

## Grandi esperienze spirituali (6)

# Appunti sulla vita ed il pensiero di Mohandas Karamchand Gandhi (I) (1869-1948)

### Una biografia spirituale

*Gandhi: un “fachiro seminudo” secondo la sprezzante definizione di Winston Churchill, oppure, secondo Einstein, un uomo che “le generazioni venture stenteranno a credere sia mai esistito sulla faccia della terra”? A Churchill non poteva evidentemente piacere il protagonista della lotta contro l’Impero britannico, mentre Einstein vedeva in lui l’incarnazione del suo ideale di religione tollerante e non dogmatica. Pochi oggi sarebbero disposti a sottoscrivere il giudizio sprezzante di Churchill, anche perché l’impero inglese è ormai morto e sepolto. Ma forse oggi è il caso di stare in guardia anche contro il pericolo dell’agiografia che tende a trasformare gli uomini (in particolare i cosiddetti “grandi uomini”) in modelli ideali, superiori ad ogni debolezza (in fondo il bisogno adolescenziale di modelli sicuri, di punti di riferimento inattaccabili, che può rivolgersi quasi indifferente a Gandhi o a Elvis Presley). Nelle pagine di questa serie di studi biografici abbiamo ripetuto più volte come a nostro parere le “grandi esperienze spirituali” non siano qualcosa di lontano dall’uomo comune, nella misura in cui questi cerca di vivere consapevolmente, senza cioè nascondere la testa in sabbie terrene o ultraterrene. Tuttavia, esistono sicuramente vite che si prestano, per profondità e vigore creativo, oltre che per le sfide che hanno fronteggiato, a mettere in rilievo i vari aspetti del cammino spirituale, le sue trappole e le sue lotte contro la paura, l’incertezza, la pigrizia e gli attaccamenti; e Gandhi è sicuramente una di queste.*

*Il discorso su Gandhi si può affrontare in vari modi. L’approccio più ovvio – praticato dalla maggior parte degli storici puri – è quello che lo vede come il maggiore protagonista della lotta per l’indipendenza dell’India. Tuttavia, lo swaraj (libertà, autogoverno), se inteso come pura indipendenza politica, non era per lui lo scopo supremo, se non era accompagnato da una capacità di autogoverno dei cittadini. E satyagraha (alla lettera “forza della verità”: l’espressione preferita da Gandhi per designare la nonviolenza) non era solo il mezzo migliore per raggiungere l’indipendenza (come invece per molti suoi compagni di strada, anche per i migliori come Nehru) ma faceva parte integrante di quell’obiettivo. Questo ci pare il fondamentale titolo di merito di Gandhi, che lo colloca*

*a piena ragione nella nostra galleria di grandi esperienze spirituali: quello di avere non tanto o solo definito e formulato teoricamente, ma di avere incarnato praticamente quel principio della nonviolenza attiva, che a molti è parsa una luce nelle tenebre di un secolo breve e per molti versi “maledetto”, caratterizzato da violenze e distruzioni mai viste in passato.*

*Gli scritti di Giorgio Borsa (in particolare la sua biografia di Gandhi, pubblicata negli anni Quaranta e rivista nel 1983) e di Giuliano Pontara (ancor oggi utilissima la sua antologia gandhiana, Teoria e pratica della non violenza, Einaudi 1973, ripubblicata in seguito) hanno segnato il mio primo accostamento a Gandhi. Pontara, nella sua sostanziosa introduzione all’antologia citata, compie uno sforzo veramente eroico per dare rigore concettuale ad un pensiero in movimento, consegnato a centinaia di articoli d’occasione piuttosto che a testi teorici, e tuttavia dotato di una impressionante “coerenza vitale”; e distrugge alcuni degli equivoci più diffusi sulla nonviolenza, come quello che la associa alla passività e alla mancanza di coraggio, quando la verità per Gandhi è esattamente l’opposto (celebre la sua distinzione tra la “nonviolenza del forte”, la “nonviolenza del debole” e la “nonviolenza del codardo”). Borsa vede Gandhi anzitutto come un “eroe religioso”, e pensa che, con tutti i suoi errori e sconfitte, egli abbia contribuito alla causa dell’indipendenza soprattutto con il suo carisma etico-religioso piuttosto che con le sue indubbie capacità politiche e organizzative. Il mio amico Enrico Peyretti mi ha aiutato a conoscere Gandhi con numerosi scritti sui temi della pace, e in particolare con il saggio Esperimenti con la verità. Saggezza e politica in Gandhi (Pazzini 2005). Johann Galtung, che ho avuto la fortuna di ascoltare molti anni fa alla Scuola di Pace di Boves, mi ha introdotto al mondo dei Peace Studies, facendomi capire – sulle orme di Gandhi - come la ricerca della pace non coinvolga solo il cuore, ma richieda la più alta applicazione dell’intelligenza. Sintetizzando a mio modo il succo di questi autori, mi sentirei di affermare che quello di Gandhi è stato uno dei più importanti tentativi moderni di rispondere alla domanda sul senso complessivo del vivere umano, mettendo in comunicazione tra loro etica, politica, economia e religione; quattro elementi che nella nostra modernità spesso non si parlano.*

