche ed ermetiche.

approfondito dagli studiosi.

Come è possibile vincere il male senza ricorrere alla violenza? Non sarà destinato a soccombere chi rifugge le armi? No, risponde Gandhi. Se così fosse, significherebbe che il mondo è in balia del caos, se non del male stesso.

Ma il mondo è governato da Dio, e Dio è il bene. Non può accadere, dunque, che il male vinca sul bene: “un efficace *satyagraha* non è concepibile senza questa fede”. E tuttavia si tratta di una fede che pone non pochi problemi. Quello di Gandhi è un tentativo di fondazione metafisica dell’etica che ricorda molto da vicino i numerosi

La vita sessuale del Mahatma

Una vera e propria vita privata, Gandhi non l’ebbe mai. Si era sposato giovanissimo, ma vivendo per lunghi periodi separato dalla moglie. Più tardi, inserì la sua famiglia nella vita comune degli *ashram* sudafricani o indiani, e nel 1906 fece il voto di *brahmacharya* (che impone la castità assoluta), mettendolo in atto con una forza d’animo e un rigore che lasciano stupefatti. Molti aspetti della vita affettiva di Gandhi e del suo rapporto con la teoria della non violenza hanno attratto l’attenzione di studiosi di psicoanalisi.

La moglie di Gandhi, Kasturbai, era una donna di poca cultura, ma tenace e paziente. Gandhi avrebbe voluto in lei una compagna che ne condividesse interamente i fini e le aspirazioni, ma in questo fu almeno in parte deluso. Kasturbai visse più volte con fatica le scelte del marito, e conservò sempre la nostalgia di una famiglia “normale”, della quale cercò di ricreare almeno l’apparenza. Moglie devota, accettò per sé una posizione silenziosa e discreta, lasciando alle altre donne dell’*ashram* ruoli più ambiti e impegnativi di collaboratrici intellettuali. Non senza un pizzico di cattiveria, Miss Slade la definì, parlandone a Romain Rolland, “una donna da interni”. Tuttavia, in più occasioni partecipò alle lotte del marito, e andò lei pure in prigione. La sua scomparsa, nel 1944, provocò a Gandhi un immenso dolore.

Verso la fine della sua vita, Gandhi fu protagonista di un episodio che produsse allora un certo scandalo (pur se attenuato dalla venerazione di cui era circondato), e che ha dato non pochi problemi ai suoi interpreti. Nel biennio 1946–1947 il Mahatma, ormai settantasettenne, era debole e stanco, e profondamente angosciato dal conflitto tra indu e musulmani, alla cui difficile soluzione dedicava le sue ultime energie. Fu in quel periodo che uno dei suoi collaboratori lo trovò una mattina nello stesso letto con la giovane pronipote Manubehn. Erano entrambi nudi e stavano parlando tra di loro. Risultò che analoghi episodi si erano verificati, nello stesso periodo, con altre giovani seguaci. La storia venne risaputa e se ne discusse pubblicamente, come sempre era stato per ogni aspetto della vita di Gandhi.

Il Mahatma negò di essere venuto meno ai suoi doveri di *brahmacharin*. Addusse spiegazioni diverse, e non molto chiare, che andavano da un bisogno di essere aiutato a vincere il freddo (fisico e morale) che lo squassava, al tentativo di compiere un grande esperimento religioso destinato a fare di lui un “eunuco di Dio” e un essere completamente asessuato, dotato dell’innocenza di un fanciullo. Gandhi aveva peraltro sempre impressionato chi gli era vicino per quanto c’era di femminile nel tipo di seduzione da lui esercitato, e anche per una sorta di desiderio di maternità presente in lui. L’episodio rimase misterioso. Alcuni ne furono turbati e si allontanarono da Gandhi, altri lo accusarono quanto meno di stravaganza e di scarsa opportunità; altri accolsero le sue spiegazioni, che sembravano avvalorate dalla serietà e sincerità con cui venivano fornite. In generale, alla vicenda si prestò più attenzione da parte di biografi occidentali (senza nascondere, a volte, qualche sorriso ironico) che da parte di quelli indiani. Ciò che più colpisce in essa, al di là del necessario rispetto, è l’ambiguità che la caratterizza, e che induce a segnalare alcuni rischi e contraddizioni. Come quella, per esempio, che segna spesso il rapporto tra un maestro e i suoi fedeli (indipendentemente dalla bontà di una dottrina) in situazioni di tensione emotiva. O come la drammatica incoerenza che può nascere da soluzioni troppo rigide del problema della sessualità.

Tratto da: G. Sofri, *Gandhi e l’India*, Giunti, Firenze, 1996.



Gandhi, elaborazione grafica da un suo ritratto.

tentativi fatti in Occidente e culminati nel sistema di Hegel.

Tentativi che oggi appaiono particolarmente problematici. L'obiezione decisiva è quella del male. Se l'universo è governato dal bene, perché esiste il male? Il *satyagraha* è fondato sulla fiducia nella vittoria del bene sul male, ma la storia dimostra che infinite volte il male prevale sul bene, che la speranza del giusto resta frustrata, che gli innocenti muoiono e le loro preghiere restano inascoltate. Sostenere un tale ottimismo metafisico vuol dire nascondersi la presenza del male, o giungere a giustificarlo. Quando un terremoto scuote il Bihar, nel 1934, Gandhi così commenta la tragedia: "Io condivido col mondo intero, civilizzato e non civilizzato, la convinzione che le calamità giungono sugli uomini come punizione per i loro peccati". Considerate le premesse generali del suo pensiero, non può giudicare diversamente, e tuttavia oggi un giudizio del genere susciterebbe unanime disapprovazione, se non indignazione.

Dio e verità

La più matura e nota formulazione teologica di Gandhi si trova in un discorso tenuto a Losanna l'8 dicembre del 1931: "Per quelli che dicono che Dio è amore, vorrei dire che Dio è amore. Ma nel profondo io dico che Dio può essere amore, ma è verità. Se è possibile per la lingua umana dare la più completa descrizione di Dio, per quanto mi riguarda sono giunto alla conclusione che Dio è la verità. Ma due anni dopo ho fatto un passo ulteriore ed ho detto che la verità è Dio". Vediamo le ragioni di questa sua formulazione.

Se si afferma che Dio è Vishnu, o Allah, o Jahwè, o gli si attribuisce una qualsiasi caratteristica distintiva, si cade nello scontro tra fedi diverse, tra percezioni del divino apparentemente incompatibili. Ciò di cui Gandhi è alla ricerca è una definizione di Dio che renda possibile la comprensione e la fratellanza. Identificare Dio con la verità gli sembra una mossa che rende possibile non solo l'assenso dei fedeli di ogni religione, ogni credente pensa che Dio sia la verità, ma l'adesione degli stessi atei. Anche nell'ateismo c'è un'esigenza di

verità: se nega Dio, è perché pensa che non esista, appunto; lo fa per affermare la verità della sua non esistenza. Negando Dio, l'ateo inconsapevolmente afferma quel Dio che è la verità.

Una tale identificazione di Dio e verità pone in realtà più problemi di quanti

"Nel profondo
io dico che
Dio può essere
amore,
ma è soprattutto
verità".

Gandhi

non ne risolva. Se ogni verità è Dio, allora tutto è uguale, e la verità stessa finisce per scomparire. Allora l'innocente che prega Dio di salvarlo e il carnefice che lo manda nella camera a gas con la fanatica convinzione che Dio voglia lo sterminio (il *Gott mit uns* dei nazisti) sono sullo stesso piano. In realtà non è possibile parlare di verità se non alla luce di un metodo. È vero ciò che viene scoperto o accertato attraverso un adeguato metodo di ricerca. Gandhi ne è consapevole, ma la formulazione del suo metodo lascia non poco perplessi.

Il metodo della verità

Per raggiungere la verità occorre sottoporsi a una serie di pratiche spirituali che sono l'equivalente del metodo scientifico: occorre rinunciare completamente al sesso (*brahmacharya*), ai piaceri del palato e più in generale a ogni piacere corporeo. Il corpo è ciò che fa ombra alla verità. Per cogliere la verità che è Dio occorre ridursi a zero, mettere a tacere ogni desiderio del corpo e ogni tendenza egoistica. Chi non si sottopone a queste pratiche, non è in grado di cogliere la verità e di ascoltare la voce di Dio. Se l'identificazione di Dio con la verità aveva aperto a tutti, atei compresi, la via che porta a Dio, le precisazioni sul metodo la restringono invece drasticamente. Solo gli asceti

sono a contatto con la verità; tutti gli altri brancolano nel buio.

Le pratiche ascetiche che conducono alla verità possiedono anche un potere straordinario. Gandhi le designa col termine *tapascharya*, e *tapas* è in India, fin dall'epoca vedica, l'energia che si sprigiona dal sacrificio, e che permette di dominare anche le forze della natura. La non violenza gandhiana in definitiva riposa su questa sua precisa convinzione: l'uomo può raggiungere Dio e la verità attraverso l'ascesi, e in questo stesso modo agisce nel mondo per far trionfare il bene, grazie alla grande potenza del *tapas*.

Una convinzione che porterà ai discussi esperimenti sessuali dell'ultimo periodo, che susciteranno sconcerto anche in molti dei suoi seguaci più devoti, e che hanno disorientato non poco gli studiosi. In realtà, la logica di quegli esperimenti è chiara. Se il dominio sul corpo sviluppa potere anche politico, quando c'è bisogno di più potere occorre realizzare un *tapas* maggiore, sottoponendosi a nuove tentazioni e a una nuova e più rigorosa repressione/conversione dell'energia sessuale.