La nonviolenza gandhiana non è e non vuole essere un sistema, ma una pratica in continua evoluzione (non per nulla “storia dei miei esperimenti con la verità” è il titolo dato da Gandhi alla propria Autobiografia, pubblicata in traduzione italiana dalla Newton Compton nel 1973), anche se guidata da alcuni punti di riferimento ideali. Ciò che più colpisce in lui non è l’originalità del pensiero teorico (egli ha sempre sostenuto che le sue verità erano “antiche come le montagne”), ma la straordinaria capacità di tradurre la teoria in una pratica inventiva, creativa, capace di rinnovarsi continuamente. Soprattutto, egli ha esteso la teoria e la prassi della nonviolenza dall’ambito privato (coltivato da sempre dalle grandi religioni, almeno a parole) a quello pubblico e politico; il suo dono è stato non tanto quello della ricerca della verità in senso puramente speculativo, quanto piuttosto quello di “fare verità”, vale a dire di portare un elemento di verità spesso dirompente nel regno della simulazione e del “doppio pensiero” qual è spesso l’arena politica.

Non siamo del tutto nuovi a questi argomenti: nei numeri 162, 163 e 164 del “Granello” (2014-2015) abbiamo parlato di Lanza del Vasto, che di Gandhi è stato forse il più coerente seguace in Occidente. Abbiamo seguito i principali momenti dell’incontro di Lanza con il mondo indiano (siamo nel 1936-37), il suo confronto con la millenaria sapienza dell’India, il suo lungo viaggio a piedi attraverso l’India fino all’incontro con Gandhi nell’ashram di Wardha, i suoi colloqui con lui e la sua “missione” in Occidente. Abbiamo già anche parlato, sia pur brevemente, delle idee dominanti di Gandhi, in particolare di quelle che riguardano il progresso tecnologico, sulle quali



torneremo brevemente, **mentre qui ci concentreremo soprattutto sulla linea centrale dell’evoluzione della teoria e della prassi della nonviolenza** (seguendo una tradizione iniziata dal filosofo gandhiano Capitini, preferiamo scrivere il termine senza trattino, per sottolinearne il significato positivo). Qualche indicazione bibliografica sarà fornita volta per volta, mentre **per una prima conoscenza delle tappe principali della biografia gandhiana è utilissimo il film di Richard Attenborough del 1986** (disponibile gratuitamente su Internet) che, pur obbedendo ad esigenze cinematografiche di condensazione e di spettacolarizzazione, fornisce un’idea sostanzialmente corretta ed intuitivamente accessibile dell’impegno del Nostro. Ad alcuni episodi di tale film faremo riferimento più volte nelle pagine che seguono.

### Per capire Gandhi: qualche premessa sulla storia dell’India

In primo luogo, lo stereotipo occidentale dell’India come paese votato alla spiritualità e al misticismo, in contrapposizione a un Occidente pragmatico e materialista, può facilmente portarci fuori strada, facendoci ad esempio vedere Gandhi quasi come un “prodotto naturale” del suolo indiano. Due errori in uno: da un lato, molti elementi della formazione di Gandhi sono occidentali; dall’altro, il suolo indiano, come vedremo, ha prodotto e continua a produrre movimenti politico-religiosi estremamente violenti. Inoltre, la cultura indiana ha un’altra faccia, meno nota ma non meno significativa, dialogica e dialettica, razionalistica e scettica, come ci ricorda un libro pieno d’intelligenza e di cultura del premio Nobel per l’economia Amartya Sen: *L’altra India. La tradizione razionalistica e scettica alle radici della cultura indiana* (Mondadori 2005).