Più della pratica, è discutibile la teoria che la ispira, e che getta un'ombra sulla fondazione stessa della non violenza gandhiana. Mentre cerca le basi per un'intesa tra fedi diverse su una base razionale, Gandhi non si accorge che la sua stessa prassi è minacciata da una fiducia nel potere dell'asceti che razionale non è, e che appartiene più alla magia che alla religione. ■

A P P R O F O N D I R E

- M.K. Gandhi, *In cammino verso Dio*, Newton Compton, Roma, 2006.
- F. C. Manara, *Una forza che dà vita. Ricominciare con Gandhi in un'età di terrorismi*, Unicopli, Milano, 2006.
- E. Peyretti, *Esperimenti con la verità. Saggezza e politica di Gandhi*, Pazzini, Villa Verucchio, 2005.
- A. Vigilante, *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari, 2009.

Gandhi l'europeo

Recatosi in Inghilterra per studiare, Gandhi apprese dalle opere di autori occidentali il valore profondo delle tradizioni del proprio Paese.

Quell'Europa che Gandhi aveva incontrato in Sudafrica era l'Europa che aveva imparato a conoscere in India e soprattutto a Londra, ma con qualcosa di diverso, che andava nel senso della verità: trapiantata nella terra degli zulu, l'Europa aveva messo allo scoperto, senza più orpelli, i tratti essenziali della nuova identità che l'incipiente capitalismo aveva modellato nelle sue zone più evolute, come l'Olanda e l'Inghilterra. Costruita con una paradossale combinazione tra il messianismo biblico di stampo calvinista e l'eterna logica dello sfruttamento, quell'identità era destinata ad attraversare intatta le più sconvolgenti mutazioni storiche, se è vero che si ripropone oggi più pervicace che mai, con un ostentato disprezzo per le norme elementari del diritto internazionale.

Se Gandhi non diventò subito un ribelle (lo diverrà, ma a modo suo, dopo trent'anni), se, nel ricongiungersi alle proprie sorgenti, non restò prigioniero della contrapposizione frontale tra due culture, fu anche perché aveva fatto in tempo a conoscere, in patria e nel triennio londinese, un'Europa niente affatto estranea al fascino di quella sapienza universalistica che ora, dopo l'episodio di Maritzburg, cominciava a risplendere di luce propria nel fondo della sua memoria.

Non tutti gli inglesi che aveva conosciuto erano d'accordo col progetto enunciato, fin dal 1835, dal barone

Thomas Macaulay nel varare il sistema educativo da attuare in India: in forza di quel sistema, dopo qualche generazione, un indiano non si sarebbe più distinto da un inglese se non per il colore della pelle. Era un progetto d'integrazione pura e semplice, che avrebbe comportato il dissolvimento dell'anima indu e che proprio per questo aveva provocato in larghi strati dell'India una feroce reazione nazionalistica, quella con la quale, tornato in patria dopo qualche anno, Gandhi avrebbe dovuto fare i suoi conti.

L'Europa e il fascino dell'India

Solo che, entrata a contatto diretto col patrimonio spirituale accumulatosi in India a partire dai libri sacri dei *Veda*, l'Europa non accecata dall'alterigia imperialistica aveva riscoperto in quel patrimonio qualcosa di sé, o meglio qualcosa della tradizione spirituale dell'umanità, che era rimasto segregato o rimosso, a causa dell'estraneità geografica o dell'antagonismo politico e culturale. Quel ritorno all'Oriente, che aveva avuto già nel romanticismo tedesco (si pensi a Goethe e a Schopenhauer) i suoi pionieri, divenne feconda esperienza per opera della Gran Bretagna imperiale, che ebbe il merito paradossale di aiutare l'India a ritrovare la coscienza di sé, della propria incomparabile singolarità.

■ Ernesto Balducci

Presbitero, editore, scrittore e intellettuale cattolico.

Ritratto di Gandhi studente a Londra, all'età di 21 anni, cortesia www.flickr.com.

Proprio nei giorni in cui Gandhi metteva le prime basi della sua lotta politica, ispirata al rigetto della violenza e al rispetto della dignità umana anche nell'avversario, l'11 settembre 1893, l'assemblea del Congresso delle religioni, tenutasi a Chicago, restò affascinata dal linguaggio di un giovane monaco indiano, dalla figura atletica e dagli occhi radiosi, il trentunenne Vivekananda, che espose l'insegnamento del suo maestro Ramakrishna sulla religione universale: "Il cristiano", egli disse tra l'altro, "non deve diventare buddhista o induista, né l'induista e il buddhista devono a loro volta diventare cristiani. Ciascuno deve assimilare lo spirito degli altri senza cessare di conservare la propria individualità e di crescere secondo le leggi sue proprie. Sulla bandiera delle religioni sarà scritto ben presto aiuto reciproco e non conflitto, mutua penetrazione e non distruzione".

La "mutua penetrazione"

Gandhi aveva già sperimentato questa "mutua penetrazione" durante il soggiorno londinese (1887-1891), quando sembrava aver affidato la preservazione della propria identità a una meticolosa osservanza delle norme dietetiche proprie della tradizione religiosa familiare (il jainismo, una forma ascetica dell'induismo). Scoperto un ristorante vegetariano, vi acquistò un trattato di Henry Salt, *Difesa del vegetarianismo*; letto quel libro, divenne vegetariano per scelta. Pieno dello zelo del neofita, decise di fondare un circolo vegetariano a Bayswater, dove risiedeva.

A fare da vicepresidente del circolo invitò Edwin Arnold, lo scrittore inglese al quale, in certo modo, egli era debitore della sua scoperta del patrimonio mistico dell'India. Autore di un libro fortunato, *La luce dell'Asia*, Arnold aveva anche tradotto dal sanscrito la *Bhagavad Gita (Canto del Beato)*, la lunga dissertazione speculativa, inserita nel poema indiano *Mahabharata*, ma che, nella tradizione spirituale dell'India, ha mantenuto un valore a sé, come un momento alto della rivelazione, alla pari dei *Veda* e delle *Upanishad*.

Di per sé, il *Canto* è tutt'altro che un'esortazione alla non violenza: l'insegnamento di Krishna al guerriero Ar-

Fiabe jainiste

L'elefante e i non vedenti

C'era una volta un villaggio in cui vivevano sei uomini non vedenti. Un giorno uno degli abitanti disse: "Oggi c'è un elefante nel villaggio". Essi non avevano idea di che cosa fosse un elefante e decisero che, benché non fossero in grado di vederlo, avrebbero potuto comunque capire come fosse. Andarono dove si trovava l'elefante e ciascuno dei sei iniziò a toccarlo. "L'elefante è una colonna!", esclamò il primo uomo, che toccò una delle zampe. "Oh, no! È, come una fune!", disse il secondo, che stava toccando la coda. "No! È come il ramo di un albero!", disse il terzo, che stava toccando la proboscide. "È un grosso ventaglio!", disse il quarto, che stava toccando l'orecchio dell'elefante. "È come un grosso muro!", disse il quinto, che stava toccando il ventre dell'elefante. "Oh, no! L'elefante è un tubo solido!", esclamò il sesto, che stava toccando una zanna. Iniziarono a litigare. Un saggio passava per caso di lì e li vide.

Si fermò e chiese: "Qual è il problema per cui litigate?". I sei non vedenti risposero: "Non siamo d'accordo sulla forma dell'elefante". E ciascuno raccontò la propria versione. Con calma il saggio spiegò loro: "Ciascuno di voi ha ragione. Il motivo delle differenze è perché ognuno ha toccato una parte diversa dell'elefante, che possiede tutte le caratteristiche che avete descritto". "Oh!", esclamano tutti. Da quel giorno non vi furono più litigi.

La compassione dell'elefante

C'era una volta un elefante che viveva in una foresta insieme ad altri animali. Un giorno divampò un incendio. Per salvarsi tutti gli animali, compreso l'elefante, corsero a mettersi al riparo in un'area sicura. In poco tempo la zona divenne sempre più affollata e si riempì di animali. L'elefante, per un improvviso prurito, sollevò la zampa e, approfittando dell'occasione, un coniglio saltò velocemente a occupare lo spazio libero che si era creato. Nel momento in cui l'elefante stava per riappoggiare la zampa, si accorse del coniglio seduto e, per evitare di ucciderlo o di fargli del male, rimase con la zampa sollevata. L'incendio durò tre giorni e, in tutti quei giorni, l'elefante rimase con la zampa sollevata. Quando il fuoco si placò, tutti gli animali, compreso il coniglio, se ne andarono. L'elefante si sentiva felice di aver salvato e protetto la vita del coniglio. Ma quando cercò di appoggiare la zampa non ci riuscì perché il suo corpo era rimasto bloccato. Cadde e morì. Come conseguenza della sua compassione rinacque come principe nella vita successiva.

L'albero di mango e le sei persone

Sei membri della stessa tribù volevano assaggiare il frutto del mango e andarono così nel frutteto. Si avvicinarono a un albero e uno di loro disse: "Questi frutti sono molto belli e deliziosi, dobbiamo tagliare l'albero". Un altro disse: "Non vogliamo tutti i frutti di mango, tagliamo i rami principali". Un altro ancora disse: "Tagliamo i rami più piccoli". E un altro: "Noi non ne vogliamo così tanti, prendiamo solo uno dei rami più piccoli e sarà sufficiente". Il quinto disse: "Cogliamo solo i singoli frutti". L'ultimo disse: "Ma noi non ne vogliamo così tanti. A quale scopo danneggiare o tagliare l'albero? Esso è una parte della natura e se è possibile avere un numero sufficiente di frutti di mango raccogliendo quelli che sono già caduti in terra, prendiamo solo quelli e non disturbiamo l'albero". Qualcuno pensa che questa storia elogi la pigrizia, ma non è vero. Insegna a non sacrificare troppo per uno scopo limitato. Se hai un obiettivo, i mezzi impiegati devono essere commisurati con il fine.

Tratto da: Virchand Gandhi, *L'essenza del jainismo*, Editori Riuniti, Roma, 2003.

juna è di affrontare senza scrupoli la battaglia, con un assoluto distacco dalle circostanze (gli avversari erano suoi parenti) e dagli esiti. Difatti, la *Bhagavad Gita* era anche il libro sacro dei nazionalisti che non rifuggivano da azioni terroristiche. Fu nella traduzione inglese di Arnold che Gandhi prese contatto con questo messaggio centrale della sua fede induista. In Africa si impegnò in uno studio minuzioso del sacro testo e ne fece il suo “dizionario di consultazione quotidiana”. Nella lettura gandhiana, la *Bhagavadgita* è un’esortazione al compimento del proprio dovere, al distacco assoluto dalle conseguenze delle proprie azioni.

Gli aspetti speculativi della tradizione induista, come d’altronde di quella occidentale, non lo interessavano se non in quanto illuminavano la sua esperienza morale e politica e la collocavano negli orizzonti dell’assoluto.

Di qui la labilità dei suoi rapporti con la Società teosofica a cui si iscrisse nel 1891, a Londra, e della quale facevano parte due dei suoi collaboratori più fedeli, come Pollak e Kellenbach. Si deve a questi incontri il fatto che Gandhi, partito per Londra senza nessuna conoscenza dell’induismo, anzi con una certa propensione agli atteggiamenti agnostici e ateistici dell’Occidente, ora, messo a duro contatto con il volto brutale del colonialismo bianco, trasformasse la sua ritrovata fede induista in un confronto di civiltà nel quale la fede in Dio diventa il valore decisivo. ■

Tratto da: Ernesto Balducci, *Gandhi*, Giunti, Firenze, 2007.

A P P R O F O N D I R E

- M.K. Gandhi, *La mia vita per la libertà. L'autobiografia del profeta della non violenza*, Newton Compton, Roma, 2007.
- F.C. Manara, *Una forza che dà vita. Ricominciare con Gandhi in un'età di terrorismi*, Unicopli, Milano, 2006.
- B. Vinoba, *I valori democratici. La politica spirituale di Gandhi attraverso le parole del suo discepolo*, Gabrielli Editori, Verona, 2008.

L'Occidente? Un nazismo diluito



Manifesto dell'esercito dei volontari indiani nella seconda guerra mondiale, cortesia www.flickr.com.

Anche la democrazia, finché è sostenuta dalla violenza, non può fare l'interesse dei deboli o proteggerli. La mia concezione della democrazia è che sotto di essa il più debole deve avere le stesse possibilità del più forte.

Questo può avvenire soltanto attraverso la non violenza. Nessun Paese del mondo oggi mostra di avere più che un atteggiamento paternalistico nei confronti dei deboli. Il più debole ha sempre la peggio, voi dite. Prendiamo il vostro caso. Nel vostro Paese la terra appartiene a pochi capitalisti. Lo stesso avviene in Sud Africa. Queste grandi proprietà possono essere mantenute soltanto con la violenza, velata o aperta. La democrazia occidentale, nelle sue attuali caratteristiche, è una forma diluita di nazismo o di fascismo. Al più è un paravento per mascherare le tendenze naziste e fasciste dell'imperialismo.

Perché oggi vi è la guerra, se non per la brama della spartizione delle spoglie del mondo? Non è stato con metodi democratici che l'Inghilterra si è impadronita dell'India. Che cosa è la democrazia del Sud Africa? La costituzione di quel Paese è stata fatta appositamente per assicurare la supremazia dell'uomo bianco sul nero, il naturale abitante di quella terra. La storia del vostro Paese è segnata da ingiustizie ancora peggiori, malgrado ciò che gli Stati del nord hanno fatto per l'abolizione della schiavitù. Il modo in cui voi avete trattato gli schiavi costituisce una grande macchia nella storia americana. Ed è per salvare queste democrazie che oggi la guerra viene combattuta. Vi è una grande ipocrisia circa la guerra. Sto parlando in termini di non violenza, e sto cercando di mettere a nudo la vera essenza della violenza.

L'India sta cercando di sviluppare una vera democrazia, ossia libera dalla violenza. I nostri strumenti sono quelli del *satyagraha*, che si esprimono nel *Char-ka*, le industrie di villaggio, l'istruzione elementare combinata con il lavoro manuale, l'abolizione dell'intoccabilità, l'armonia delle comunità, e l'organizzazione non violenta dei lavoratori come ad Ahmedabad. Questo comporta un impegno di massa e un'educazione di massa. Abbiamo grandi organizzazioni per portare avanti queste attività. Queste hanno un carattere interamente volontario, e il loro unico scopo è il servizio degli umili.

Gandhi, in "Harijan", 18 maggio 1940, intervista rilasciata a un giornalista americano.

Il suo discorso sul metodo

In un contesto non dissimile da quello di Cartesio, Gandhi ebbe un'illuminazione intellettuale che lo portò a comprendere una profonda verità morale: l'ingiustizia della discriminazione razziale.

Il 10 novembre del 1619, nei pressi di Ulm, la cittadina bavarese dove era accampato l'esercito del principe Massimiliano, un soldato un poco singolare, Renato Cartesio, mentre se ne stava, è lui che lo racconta, in una stanza surriscaldata da una stufa, ebbe una illuminazione che gli parve subito così straordinaria da suggerirgli il voto di un pellegrinaggio a Loreto. E difatti non fu una illuminazione da poco, se è vero, molti lo pensano, che essa sta alle origini della razionalità occidentale, destinata a dettar legge al mondo intero. In parole semplici, a Cartesio venne l'idea di una riforma radicale del sapere, basata sul metodo matematico, alla quale darà mano dieci anni dopo.

Tutto ciò che non appare di per se stesso chiaro e distinto, come, ad esempio, le regole del triangolo, va messo in dubbio, spiegherà Cartesio. Solo di una cosa non posso dubitare: penso, dunque sono. Da questa verità evidente Cartesio trae un sistema che è una specie di matematica universale. Per tutto quello che non rientra nel sistema Cartesio adotta una regola pratica: "Obbedire alle leggi e ai costumi del mio Paese... regolandomi secondo le opinioni più moderate". E la religione? "Io ho la religione del mio re e della mia balia".

Insomma, la vita morale, privata e pubblica, non rientra nel sistema delle verità chiare e distinte e dunque il miglior criterio è quello di attenersi, a riguardo, all'opinione dominante, meglio ancora, a quella del sovrano. Nessuno scandalo, quindi, poteva venire a questo padre fondatore del moderno Occidente da quanto stava accadendo attorno a lui, fosse pure l'assurda guerra di religione col suo corredo di stragi e di emigra-

zioni di massa. Non si contano i gruppi religiosi che in quel giro di anni cercarono in terre lontane un rifugio dalle follie del mondo cristiano.

Calvinisti in Africa

Uno di quei gruppi, precisamente nove famiglie olandesi, per sottrarsi alla persecuzione del re spagnolo e dell'Inquisizione, suo braccio spirituale, attorno alla metà del Seicento fuggì verso l'Africa sotto la guida di un pastore della Chiesa riformata. I coloni approdarono al Capo nel 1657. Negli anni successivi arrivarono, a ondate, altre famiglie calviniste, dall'Olanda, dalla Francia, dalla Scandinavia. Nel 1688 le famiglie sono 800.

Attorno a loro si era già raggruppato il popolo degli schiavi. La Bibbia, che è il libro ispiratore della comunità calvinista, dice: "Il servo e la serva da tenere al tuo servizio, li comprerai tra le genti circovicine". Le genti ci sono, col colore di Cam, il maledetto. Loro, gli *afrikaner* (così si chiameranno) sono il popolo eletto, che deve tenersi puro da ogni contaminazione. In seguito, ai primi dell'Ottocento, arriverà un altro popolo eletto, quello inglese, la cui flotta ha soppiantato quella olandese nel dominio dei mari. Nel 1814, per 6 milioni di franchi l'Olanda vende alla corona britannica la Colonia del Capo. Ma il dominio inglese è troppo prammatico, troppo incline alla pura speculazione produttiva.

I pronipoti dei calvinisti olandesi, più puri e più poveri, cercano terre nell'interno: è la leggendaria emigrazione, il Grande Trek dei boeri (boero, dall'olandese *boer*, vuol dire contadino). Per farsi posto, i boeri massacrano gli zulu e fondano il Natal. Nel 1843 l'Inghilterra se

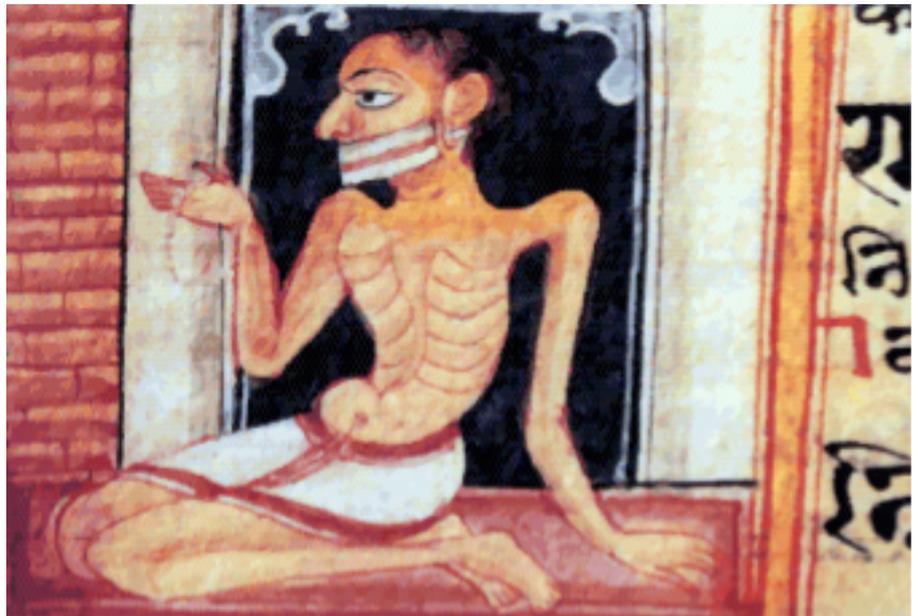
lo anette. I boeri si spostano nell'entroterra e fondano lo Stato libero dell'Orange e il Transvaal. Il sottosuolo dei nuovi territori nasconde grandi ricchezze minerarie, diamanti e oro. Gli agricoltori diventano proprietari di giacimenti e cercano mano d'opera. I neri non bastano e non offrono una forza lavoro apprezzabile. Si favorisce l'immigrazione di altri gruppi etnici, gli arabi, ad esempio, e gli indiani, provenienti dalla parte occidentale del subcontinente asiatico. Mentre gli arabi fanno, per lo più, i commercianti, gli indiani si dedicano ai lavori più spregevoli e più faticosi. Le leggi di segregazione sono severissime. Prevedono, tra l'altro, il coprifuoco alle ore ventuno e la proibizione di acquisto d'immobili. È, insomma, l'*apartheid*.