Nel secondo articolo su Lanza del Vasto (n. 163 del “Granello”) abbiamo cercato di fornire alcune informazioni di base sulla civiltà indiana e in particolare sulla religione induista: non molto di più di quanto si può trovare in una buona enciclopedia, e tuttavia cose che, se ignorate o non assimilate, rendono difficile capire anche il contesto dell’azione di Gandhi. Non potendo riprenderle, rimandiamo i più volenterosi a quel testo. Qui, chiedendo venia per le inevitabili semplificazioni, ci limitiamo ad aggiungere un brevissimo *excursus* sulle principali scansioni della millenaria storia del subcontinente indiano, sempre nell’intento di chiarire il contesto nel quale, tra la fine dell’Ottocento e la prima metà del Novecento, si muove il pensiero e l’azione di Gandhi.

Dopo l’antica, evoluta civiltà della valle dell’Indo nel terzo millennio a.C., l’invasione degli Arieri del secondo millennio a. C. dà luogo a una civiltà guerriera, basata su sacrifici cruenti, della quale sono espressione i più antichi scritti sacri indiani (*Rgveda*). Il quinto secolo a.C. segna una drammatica discontinuità: due religioni monastiche, ascetiche e contemplative, faatrici del-

l'*ahimsa* o nonviolenza, il Jainismo e il Buddhismo, ottengono per alcuni secoli (specie il Buddhismo) una specie di egemonia culturale ed anche politica, finché alla lunga l'*induismo* (non più la *religione vedica*) emerge come religione dominante, sempre legata ai Veda come libri sacri, ma radicalmente reinterpretati in chiave filosofica e devozionale, frutto anche dell'assimilazione di importanti elementi dei "rinunciati" (in primo luogo l'*ahimsa*).

Sotto il profilo della storia civile, l'India profonda sembra per millenni relativamente indifferente al succedersi di varie dominazioni di origine esterna o interna. Essa poggia su due colonne: il *villaggio* come comunità quasi autosufficiente e largamente autonoma (su questo punto la comunità di villaggio è forse un po' idealizzata da Gandhi), e la *casta*, fondamento dell'identità personale e di gruppo, che regola la vocazione o *dharma* di ciascuno nel quadro generale di una società sostanzialmente immobile. Le caste principali o *varna* contemplate dai sacri testi sono quattro, in ordine di "purezza" (più i fuori casta o intoccabili); ma quello che più conta per la vita dei singoli è lo *Jati* o sottocasta: corporazione chiusa, che si regola sulla base dell'*endogamia* (è questa la ragione principale dei matrimoni precoci, come sarà appunto quello di Gandhi). Un altro elemento centrale dei rapporti di casta è la *commensalità*: importanza del cibo (chi può riceverlo e chi può darlo). Grande la difficoltà di superare il sistema castale perché esso è legato a tre articoli di fede indiscussi dell'induismo: il *samsara* (la ruota delle reincarnazioni), il *karman*, e la priorità degli obblighi di stato (su questo, si veda il citato articolo del "Granello"; vedremo che la radicale *reinterpretazione* delle caste da parte di Gandhi è uno dei punti più centrali ma anche più discussi del suo pensiero).

Un'altra scansione epocale della storia indiana è il XVI secolo, che vede l'ascesa dell'impero Mogul (musulmano, ma in un primo periodo ampiamente tollerante) e l'inizio della penetrazione europea (prima portoghese, poi olandese) che tuttavia si limita ad alcune concessioni commerciali sulla costa. Sarà solo dopo la metà del Settecento che, con la decadenza dei Mogul, la Gran Bretagna metterà le mani sul subcontinente indiano, iniziando un dominio bisecolare che cambierà radicalmente il destino dell'India. Il segreto della lunga dominazione britannica è stato probabilmente anzitutto la frammentazione del subcontinente (si pensi solo alla presenza di più di duecento lingue anche diversissime tra di loro), che permetteva agli inglesi di giocare musulmani contro induisti, bengalesi contro punjabi, i numerosi staterelli principeschi formalmente indipendenti l'uno contro l'altro.