Uno strano viaggiatore

È qui, in questa colonia dominata dal più rigido razzismo, che alla fine di maggio del 1893 approdò un giovane avvocato indiano di 24 anni, Mohandas Karamchand Gandhi, con un incarico legale, affidatogli da una ditta indiana, la Dada Abdulla and Company, da assolvere a Pretoria. Come Cartesio, anche Gandhi ebbe la sua illuminazione, che lo introdusse in una ricerca della verità totalmente diversa da quella che inaugurò il nuovo corso del pensiero occidentale. L'illuminazione avvenne durante una sosta forzata nella stazione ferroviaria di Maritzburg, capitale del Natal.

“Arrivò un passeggero, è Gandhi che racconta, che mi squadrò da capo a piedi, vide che ero un uomo di colore e non gli andò giù. Se ne uscì e tornò con uno o due funzionari; se ne rimanevano tutti zitti, quando venne da me un altro funzionario e mi disse: “Venga, su, deve andare in terza”. “Ma ho un biglietto di prima”, replicai. “Non fa niente”, rispose l'altro, “le dico che deve andare in terza”. “E io le dico che mi è stato concesso di viaggiare in questo scompartimento a Durban ed esigo di rimanerci”. “No, lei non ci rimane” disse il funzionario, “deve lasciare questo vagone, senno mi toccherà chiamare un agente di polizia per farla cacciare fuori”. “Certo, lo faccia pure, rifiuto di scendere spontaneamente”. Arrivò l'agente

L'ascetismo jainista



Asceta jainista, stampa, XIX secolo, Rajasthan, cortesia www.flickr.com.

I monaci bianchi

Il jainismo si divide in due scuole principali: *svetambara* e *digambara*. I monaci e le monache *svetambara* (“vestito di bianco”) possiedono un abito bianco, una ciotola per elemosinare il cibo e l'acqua, un bastone, una scopa per rimuovere gli insetti dal loro cammino prima di sedersi e coricarsi e una pezzuola sulla bocca per non nuocere ai batteri dell'aria.

Gli asceti vestiti di cielo

Gli asceti *digambara* (“vestito di cielo”) sono più anziani, più eruditi sulle scritture, perfetti sul piano della condotta, della fede e della conoscenza. Non possiedono nulla: né abito, né dimora, né lavoro, né famiglia, né amici, né ciotola. Solo la scopa, la pezzuola sulla bocca e un contenitore per l'acqua con cui lavarsi i piedi prima di entrare nei templi. Elemosinano il cibo e l'acqua da bere nell'incavo delle mani giunte. Vivono ritirati, soprattutto da quando in India venne bandita la nudità.

Salvare le api

Oltre a non cibarsi di nessun animale di aria, di terra e di acqua (compresi crostacei e molluschi), non si cibano neppure di tutte quelle creature vegetali estirpando le quali si uccide l'intera pianta togliendole la possibilità di continuare a crescere e a produrre i suoi frutti: bulbi, radici come patate, rape, carote ecc., ma anche frutti ricchi di semi e quindi di anime come i melograni; non utilizzano neppure il miele, ricavato mettendo in pericolo la vita delle api.

Una vita vegana

Da quando lo sfruttamento degli animali per la produzione di uova, latte e latticini è stato industrializzato con la creazione degli allevamenti intensivi e degli allevamenti in batteria, i jainisti hanno iniziato a bandire anche gli alimenti di origine animale, poiché la loro produzione comporta inevitabilmente grande violenza sugli animali. Le più recenti indicazioni jainiste suggeriscono lo stile di vita *vegan* (conosciuto anche come “vegetaliano”) al fine di ridurre al minimo la violenza. I jainisti stanno iniziando, ad esempio, a sostituire il latte di mucca, utilizzato in alcuni rituali all'interno dei templi, con latte di soia o latte di riso.

di polizia, mi prese per la mano e mi spinse fuori, furono tirati giù anche i miei bagagli, io rifiutai di cambiare scompartimento e quindi il treno partì senza di me”.

Fu dunque in una fredda sala d'aspetto che Gandhi, accovacciato sulla sua borsa tra le gambe, prese coscienza del suo dovere di resistere al sopruso del razzismo, basandosi sulla semplice forza della verità. Capi in quel momento di trovarsi davanti a un bivio: o proseguire per Pretoria, per assolvere quanto prima il mandato professionale senza badare agli insulti, e poi tornarsene in India, o lottare per ottenere il rispetto dei propri diritti, anche a costo di essere per questo rispedito in patria. Entrava in crisi, così, l'illusione di poter assimilare la cultura occidentale come gli si era proposta già nella sua fase di formazione in India e poi a Londra, durante il suo *curriculum* universitario.

Esperimenti con la verità

Nel decidere d'intraprendere la lotta contro la discriminazione, egli ebbe l'impressione di prendere contatto, per la prima volta, con la verità. La sua illuminazione, a differenza di quella di Cartesio, gli dischiuse una verità di ordine morale destinata a svilupparsi non per via di deduzioni intellettuali ma per via di esperimenti, condotti anno dopo anno, anzi giorno dopo giorno, lungo la linea di conflitto tra la dignità umana, divenuta, nella coscienza di sé, una misura universale, e lo sterminato groviglio di soprusi costruito dalla menzogna e dalla violenza. Il mondo è *himsa*, violenza (più precisamente, danno portato ad altri), la verità è *ahimsa* (più precisamente, *innocentia*, non far danno agli altri). Si noti: l'*ahimsa*, la non violenza, non è una verità tra le altre, è la verità che, inseguita nelle sue inesauribili profondità, si identifica con Dio. Non a caso Gandhi sottotitolerà la sua Autobiografia come *Story of my experiments with truth* (*Storia dei miei esperimenti con la verità*) e la chiuderà con una pagina altissima dedicata a illustrare la via per raggiungere la verità. È il suo “discorso sul metodo”. ■

Tratto da: E. Balducci, *Gandhi*, Giunti, Firenze, 2007.

Il monaco e l'orafo. Fiaba jainista

Metarya era nato in una famiglia di paria, gli intoccabili. Poiché il jainismo non crede nella discriminazione di casta e considera tutte le anime uguali, Metarya fu ammesso come monaco e divenne discepolo di Mahavira.

Un giorno, sotto un Sole molto caldo, arrivò nella città di Rajgriha. Camminava a piedi nudi, non portava cappello ed era completamente rasato. Andava a elemosinare un po' di cibo in ogni casa indipendentemente dalla ricchezza o dalla povertà del proprietario. Arrivò alla casa di un artigiano molto famoso in città per la sua arte orafa. Persino il re Shrenik ammirava le sue capacità. Quando Metarya arrivò nel cortile della sua casa, l'orafo stava lavorando piccole gemme d'oro da utilizzare per creare gioielli. Quando vide il monaco, si sentì molto felice e onorato. Smise subito il suo lavoro, si inchinò e lo ringraziò per l'onore che gli aveva conferito con la visita.

Mentre l'orafo era in cucina a prendere cibo da offrire in elemosina, un uccellino scese da un ramo e, credendole semi, prese alcune gemme d'oro. Il monaco se ne accorse e osservò l'uccellino tornare sull'albero con le gemme nel becco. L'orafo tornò e offrì del cibo accettabile per un monaco, cioè vegetariano e non proveniente da violenza o sfruttamento. Dopo averlo accettato, il monaco ringraziò e riprese il suo cammino.

Quando l'orafo tornò al lavoro si accorse che mancavano le gemme. Cercò dovunque ma non riuscì a trovarle. L'unica cosa che riusciva a pensare era che le avesse prese il monaco. Pensò che forse le costose gemme lo avevano tentato oppure, addirittura, che non si trattasse di un vero monaco bensì di un malfattore travestito. Gli corse dietro e lo trascinò a casa. Gli chiese se avesse preso lui le gemme ma il monaco, calmissimo, rispose: “No, non le ho prese io”.

L'orafo, ormai arrabbiatissimo, insistette con l'interrogatorio: “E allora, chi le ha prese?” Il monaco pensò che, se avesse raccontato la verità, l'orafo avrebbe ucciso l'uccellino e che tale violenza non era assolutamente da permettere. Non disse nulla e mantenne la calma.

L'orafo si convinse che, poiché non rispondeva, il monaco stava nascondendo l'oro. Si arrabbiò ancora di più e iniziò a colpirlo, ma quello rimase calmo e quieto. Reso sempre più furioso dalla calma e dall'immobilità del monaco, decise di dargli una lezione. Lo fece stare sotto il sole con una striscia di cuoio bagnata legata intorno alla testa. Il cuoio, seccandosi, iniziò a restringersi e a procurare grande dolore al monaco.

L'orafo era convinto che, prima o poi, non potendo resistere, avrebbe confessato. Non era in grado di comprendere quanto questo monaco fosse compassionevole e altruista, disposto a donare volentieri la propria vita per salvare quella di un uccellino. Soffriva atrocemente ma non esitò mai e mantenne la propria ferma convinzione di non dire che cosa realmente fosse accaduto, per non mettere in pericolo la vita dell'uccellino. Non si arrabbiò neanche con l'orafo e rimase in pace pensando: “Questo corpo è deperibile, perché mi dovrei preoccupare per lui?” Inoltre si sentiva pienamente felice di aver potuto salvare una vita. In quello stato mentale di totale equanimità il monaco raggiunse l'onniscienza.