A dire il vero il protagonista fino al 1858 non è direttamente il governo inglese, ma la Compagnia delle Indie, una *società privata* (ma con solidi appoggi politici in patria) che riesce a impadronirsi del potere economico facendo ampi profitti e orientando l'economia indiana nel senso di una *crescente*

*dipendenza* nei confronti della Gran Bretagna (quindi anche sconvolgendo in profondità i rapporti sociali). Fino all'inizio dell'Ottocento la Compagnia delle Indie agisce da potenza sovrana badando esclusivamente ai propri interessi, ma stando molto attenta a non toccare tradizioni e istituzioni, soprattutto religiose (ad esempio, non permetteva ai missionari britannici di stabilirsi in India). Con l'*India Act* del 1813, invece, il parlamento britannico affermava la sovranità della Corona sui territori controllati dalla Compagnia e riconosceva l'impegno morale di promuovere il benessere e il progresso civile del popolo indiano. Da un lato concedeva alle missioni di stabilirsi in India, dall'altro imponeva alla Compagnia di stanziare una somma per promuovere l'istruzione degli indigeni, e successivamente di emanare norme giuridiche nei territori da lei controllati, sancendo il principio della parità di diritti tra inglesi e indigeni. Un interventismo culturale e religioso, dietro il quale scorgiamo l'influsso di missionari cristiani e di riformisti laici. Come si può - chiedeva il Macaulay, il più autorevole rappresentante di questi ultimi - diffondere a pubbliche spese "una medicina indegna di un maniscalco, un'astronomia che avrebbe fatto ridere una scolaretta inglese, una storia piena di re alti trenta piedi e di regni vecchi di trentamila anni e una geografia a base di mari di latte e di burro?". Questo "dispotismo illuminato" voleva formare rapidamente una classe colta occidentalizzata, attraverso la quale la cultura occidentale sarebbe filtrata sulle classi inferiori. Se poi insieme alla cultura arrivavano anche i prodotti occidentali (la Gran Bretagna era nel pieno della prima rivoluzione industriale) tanto meglio.

Con la "Grande Rivolta" indiana del 1857 gli inglesi si resero però conto che l'occidentalizzazione era rimasta confinata in una ristretta élite lontana dalle masse e capirono che occorreva muoversi con maggiore prudenza abbandonando l'idea di una rapida occidentalizzazione (intanto però un crescente numero di indiani entrava nella macchina amministrativa e militare britannica, si moltiplicavano i giornali in inglese). Inoltre, nella seconda metà del secolo procede il rinnovamento religioso; continua l'opposizione tra filooccidentali e tradizionalisti, ma vi sono anche interessanti movimenti di rinnovamento autonomo dell'induismo, come quello di Ramakrishna, un tipico mistico indù dotato di straordinario fascino personale e di grande apertura verso tutte le religioni; il suo allievo prediletto, Vivekananda, elaborerà la dottrina *Vedanta-advaita* del maestro, proponendola con grande eloquenza anche in Occidente.

La *società teosofica* della Blavatsky e poi della Besant (della quale abbiamo parlato in precedenti numeri del "Granello" a proposito di Krishnamurti), per quanto legata a un occultismo di marca occidentale, ha avuto una certa importanza (e anche un importante influsso su Gandhi) nel difendere in Occidente la validità della civiltà indiana e della sua religione (sostenendo anche attivamente la causa dell'indipendenza).