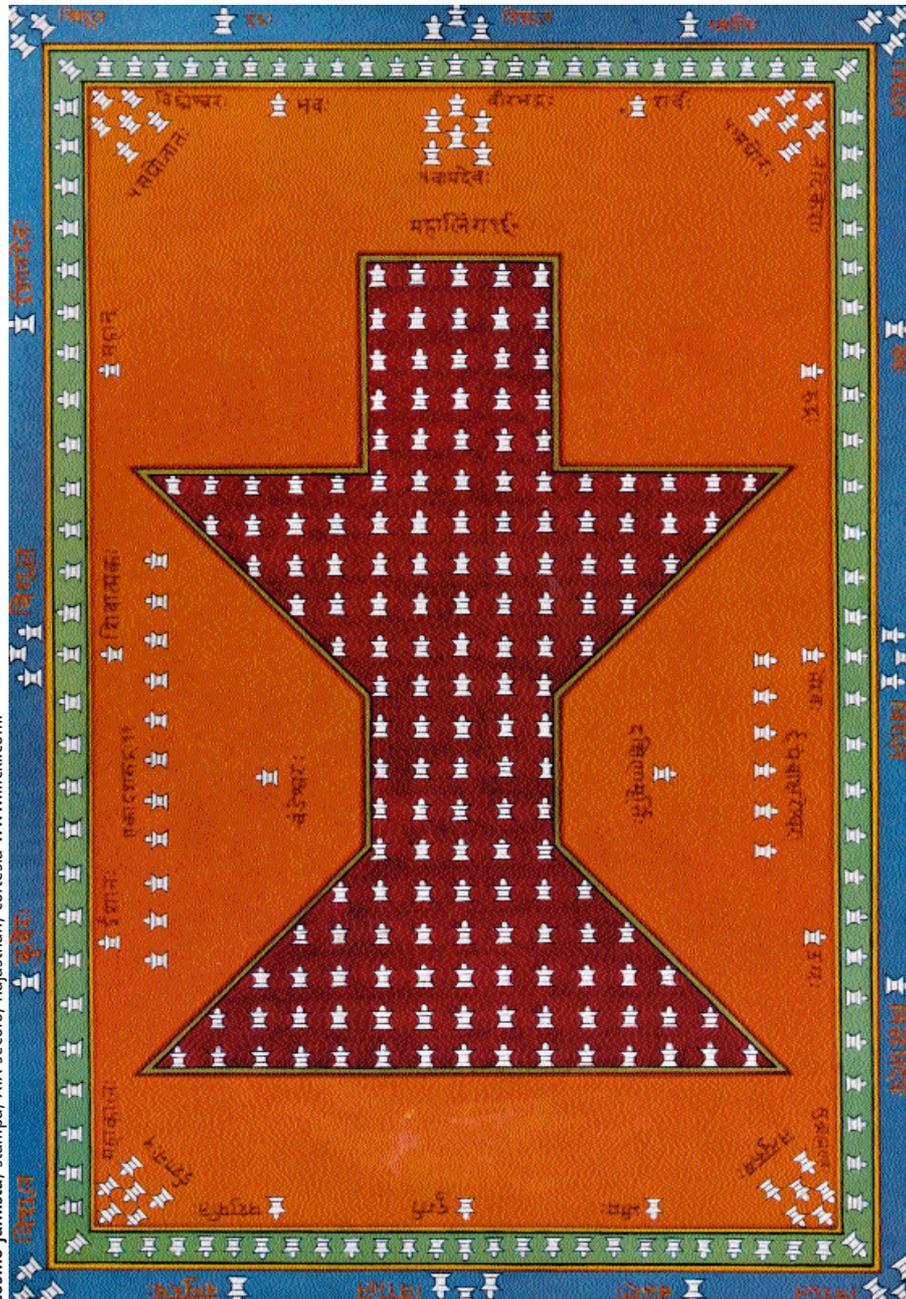
Nello stesso istante, la pressione del cuoio divenne così forte che i suoi occhi scoppiarono e morì. La sua anima si era per sempre liberata dal ciclo di morti e rinascite. In quel mentre, un taglialegna che passava di lì buttò a terra una fascina. Il rumore spaventò l'uccellino che fece cadere le gemme d'oro.

L'orafo le vide, finalmente comprese la verità, e subito si pentì di aver dubitato del monaco. Corse per liberarlo ma era ormai troppo tardi.

Tratto da: Virchand Gandhi, *L'essenza del jainismo*, Editori Riuniti, Roma, 2003.

Il jainismo

La religione fondata da Mahavira ha sempre avuto scarso seguito popolare, ma è sempre stata molto influente.



Cosmo jainista, stampa, XIX secolo, Rajasthan, cortesia www.flickr.com.

Il cosmo jainista

Secondo il jainismo l'universo è eterno e passa ciclicamente attraverso fasi di sviluppo e di involuzione. Graficamente può essere immaginato in forma dualistica, diviso cioè fra una parte inferiore, in cui si esprime la tendenza alla materialità, e una superiore e tendente verso l'alto, in cui le stesse realtà si organizzano secondo modalità via via sempre più spirituali. Il mondo come noi lo vediamo sta nel mezzo e partecipa di entrambe le dimensioni.

La religione jainista, la quarta grande religione indiana accanto all'induismo, al buddhismo e all'islam, fu fondata da Mahavira, vissuto fra il 540 e il 468 a.C.

La tradizione lo presenta come l'ultimo di una serie di altri ventiquattro profeti, i quali avrebbero tutti predicato la dottrina jainista (dall'epiteto del profeta, *Jina*, letteralmente "il Vittorioso") in epoche diverse. È sicuramente una leggenda, ma dimostra che Mahavira si presentava come il continuatore di una tendenza a lui precedente.

Sul piano storico si sa poco di lui. Fu contemporaneo del Buddha, di qualche decina d'anni più anziano, come lui abbandonò la famiglia verso i trent'anni per una vita di meditazione e ascetismo, raggiungendo l'illuminazione dopo dodici anni di preparazione. I suoi scritti sono andati tutti perduti, per cui il canone jainista comprende quarantacinque opere messe per iscritto solo intorno al V o VI secolo d.C.

Nonostante l'enorme influenza sulla cultura indiana, il jainismo non ha mai avuto uno straordinario seguito popolare; oggi vi aderisce solo poco più di un milione e mezzo d'indiani. Soprattutto non si è mai diffuso nel mondo contadino. La predicazione di Mahavira parte dalle questioni fondamentali poste dalla cultura induista: come spezzare il ciclo di reincarnazioni successive cui è condannata l'anima umana e raggiungere il nirvana? Come anticipare tale stato di beatitudine già in questo mondo, spezzando la legge del *karma*, l'eterno susseguirsi di cause ed effetti da cui dipende il dolore?

■ **Ubaldo Nicola**

Direttore di *Diogene*.

Mahavira condivide con il Buddha l'idea che l'esistenza di qualsivoglia divinità sia un problema secondario.

Infatti, da una parte, la legge del *karma* agisce autonomamente e senza l'intervento di alcun creatore od ordinatore; dall'altra, le pratiche necessarie alla liberazione non prevedono la necessità di un salvatore e richiedono uno sforzo che non superi affatto le ordinarie capacità umane.

L'originalità della proposta jainista consiste nel considerare gli stretti legami che connettono il *karma* alla violenza. È del tutto evidente, infatti, che sino a che si risponde all'ira con l'ira, all'offesa con l'offesa e alla violenza con la violenza, la concatenazione negativa non finirà mai. L'etica jainista propone di uscire da questo circolo vizioso attraverso la pratica della *ahimsa*, ossia del principio della non violenza.

Fino alla morte per inedia

Il principio jainista della non violenza è diventato universalmente noto a seguito della lotta d'indipendenza indiana contro il colonialismo inglese guidata dal Mahatma Gandhi.

L'ambito privilegiato dell'azione non violenta è quello politico-sociale, in cui si esprime come resistenza passiva all'aggressione. L'etica jainista, tuttavia, prevede l'applicazione radicale dello stesso principio anche in altri ambiti. Verso la natura, ad esempio. Nessuna filosofia ha mai difeso tanto il rispetto di ogni essere vivente.

Un jainista sentiva il dovere di porre davanti alla bocca un fazzoletto in modo da evitare che il suo respiro uccidesse il più piccolo insetto. Attaccava sonagli alle scarpe, in modo da avvisare del suo passaggio gli animali così piccoli da non poter essere visti. Ancora oggi i jainisti rifiutano ogni forma di sacrificio cruento e si prendono cura degli animali ammalati. Ma in epoche passate spingevano il digiuno sino alla morte per inedia e praticavano una forma estrema di meditazione, consistente nell'offrire il loro corpo come cibo per gli animali, ponendosi a meditare sul terreno di celle appositamente costruite accanto ai templi, molto umide e proliferanti di piccoli insetti. ■

Ahimsa: la via dell'autopurificazione

La mia esperienza costante mi ha convinto che non vi è altro Dio al di fuori della verità, e se ogni pagina di questi capitoli non grida ai lettori che il solo sistema per arrivare alla realizzazione della verità è l'*ahimsa*, tutti gli sforzi fatti per scrivere queste pagine saranno stati vani. Ma se il mio sforzo si dovesse rivelare inutile, sappiano i miei lettori che è il mezzo, non il grande fine ultimo, che è sbagliato. Bisogna riconoscere che per sinceri che siano stati i miei tentativi di raggiungere l'*ahimsa*, sono rimasti sempre imperfetti e inadeguati, e i piccoli squarci di verità che sono riuscito a vedere rendono male l'idea della sua indescrivibile lucentezza, un milione di volte più forte di quella del sole che noi vediamo ogni giorno con i nostri occhi.