Con la fine della “Grande Rivolta” il dominio dell’India passa nel 1858 dalla Compagnia delle Indie alla Corona. Un proclama della regina Vittoria, emanato in quella occasione, dichiara di assumere verso i suoi sudditi indiani “le stesse obbligazioni che ci legano a tutti gli altri nostri sudditi”. La frase fu interpretata da molti come un impegno ad estendere all’India le istituzioni rappresentative e le libertà politiche della costituzione inglese. E il *Congresso* (un organo rappresentativo con funzioni consultive), che si riunisce a partire dal 1885, ha una maggioranza moderata che intende perseguire riforme sociali e politiche senza rompere il legame con la Corona britannica, alla quale si riconosce il merito di avere modernizzato il paese. In effetti, qualche risultato viene ottenuto, si moltiplicano organi rappresentativi locali, ma nel 1904-5 un atto d’imperio del viceré lord Curzon delegittima i moderati di fronte all’opinione pubblica. I radicali escono dal Congresso, si scatena un’ondata di attentati e violenze; seguono dei viceré più concilianti e i moderati riprendono fiato (per quanto in concreto le concessioni ottenute siano piuttosto magre); allo scoppio della prima guerra mondiale essi sono nuovamente padroni del Congresso, e neppure gli estremisti osano boicottare lo sforzo bellico britannico. Ma alla fine della guerra la situazione si ribalta ancora: l’obiettivo del Congresso, nel quale sono rientrati gli estremisti, diventa la piena indipendenza dell’India. E’ la fine di un equivoco: gli amministratori britannici, per quanto illuminati, non potevano in ultima analisi evitare di piegarsi di fronte alla *suprema ratio* dell’interesse britannico. Gli anni del primo dopoguerra sono anni cruciali anche per Gandhi, il quale si convince dell’impossibilità di continuare la propria lotta nel quadro dell’impero, come aveva pensato durante la lunga permanenza in Sudafrica.

### Un ricercatore della verità per prove ed errori: formazione di Gandhi in India

Mohandas Karamchand Gandhi nasce nel 1869 nel Gujarat (nel nord ovest dell’India) in una rispettabile famiglia induista influenzata dal Jainismo: una religione, quest’ultima, portatrice di una morale molto austera e aliena da qualsiasi violenza su ogni vivente (*ahimsa*). Il Gandhi bambino e adolescente non fa presagire le doti straordinarie che dimostrerà in seguito; sembra piuttosto muoversi (modalità da lui rivendicata anche in seguito) per tentativi, per prove ed errori. Servire la verità gli appare fin dalla prima giovinezza come l’ideale più bello, ma è proprio la passione per la verità che lo porta - come capita a molti - ad episodi di ribellione adolescenziale: propende per l’ateismo, mangia carne e fuma per “passione di riforma” rispetto a quella che percepisce come l’arretratezza indiana. Matrimonio a 13 anni: un costume tradizionale imposto dall’appartenenza familiare e castale, che Gandhi non smetterà di contestare. Fedele

alla moglie sua coetanea, ma molto geloso (certamente non dev’essere stato facile essere la moglie di Gandhi!), continuerà per anni a sentirsi conteso tra sensualità e aspirazioni ascetiche, tra cura della famiglia e crescita personale, fino a quando nel 1906, in Sudafrica, si legherà insieme alla moglie al voto di castità (*brahamacarya*). I testi della tradizione induista - cui pure la famiglia d’origine, in spirito aperto e tollerante, fa riferimento - gli dicono poco, viene respinto dalle minuziose regole del culto e del comportamento contenute nel *codice di Manu*, summa dell’ortodossia brahmanica. La cosa che più lo offende fin da bambino è il dogma dell’intoccabilità, che non perde occasione per contestare, nonostante i divieti della madre. “Cos’è la religione? Egli scriverà qualche anno più tardi (...) Non è ciò che uno può apprendere dalla lettura di tutte le scritture sacre del mondo intero; né può essere una conquista dell’intelligenza, bensì del cuore. Non è qualcosa fuori di noi, ma un qualcosa che deve crescere e svilupparsi in noi, poiché è in tutti noi, anche se talvolta non ci se ne accorge” (in Borsa, p. 27).

### Uno strano gentleman, un singolare avvocato: Gandhi a Londra (1888-91) e in Sudafrica (1893-1914)

E’ questa, a Londra e poi in Sudafrica, la fase veramente formativa della sua vita, quella nella quale non solo avviene il suo incontro con la cultura occidentale, ma anche il suo recupero delle radici indiane, prima poco conosciute o disprezzate. Per questa parte, prendiamo spunto dal volume di Piercesare Bori e Gianni Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni* (Il Mulino, 1985). Le citazioni virgolettate delle prossime pagine si riferiscono a quest’opera.