Quello che sono riuscito a captare è solo un debole chiarore emanante dalla potente luce. Ma avendo compiuto tanti esperimenti, posso asserire con convinzione che una perfetta visione della verità la si può ottenere solo dopo aver adottato completamente l'*ahimsa*.

Per riuscire a vedere faccia a faccia lo spirito della verità, universale e onnipotente, bisogna riuscire ad amare la più modesta creatura quanto noi stessi. E un uomo che nutre questa aspirazione non può esimersi dal partecipare a nessun aspetto della vita, ecco perché la mia adorazione per la verità mi ha portato a interessarmi anche di politica; posso affermare senza la minima esitazione, sebbene con molta umiltà, che coloro che sostengono che la religione non c'entra con la politica ignorano cosa sia la politica. Identificarsi con ciò che vive è impossibile senza l'autopurificazione; senza di essa l'obbedienza alla legge dell'*ahimsa* deve restare un sogno vano; chi non è puro di cuore non troverà mai Iddio, perciò l'autopurificazione deve significare purezza in tutte le circostanze della vita. E siccome la purificazione è molto contagiosa, quella propria porterà fatalmente anche quella di tutto ciò che ci circonda. Ma il cammino è arduo e ripido: per giungere alla purezza perfetta bisogna essere assolutamente senza passioni, nel pensiero, nella parola e nelle azioni; bisogna emergere dalle correnti contrastanti di amore e di odio, di attaccamento e di repulsione. Lo so di non essere ancora arrivato alla triplice purezza, malgrado il mio tentativo costante di raggiungerla.

Ecco perché le lodi del mondo non mi toccano, anzi spesso mi feriscono. Conquistare le passioni subdole mi pare più difficile che raggiungere la conquista fisica del mondo con la forza delle armi. Da quando sono tornato in India ho combattuto contro le passioni assopite che si nascondono nel mio cuore, lo scoprirle mi ha umiliato ma non mi ha vinto.

Le esperienze e gli esperimenti mi hanno dato coraggio e molta gioia. Ma so che mi aspetta un cammino difficile, mi devo annientare totalmente. Finché un uomo, di sua spontanea volontà, non si considererà l'ultimo fra i suoi simili, per lui non c'è salvezza: l'*ahimsa* è il limite estremo dell'umiltà.

M.K. Gandhi, *La mia vita per la libertà*, Newton Compton, Roma, 1983.



Gandhi, elaborazione grafica da un suo ritratto, cortesia www.cyberstump.com.

Il perizoma di Gandhi

Il tessuto *khadi*, di cui era fatto il perizoma tradizionale di Gandhi, divenne il simbolo della produzione locale per l'autosufficienza economica.

Storia di un metodo di produzione che ha costruito l'immaginario nazionale dell'India postcoloniale.



Manifesto per la promozione dell'industria tessile nazionale, India, 1931.

Gandhi vestito semplicemente con un perizoma e uno scialle di cotone mentre fa girare un arcolaio: è un'immagine familiare in tutto il mondo. In realtà quello che noi chiamiamo perizoma è il *dhoti*, un indumento indossato tradizionalmente dai contadini indiani. Una volta rimboccato si trasforma in un paio di braghe corte adatte a lavorare nei campi; se invece si allenta ha l'aspetto di un'ampia gonna lunga fino alle caviglie.

Il fatto che il Mahatma, figura esemplare, avesse scelto una veste contadina è già di per sé significativo: l'adozione di un unico abito per tutti gli indiani, indipendentemente dalle loro differenze economiche o religiose, era in aperto contrasto con il sistema delle caste contro il quale Gandhi si scagliò più volte. Vestendo quell'abito, gli indiani avrebbero compiuto una specie di atto di povertà e uguaglianza tra loro, rinunciando allo sfarzo e indirizzandosi a uno stile di vita semplice e sobrio.

Gandhi vuole il *khadi*

Il perizoma di Gandhi aveva però un surplus simbolico: era tessuto col metodo *khadi*, un sistema di filatura e tessitura a mano del cotone e della seta che il Mahatma promosse come strumento di riscatto sociale ed economico per le comunità rurali e l'intero Paese. Ma del vero *khadi* ottenuto da fibre di cotone o di lana filate a mano e tessute

■ Francesca Nicola



Mother India, manifesti politici indiani, anni Cinquanta, cortesia www.exoticindiaart.com.

su telai a mano, soltanto pochi nel subcontinente avevano conservato la sapienza. Così il Mahatma faticò molto a trovare chi gli insegnasse l'arte della filatura e della tessitura.

Lo aiutarono alcune donne dell'*ashram* di Ahmedabad e grazie a loro nel 1919 poté indossare un *dhoti* di puro tessuto *khadi*. Con i suoi sostenitori iniziò quindi a praticare la tessitura dei propri vestiti usando un filatoio manuale (il *charka*) e invitò tutti gli indiani a seguirlo nel vestire di puro *khadi*.

Gandhi aveva scritto nel 1921: "I tessuti che importiamo dall'Occidente hanno letteralmente ucciso milioni di nostri fratelli e sorelle. Un Paese rimane in povertà, materiale e spirituale, se non sviluppa il suo artigianato e le sue industrie e vive una vita da parassita importando manufatti dall'estero". In realtà, il *dhoti* filato in *khadi* era la realizzazione più immediata di un principio fondamentale del pensiero politico di Gandhi: lo *swaraj*, ovvero l'autosufficienza economica.

Gandhi intendeva sostituire l'economia centralizzata di tipo industriale, imposta dal colonialismo britannico, con un sistema artigianale e decentrato. L'India libera da lui auspicata non era un vero e proprio Stato nazionale unitario ma una confederazione di villaggi autonomi e autosufficienti, in cui il potere politico ed economico doveva essere gestito da assemblee locali. Gandhi considerava questi villaggi così importanti che pensava di dar loro lo status di "Repubbliche Villaggio".

Autosufficienza economica

In conformità a questa idea autonomista, Gandhi creò il movimento Swadeshi, che si impegnava a diffondere e rendere popolare il principio dell'autosufficienza economica. Tutto ciò che veniva prodotto nel villaggio doveva essere usato soprattutto dai membri del villaggio stesso. Il commercio fra villaggi o quello fra villaggio e città doveva essere minimo, quasi un'eccezione. Swadeshi stigmatizzava la dipendenza economica da mercati esterni, in quanto poteva rendere vulnerabile il villaggio. La comunità rurale doveva infatti costruire una solida base economica per soddisfare la maggior parte dei

suoi bisogni, e tutti i membri della comunità avrebbero dovuto dare priorità alle merci e ai servizi locali. Ogni villaggio dell'India libera era pensato come un microcosmo del Paese, inteso come una rete di comunità liberamente interconnesse.

Il perizoma *khadi* divenne anche un simbolo della rivolta anticoloniale non violenta. La tessitura rappresentava una forma di lotta contro l'impero britannico da cui venivano importati i vestiti di foggia occidentale, prodotti in Inghilterra. Il regime coloniale avrebbe così subito una perdita economica per la loro mancata vendita. L'arcolao che serviva a filare indumenti *khadi* assunse una tale importanza che quando nel 1947 l'India ottenne l'indipendenza il disegno della ruota dell'arcolao entrò a far parte della bandiera, e i vestiti *khadi* divennero l'uniforme ufficiale del Partito del Congresso indiano.

Vestire la nazione di Gandhi

In *Clothing Gandhi's Nation*, Lisa Trivedi, studiosa del nazionalismo e del colonialismo di origine indiana, ha analizzato come dopo l'indipendenza il *khadi* sia stato usato per creare un'immagine visiva dell'identità nazionale indiana. Il movimento Swadeshi capì che in un Paese ancora prevalentemente rurale era indispensabile promuovere i principi di autosufficienza economica anche al di fuori delle élite urbane: nelle campagne del subcontinente. Creò quindi una serie d'immagini visuali in grado di comunicare con le diverse popolazioni indiane, caratterizzate da lingue e religioni diverse.

Due, in particolare, furono le strategie che il movimento utilizzò: i tour in cui venivano mostrate diapositive di produzioni regionali di tessuto *khadi* e le esibizioni di prodotti *khadi*.

Entrambe le strategie si basavano su una propaganda visiva, dimostrativa e pratica dei principi di autoproduzione dei tessuti.

L'uso di una campagna visuale era doppiamente strategico: serviva a superare l'eterogeneità linguistica della giovane nazione e, cosa ancora più importante, a comunicare a masse quasi completamente analfabete il senso della geografia nazionale.

I tour di diapositive

Cos'era di preciso un *khadi tour*? Si trattava di piccole delegazioni, da tre a dieci lavoratori *khadi*, in visita in un villaggio delle campagne indiane. A volte erano le stesse comunità che contattavano il movimento chiedendo assistenza per dimostrazioni di tessitura col telaio. A volte invece era il movimento Swadeshi, o Gandhi in persona, che sceglieva la comunità. La raccolta di fondi era uno degli scopi primari dei tour. Le comunità aspettavano il Mahatma o i suoi rappresentanti con un borsellino già pieno di contributi, e molto spesso le donne donavano i loro gioielli ai lavoratori *khadi*.

La cosa che rendeva questi eventi particolarmente popolari era però l'utilizzo di lanterne magiche per proiettare le fotografie. Usata all'inizio per scopi educativi, soprattutto per raccontare la *Bibbia* col supporto d'immagini colorate a tutto schermo, la lanterna magica, paragonabile ai nostri attuali proiettori di diapositive, era lo strumento antesignano del cinematografo, inventato nel 1895 dai fratelli Lumière.

Il potenziale eccitamento scatenato nei villaggi dalle diapositive non deve essere sottovalutato. Anche se il cinematografo e la fotografia erano già stati inventati, la loro diffusione era ancora minima in India, limitata alle élites urbane dell'amministrazione coloniale. Con la lanterna il movimento sperava di catturare l'immaginazione degli spettatori con una tecnologia visiva nuova per le comunità rurali, proponendo una forma più moderna degli intrattenimenti tradizionali di cantastorie e gruppi di danzatori e attori itineranti.

Propaganda visiva

Oltre a essere nuovo, questo tipo di propaganda era anche particolarmente economico. I pacchetti di slide già pronti erano venduti dall'organizzazione centrale del movimento, che si trovava in Bengala, alle organizzazioni locali diffuse in tutto il subcontinente per poche rupie. Insieme presentavano una mappa della nazione, di posti, genti e oggetti che concorrevano a creare l'idea d'India. Anche se non esistono più esemplari originali di queste diapositive, sappiamo per certo che si trat-

tava di 5 serie per un totale di 270 immagini che ritraevano persone o luoghi chiave della nazione indiana. I personaggi rappresentati erano Gandhi, i lavoratori *khadi*, i professori nei collegi nazionali, i tessitori musulmani e persino gli intoccabili.

Le immagini di luoghi invece a prima vista potevano sembrare incongruenti, ma prese insieme davano un'idea chiara di cosa il movimento Swadeshi intendeva per nazione. Ad esempio la serie *South African Satyagraha* conteneva ritratti delle attività politiche di Gandhi in Sud Africa, la serie sulla *Jallian Wallah Bagh*, invece, conteneva fotografie dell'omonimo massacro avvenuto nel 1919 ad Amritsar, una cittadina del Punjab. In quell'occasione l'esercito britannico sparò a una folla che assisteva a un comizio in un'angusta piazzetta della città, causando 1500 tra morti e feriti. Proiettare queste immagini permetteva a tutti gli abitanti dell'India d'identificarsi con gli abitanti del Punjab che avevano sofferto a nome di tutta la nazione.

La *North-Bengal Flood Series*, infine, mostrava le immagini di una devastante alluvione che nel 1925 aveva colpito la regione del Bengala. Quello che si chiedeva allo spettatore era d'identificarsi con i problemi del proprio vicino colpito da disastri naturali, e di raccogliere soldi per donare a queste popolazioni cotone grezzo e arcolai. Si trattava di una filantropia a scopi nazionalistici del tutto simile a quella cui abbiamo assistito dopo il terremoto in Abruzzo: in momenti di crisi la nazione si riconosce come tale, si stringe alle popolazioni colpite in un abbraccio empatico, e si rafforza.

Le esibizioni

Oltre ai tour di diapositive il movimento Swadeshi organizzava anche esibizioni itineranti di prodotti *khadi*, che imitavano le esibizioni imperiali britanniche ma le piegavano ai propri scopi nazionalistici. Come nei tour, l'aspetto d'intrattenimento era centrale per veicolare i principi del movimento. Le esibizioni erano molto pratiche. I visitatori potevano vedere in prima persona e toccare con mano come si filava il cotone grezzo. Molto spazio era dedicato



Tessuti khadi, anni Cinquanta, cortesia www.exoticindiaart.com.

a bancarelle che vendevano prodotti *khadi* fra cui *dhoti*, *sari*, coperte, asciugamani, scialli e borse.

Le mostre creavano così una geografia al contempo materiale e immaginifica della Nazione. Bastava seguire sui giornali i loro spostamenti per avere un tracciato dei confini dell'India, la mostra stessa era una mappa della nazione. Era quasi una competizione in cui varie regioni rivaleggiavano nel mostrare le potenzialità del *khadi* nel creare prodotti belli da vedere e da indossare.

Oltretutto, poi, gli organizzatori costruivano attorno alle esibizioni recinti di legno e li ricoprivano di vestiti *khadi*. Li decoravano con bandiere con al centro l'arcoliaio e con festoni del medesimo tessuto. Questi steccati formavano un confine simbolico al cui interno le differenze di classe, casta e genere erano almeno temporaneamente sospese.

Sessantadue anni dopo l'indipendenza questi vestiti mantengono ancora un posto centrale nell'immaginario nazionale, tanto che, quando nel 1996 il governo di Delhi propose di smettere di sovvenzionare il costo del *khadi*, scoppiarono delle enormi proteste. Questo tessuto è usato per la bandiera e continua a essere usato per confezionare i vestiti non ufficiali dei politici indiani. ■

A P P R O F O N D I R E

- B. Anderson, *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma, 1996.
- M. Billig, *Banal Nationalism*, Sage, Londra, 1995.
- E. Gellner, *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma, 1997.
- G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- L. Trivedi, *Clothing Gandhi's Nation*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 2007.

Dizionario jainista

Ahimsa

Tra le parole chiave del linguaggio di Gandhi è la prima e la più importante di tutte. È una parola antica, che risale al jainismo e significa non violenza e amore (non uccidere, non far del male ad alcun essere vivente).

Aparigraha

Indica il non possesso, la rinuncia ai beni materiali che non siano strettamente necessari, e il distacco da essi. "L'osservanza di questo principio", scrive Gandhi, "conduce a una progressiva semplificazione della vita". E ancora: "L'amore e il possesso esclusivo non possono mai andare insieme".

Brahmacharya

È il voto di castità, la continenza sessuale. Ma il concetto, in Gandhi, è più ampio. Comprende anche il non possesso, l'uso di diete naturali particolarmente frugali, l'autodisciplina psicofisica, il dominio delle proprie passioni e la conservazione della propria energia vitale per potersi interamente dedicare alla ricerca della verità e al servizio degli altri.

Sarvodaya

"Bene comune, benessere di tutti" è il termine che Gandhi adottò per tradurre il titolo di un libro di Ruskin. Fu poi usato per designare sia l'insieme delle iniziative sociali indicate nel suo "programma costruttivo", sia un ideale di socialismo non violento, fondato sulla mobilitazione dal basso delle energie degli individui e su una distribuzione equa delle ricchezze.

Satyagraha

O "forza della verità" è il termine coniato da Gandhi per indicare la sua teoria della non violenza.

Swadeshi

Non è soltanto l'uso di prodotti indiani (soprattutto tessili) in contrapposizione a quelli importati. È anche tutto ciò che è vicino: "quello spirito in noi che ci impone di utilizzare gli elementi del nostro immediato circondario e di riservare a esso le nostre prestazioni, con esclusione dei luoghi più distanti". Ma il concetto di *swadeshi*, come ogni altra cosa buona, potrebbe diventare letale se trasformato in feticcio. Rifiutare prodotti stranieri semplicemente perché stranieri, e continuare a sprecare tempo e denaro nazionali nel sostenere fabbricazioni per le quali il proprio Paese non fosse idoneo sarebbe follia criminale e negazione dello spirito dello *swadeshi*. Un vero seguace di *swadeshi* non nutrirà mai malanimo verso lo straniero, non si lascerà mai trasportare da antagonismo verso chichessia al mondo. Lo *swadeshi* non è un culto dell'odio, è una dottrina di generoso altruismo, che affonda le proprie radici nella più pura *ahimsa*, cioè nell'amore.

Tratto da: G. Sofri, *Gandhi e l'India*, Giunti, Firenze, 1996.



Tempio indiano, Rajasthan, cortesia www.flickr.com.

La reincarnazione

Argilla e pietre, aria e acqua, tutto vibra di vita. Il ciclo delle morti e delle rinascite: il destino dei corpi e delle anime. Perché la non violenza è connessa alla fede nella reincarnazione delle anime.

Arjuna sul campo di battaglia, immagine religiosa indiana, cortesia www.flickr.com.



La legge del karma

Il momento culminante della *Bhagavad Gita* descrive le indecisioni del re Arjuna che sul campo di battaglia sta per affrontare i propri parenti. A esse risponde il suo auriga, il dio Krishna, argomentando che, come ogni essere, deve realizzare la propria natura, così il dovere di ogni guerriero sta nel combattere.

Ne esiste un numero infinito. Togliamo un numero infinito da un numero infinito e rimarrà ancora un numero infinito. Nello spazio occupato dalla punta di uno spillo vi sono molte anime e non importa quante ne togliamo: ne rimarrà sempre comunque un numero infinito.

Non vi è un centimetro di spazio nell'universo dove non vi siano innumerevoli piccolissimi esseri viventi. Sono più piccoli rispetto a ciò che possiamo vedere con l'aiuto di un microscopio. Armi e fuoco sono troppo grezzi per distruggerli. La loro vita e la loro morte dipendono dalle loro forze vitali, che sono naturalmente collegate all'ambiente. Argilla e pietre, quando sorgono fresche dalla terra, hanno vita. L'acqua, oltre a essere la casa di molti esseri viventi, è essa stessa un assemblaggio di minuscole creature animate. L'aria, il fuoco, e anche il fulmine, hanno vita. Scientificamente parlando, le sostanze chimiche che compongono l'argilla, i rifiuti, la pietra, sono una moltitudine di corpi di esseri viventi.

Non vi è limite al numero delle anime

L'argilla secca, la pietra secca, l'acqua bollita sono invece pura materia e non hanno vita. I vegetali, gli alberi e i fiori hanno vita. Se seccati o cucinati, non c'è più vita in loro. I vermi, gli insetti, i pesci, tutti gli animali, gli esseri umani,

■ Virchand Gandhi

Amico e collaboratore del Mahatma. È stato uno dei più eminenti e attivi esponenti del jainismo.

sono tutti esseri viventi. Vi sono esseri viventi sulle stelle e sui pianeti, e anche oltre la volta stellata.

“Vita” è solo un’astrazione. Non è qualcosa di concreto, qualcosa che si aggiunge agli elementi costituenti gli esseri viventi. È una generalizzazione derivata dalla nostra continua osservazione dei vari modi di comportamento di questi esseri viventi.

Coscienza, corpo e mente

Lo stato attuale dello sviluppo di un essere vivente differisce da quello di un altro; gli esseri viventi sono dettagliatamente classificati secondo diverse modalità nella filosofia jainisti. La più semplice e comune classificazione è quella basata sul numero di organi di senso che i singoli esseri viventi hanno sviluppato.