Con il 1888 un Gandhi appena diciannovenne inizia, con tre anni di studi di legge a Londra, un lungo periodo (ventisei anni in tutto) nei quali egli risiederà quasi sempre fuori dall’India, salvo brevi periodi. Per andarsene ha dovuto affrontare un duro scontro con i notabili della sua sottocasta, che alla fine lo hanno formalmente “scomunicato”. La metropoli inglese accoglie senza scomporsi troppo questo strano *gentleman*, quale almeno Gandhi all’inizio aspira a diventare, anche nel vestire e nelle abitudini (ma presto smetterà di scimmiettare gli inglesi). Un giovanissimo aspirante avvocato ben disposto ad integrarsi, il quale tuttavia aveva lasciato in India la moglie e il primo figlio, e prima di partire aveva promesso solennemente alla madre di astenersi da carne, donne ed alcool (in sostanza, di non cedere alle seduzioni dell’Occidente, di rimanere un buon indù, nonostante Londra). Si può immaginare che l’integrazione non sarebbe stata tanto facile, anche per la timidezza e goffaggine del soggetto, e che Gandhi a Londra abbia attraversato una vera crisi d’identità.

Eppure, come si è accennato, è proprio attraverso Londra e la cultura occidentale che Gandhi mentre studia diritto recupera le proprie radici, scopre

l'orgoglio di essere indiano, e comincia ad approfondire con letture specifiche la tradizione religiosa indiana sulla quale ha vergogna di confessarsi ignorante (due fratelli teosofi gli propongono di leggere insieme la *Bhagavad Gita* - uno dei testi più influenti della letteratura religiosa mondiale - in italiano *Il canto del glorioso signore*, ed. San Paolo 1994 - che egli stesso non aveva mai letto, e che diventerà uno dei suoi testi di riferimento). I suoi contatti più significativi non sono con la cultura *mainstream* i cui protagonisti verso la fine del secolo sono Darwin, Spencer, Huxley, ma con la galassia della variegata controcultura che prospera all'ombra del perbenismo vittoriano. Ma anche qui, sarà selettivo: ad esempio, in seguito accuserà Oscar Wilde di avere "abbellito l'immoralità". Veramente, le sue letture più importanti risalgono per lo più al periodo sudafricano; ma è certo che la rivalorizzazione, se si vuole lo "sdoganamento", della cultura indiana e induista sia già sostanzialmente realizzato nel periodo londinese, in particolare attraverso il contatto con i circoli vegetariani, salutisti e animalisti (significativamente, il suo primo articolo compare su una rivista vegetariana e riguarda il vegetarianismo indiano). Tratti prevalenti di questa galassia di cultura "alternativa" sono l'estrazione alto-borghese, l'orientamento socialista non marxista, sottolineante il primato dei diritti dell'individuo rispetto alla lotta di classe (quindi visto con sospetto dalla corrente socialista laburista legata alle Trade Unions), la critica radicale della società industriale, la riscoperta della natura e dell'ecologia, la liberazione della donna come problema primario, l'attenzione alla cura del corpo, e infine il pacifismo e il rifiuto della violenza. Temi relegati in secondo piano dai principali movimenti politici del Novecento, ma che come sappiamo sono più che mai attuali nei nostri anni. Proprio per questo forse vale la pena di dedicare qualche riga ad alcuni autori il cui nome è oggi largamente dimenticato, ma la cui influenza (non solo su Gandhi) non è per nulla trascurabile.

### Tre autori di riferimento

Tra gli oppositori dell'industrialismo in nome di una concezione organica della società, ma ancor più della bellezza offesa dallo squallore della società industriale, spicca un personaggio singolare di storico dell'arte come **John Ruskin** (1819-1900). Del suo libro di critica sociale più famoso, *Unto this Last* (*Fino a quest'ultimo*: il titolo si riferisce alla parabola evangelica dei lavoratori dell'ultima ora) Gandhi, che nel 1904 lo lesse d'un fiato in Sudafrica, durante un viaggio in treno, dice che "influenzò immediatamente e in modo pratico la mia vita... più tardi lo tradussi in gujarati con il titolo *sarvodaya* (ossia: *il benessere di tutti*)". E ne sintetizza il contenuto, che riflette le sue più profonde convinzioni, in tre punti:

1. il bene individuale è parte integrante del bene comune;
2. l'opera dell'avvocato vale quanto quella del



barbiere, in quanto tutti hanno il medesimo diritto di guadagnarsi da vivere con il proprio lavoro;

3. una vita dedita al lavoro, come quella del contadino e dell'artigiano, è la sola degna di essere vissuta.