Noi dividiamo gli esseri viventi in cin-

que classi: a un senso, a due, a tre, a quattro e a cinque sensi. Ogni essere vivente, dai più minuscoli a quelli più sviluppati, è il centro d’innumerabili attività. In ogni particolare essere, queste attività determinano lo stato della sua evoluzione. Ciascuno possiede proprie attività biologiche vitali: attività di estrazione degli elementi nutritivi necessari alla vita, assimilazione, crescita, morte, e la percezione delle influenze delle forze della natura. Sotto determinate circostanze e relazioni, alcune influenze agiscono sugli esseri viventi in maniera non congeniale, per cui gli esseri sviluppano, nel corso tempo, una meravigliosa adattabilità alle caratteristiche particolari dell’ambiente esterno che li ospita.

La coscienza si trova in tutti. La più elementare è quella che si trova negli esseri che hanno solo un senso, l’organo

del tatto. Un’anima in un corpo di pianta, in un corpo di animale o in un corpo umano potrebbe essere la stessa anima. Metti un dollaro nella tasca di un uomo ricco o di un uomo povero. È sempre lo stesso dollaro, anche se in realtà può essere speso per scopi completamente differenti.

Noi dobbiamo agire, in questa vita, al fine di progredire. Quando compio un atto o formulo un pensiero, io creo debiti o crediti karmici con cui dovrò ugualmente fare i conti. Quando voi create debiti sul piano fisico, li pagherete sul piano fisico, ma la vita dell’anima è sul piano morale.

La vita può essere divisa in piani fisici, intellettuali, morali e spirituali. Quando una persona è nel piano più basso, i suoi atti e i suoi pensieri dipendono dalla materia grossolana. Se essa vuole progredire deve seguire le regole che si riferiscono a quello stadio della vita. Noi non disprezziamo la vita fisica: il corpo non è il tempio dell’anima, ma un aiutante dello sviluppo dell’anima.

Il punto chiave della nostra filosofia è che il corpo deve essere curato finché aiuta lo spirito. La mente è quel che agisce come relazione tra l’anima e il corpo; il corpo è l’azione dell’anima durante un limitato periodo.

Malgrado questa dottrina venga respinta in Europa e in America dai cristiani, è attualmente accettata dalla maggioranza dell’umanità. È stata considerata come valida dalle nazioni orientali, luminose per spiritualità.

L’antica civiltà dell’Egitto venne costruita su questa dottrina, che venne trasmessa a Pitagora, Empedocle, Platone, Virgilio, Ovidio, che la diffusero in Grecia e in Italia.

Essa è il punto chiave della filosofia platonica quando sostiene che tutta la conoscenza sia in realtà reminiscenza. Venne adottata pienamente dai neoplatonici come Plotino. Le centinaia di migliaia d’induisti, buddhisti e jainisti hanno fatto di questa dottrina il fondamento stesso delle loro religioni e filosofie, governi e istituzioni sociali. Era il punto centrale nell’antica religione del persiano Unagi. ■

Tratto da: V. Gandhi, *L’essenza del jainismo*, Editori Riuniti, Roma, 2003.



Statua del dio Hanuman, Haladiagada Kendrapada, Orissa, India, cortesia www.wikipedia.org.

Le lotte del Partito radicale transnazionale traggono ispirazione dalla figura del Mahatma, il cui volto è stato scelto come simbolo.



Krishna ruba le vesti delle gopi intente al bagno, immagine religiosa indiana, cortesia www.flickr.com.

La nonviolenza radicale

Quello radicale è un partito italiano, ma anche transnazionale, che ha significativamente scelto come proprio simbolo il volto di Gandhi (con la scritta Partito radicale in ventuno lingue) e nella propria denominazione l'aggettivo non violento. "La nostra azione è diretta e nonviolenta, di dialogo", leggiamo nella *Peste italiana*, documento che vuole essere

una ricostruzione storica degli ultimi sessant'anni di politica italiana, una lettura di "fatti ed eventi certi, documentabili e documentati, ma sconosciuti e ignorati". Questo testo si pone l'obiettivo della ricerca e della ricostruzione della verità, un *satyagraha*, quindi, nel suo significato gandhiano: un'azione diretta non violenta per la verità storica, che si coniuga con il diritto alla conoscenza e il diritto all'informazione. Le

■ **Maddalena Crudeli**
Redattrice di *Diogene*
e attivista radicale.

lotte per i diritti umani e civili, per la legalità in uno stato di diritto, per la trasparenza dell'operare degli eletti, per l'abolizione della pena di morte, per la libertà di ricerca scientifica, per l'uso della rete come spazio di confronto, informazione e verità (anche per la dissidenza nei regimi autoritari): tutte queste iniziative, nelle quali i radicali, "inermi ma non inerti", scelgono di "vivere la vita come politica", rappresentano il tentativo di costruire finalmente "il nuovo possibile".

La nonviolenza, però, scrive Guido Rampoldi su "La Repubblica", diviene efficace se ricorrono alcune condizioni, fra le quali un contendente che riconosca determinati valori e un limite "etico" ai propri metodi di lotta. Essa risulterebbe pertanto inefficace in una realtà dittatoriale e totalitaria: Gandhi stesso prevalse sulla patria della Magna Charta. È inoltre auspicabile che in una realtà globalizzata come la nostra, dove le iniziative di dissidenza non violenta riescono ad arrivare ai media e alla rete, la necessità di legittimazione internazionale possa portare i regimi totalitari o autocratici a un atteggiamento diverso, si pensi al caso di Aung San Suu Kyi.

L'amorevolezza verso l'altro

Ma come arriva a noi europei la nozione di nonviolenza gandhiana come valore positivo e strumento di politica e di costruzione di una storia diversa, come strumento capace di esprimere "una coerenza tra la nobiltà dei fini e la purezza dei mezzi"? In Italia è stato Aldo Capitini a proporre di scrivere la parola "nonviolenza" unita e senza il trattino separatore, per sottolineare come essa non sia semplice negazione della violenza, bensì un valore autonomo e positivo.

Capitini si pone un interrogativo pedagogico importante: nello studio della storia, si potrebbe incontrare la smentita del progetto di un'educazione alla non violenza proprio per il fatto che la storia è piena di abusi. Però, una realtà nella quale prevalgano la forza, la potenza, la prepotenza, "non merita di durare", e allora chi crede nella non violenza deve prendere iniziative di speranza, di avvicinamento, di concordia, con la persuasione che se anche, nel

momento attuale, non tutti sono consapevoli dell'orizzonte verso cui possono andare, prima o poi lo saranno.

Scriveva ancora Capitini: "la nonviolenza nella sua essenza si riporta proprio al principio di una libera decisione personale di amorevolezza verso l'altro

Se la disobbedienza civile si basa sul principio fondante del rispetto della legge, allora si basa anche su quello di autodenuncia e di assunzione di tutte le conseguenze legali.

essere, quale che sia la sua condotta: è la proposta pratica di un modo nuovo, al posto dell'indifferenza o dell'odio; l'offerta di un tu che può diventare sempre più profondo".

La disobbedienza come dovere

La nonviolenza come strumento del fare politico è una risposta possibile a quel senso d'inquietudine, ansia, incertezza che proviamo se pensiamo appunto alla storia, ma anche se rivolgiamo il pensiero a quelle che sono le tragedie di oggi: le guerre, il terrorismo, lo sterminio per fame, la rivolta preannunciata e inevitabile del Terzo mondo contro un'ingiusta distribuzione delle risorse umane. Il senso d'impotenza ci porta a tornare alle nostre vite "normali", agli obiettivi della vita di tutti i giorni, ma in realtà non possiamo non sentire che è necessario misurarsi con i problemi veri, assumersi le proprie responsabilità culturali, politiche, morali.

Questa tensione, questa polarità fra l'illusione del quotidiano, del "realistico", e l'urgere di quel che davvero conta, può trovare uno sbocco in una politica di più ampio respiro. Nello statuto del Partito radicale trans-nazionale, leg-

giamo fra i principi "il dovere alla disobbedienza, alla non collaborazione, all'obiezione di coscienza, alle supreme forme di lotta nonviolenta per la difesa, con la vita, della vita, del diritto, della legge". Proclamando nel rispetto del diritto e della legge la fonte di legittimità delle istituzioni, i radicali costituiscono il partito della legalità. Ma come chiedere il rispetto della legge nel momento in cui la si viola? Se la disobbedienza civile si fonda sul principio del rispetto della legge, allora si basa anche su quello di autodenuncia e di assunzione di tutte le conseguenze legali.

Il filosofo Thoreau scriveva che l'uomo "deve mantenersi in qualsiasi posizione si trovi nell'obbedire alle leggi del suo essere; questo non sarà mai in opposizione a un giusto governo, ammesso che gli succeda di trovarne".

Così alla legge positiva dello Stato, il Partito radicale arriva a contrapporre una "legge storicamente assoluta": l'imperativo umanistico del "non uccidere", senza eccezioni, nemmeno quella della legittima difesa. Il valore supremo è la persona umana in sé, la sua vita, non lo Stato e il potere. Ne discende la scelta della nonviolenza assoluta, forse l'unica adeguata a contrastare la violenza. E alla politica estera degli interessi, dei compromessi, delle complicità, delle aggressioni e delle annessioni, il Partito radicale contrappone una politica internazionale basata sui principi, costruita con riferimento a valori che sono quelli della persona umana.

"Non vi sarà mai uno Stato realmente libero e illuminato finché lo Stato non giunga a riconoscere l'individuo come un potere più elevato e indipendente, dal quale derivino tutto il suo potere e la sua autorità, e finché esso non lo tratti di conseguenza", scriveva Thoreau in *Disobbedienza civile*. ■

A P P R O F O N D I R E

- A. Capitini, *Aspetti dell'educazione alla nonviolenza*, Pacini Mariotti, Pisa, 1959.
- G. Rampoldi, *I modi del gandhismo di dire no alla guerra*, in "La Repubblica", 29 gennaio 2008.