Non pare un caso che poco dopo aver letto il libro di Ruskin, Gandhi acquistasse in Sudafrica un terreno fondandovi un'azienda agricola, che era anche una specie di comune (un *ashram*), e trasferendovi la tipografia del suo giornale "Indian Opinion".

Un personaggio ancora più colorito di Ruskin, anch'egli destinato ad esercitare una notevole influenza su Gandhi, fu **Edward Carpenter** (1844-1929), autore, con *Civilization, its cause and cure* (1889), di una spietata analisi critica della società industriale, assimilata ad una "malattia" dalla quale l'umanità doveva curarsi. Di quest'opera Gandhi, che la legge nel 1909, dice che "la sua condanna, benché molto severa, è, a parer mio, del tutto meritata" (p.40). Socialista ricco, finanziatore di riviste e movimenti, negli anni ottanta Carpenter acquistò vicino a Sheffield una fattoria, dedicandosi alla coltivazione di alberi da frutto e alla fabbricazione di sandali.

La ricerca di possibili alternative alla società industriale era già stata trattata da uno scrittore americano della generazione precedente, **Henry Thoreau** (1817-1862), in particolare in un libro che è stato uno dei testi sacri della controcultura americana degli anni sessanta, *Walden o la vita nei boschi*, (1854) che racconta un'esperienza reale della vita dell'autore, il quale verso la metà del secolo sperimentò in una capanna in un bosco la possibilità di una vita autosufficiente e basata sul lavoro manuale. Thoreau è

anche noto per un altro scritto, *Civil disobedience* (1849), anch'esso legato ad un'esperienza reale in quanto l'autore si rifiutò di pagare le tasse nel momento in cui gli Stati Uniti combattevano una guerra da lui ritenuta illegittima contro il Messico. Arrestato, fu presto liberato su cauzione di un amico. Troviamo in lui il concetto centrale di "non resistere al male" ripreso da Tolstoj con il concetto di non collaborazione e con la difesa dell'obiezione di coscienza.

## Gandhi e Tolstoj

Fu sicuramente **Tolstoj** l'autore non indiano che esercitò la massima influenza su Gandhi; ma non in quanto autore dei grandi romanzi ancor oggi letti e studiati in tutto il mondo. Fu invece il Tolstoj impegnato, riformatore e predicatore, largamente dimenticato per buona parte del Novecento. Il primo vero incontro di Gandhi con Tolstoj tuttavia risale al 1894, quando in Sudafrica un amico gli regalò una copia in traduzione inglese de *Il regno di Dio è dentro di voi*, pubblicato l'anno precedente. In occasione del centenario della nascita di Tolstoj (1928) Gandhi sottolineerà l'importanza cruciale di questa lettura: "A quel tempo io credevo nella violenza. La sua lettura mi curò del mio scetticismo, e fece di me un fermo credente nell'*ahimsa*". Forse anche per la circostanza Gandhi è portato ad esagerare la radicalità della svolta, e infatti corresse il tiro in un'intervista del 1931: "Gli debbo molto, e lo vanto come uno dei miei maestri. Ma con tutta umiltà posso dire che Tolstoj non mi ha arrecato qualcosa di nuovo, ma egli mi ha fortificato in certe cose confuse in me" (p. 47). In sostanza, ciò che lo attraeva in Tolstoj era il radicalismo cristiano, modellato sul *Sermone della montagna* che lo aveva già appassionato a Londra; la riduzione del cristianesimo a religione dell'amore, con il conseguente corollario della non violenza: non solo il rifiuto di uccidere, ma anche il rifiuto di collaborare in qualsiasi modo con la violenza delle istituzioni (disobbedienza civile, obiezione di coscienza): in poche parole, tutto ciò che egli designava come "non resistere al male". S'intende: non resistere al male *col male* (altrimenti la non resistenza s'identificherebbe con la passività per non dire la vigliaccheria). Per questo Gandhi col tempo rifiuterà la definizione di "resistenza passiva" e preferirà parlare, sulle tracce di Thoreau, di "disobbedienza civile" o di "resistenza civile", espressioni che traducono i metodi della nonviolenza, mentre l'espressione *satyagraha* (forza della verità) ne traduce l'intimo spirito. Nel 1908 Taraknath Das, un giovane rivoluzionario bengalese rifugiato negli Stati Uniti, scrisse una lettera a Tolstoj sostenendo che la situazione indiana era talmente drammatica da richiedere mezzi anche violenti per ottenere l'indipendenza. Tolstoj nella sua risposta (la *Lettera ad un indù* del 1909) ribadiva la superiorità della resistenza passiva e sosteneva che se gli indiani – enorme maggioranza rispetto ad un ristretto manipolo di inglesi – si fossero rifiutati di

collaborare con l'impero, questo sarebbe crollato senza bisogno di violenza. La risposta deluse Das, ma entusiasmò Gandhi, che vi trovò una conferma delle proprie idee. Egli scrisse a sua volta a Tolstoj, ricevendone una risposta di stima e di incoraggiamento (la corrispondenza fu troncata dalla morte di Tolstoj nel novembre del 1910).

## Gandhi tra induismo e cristianesimo

A questo proposito ci si può chiedere come mai Gandhi, che si sentiva molto vicino al cristianesimo, e che nei primi anni del Sudafrica era circondato da cristiani evangelici che pregavano per la sua conversione, non abbia fatto un passo più deciso in quella direzione. In realtà, se l'attrazione era forte, forti erano anche le riserve di Gandhi, da lui chiaramente espresse, non nei confronti di Gesù, ma in quelli della teologia cristiana tradizionale, specie riguardo all'unicità della figliolanza divina e della mediazione salvifica.

Negli anni del Sudafrica Gandhi ebbe inoltre modo di approfondire le proprie radici religiose attraverso la corrispondenza con un personaggio di profonda spiritualità, il poeta-gioielliere jainista di Bombay, Rajchandbhai, del quale Gandhi confessa di essere stato tentato di fare il proprio *guru*. Alla fine, anche grazie alla sua influenza, Gandhi troverà il proprio baricentro interiore in un'interpretazione molto ampia e tollerante dell'induismo: il quale del resto si presta alle interpretazioni più varie e anche opposte (proprio nei nostri anni assistiamo ad una deriva politico-religiosa *fondamentalista* dell'induismo, del resto già operante ai tempi di Gandhi, come vedremo).

Quanto all'essenza dell'induismo, ecco come Gandhi la sintetizza: "La cosa principale che distingue gli indù è la loro fede che il Brahman o anima universale pervade tutto. Ciò che noi tutti dobbiamo raggiungere è il *moksha* o liberazione, per *moksha* intendendosi il liberare se stessi dal male delle nascite e delle morti e l'immergersi nel Brahman... La via per conseguire il *moksha* è rappresentata dal compiere azioni pure e buone; dall'aver compassione per ogni essere vivente, e dal vivere nella verità" (p.52). Vivere nella verità è vivere in Dio, perché una delle affermazioni più ripetute di Gandhi è che Dio è la verità, o ancor meglio: la verità è Dio. Gandhi non crede nella verità assoluta ed esclusiva delle religioni e neppure della propria. Sua è la formula famosa: "ciascuno si converta alla propria religione". Ogni religione ha uno stretto rapporto con il popolo nel quale sorse, con la sua storia, con la sua mentalità.

Egli tuttavia accetta in parte la critica occidentale nei confronti dell'Oriente accusato di pigrizia e fatalismo; ma la sintesi tra azione e contemplazione Gandhi la vede già disegnata nel *Baghavad Gita* e consiste nell'agire in maniera disinteressata e in purezza di cuore. Un tema strettamente legato all'Occidente è la rivalutazione dell'importanza e della dignità del lavoro

manuale, che gli permette di accettare la divisione in caste svincolandola da ogni significato gerarchico. Egli considera l'intoccabilità una vergogna nazionale e pone il suo superamento come un obiettivo irrinunciabile, anche al di sopra della stessa indipendenza, ma ritiene che le caste in senso stretto, i *varna*, possano essere reinterpretate in senso non di superiorità, ma di una diversità di vocazioni e di funzioni nell'ambito di una società organica che fa della diversità una forza. Sappiamo che questa posizione è stata più volte contestata sia durante la vita di Gandhi sia in seguito. Anche recentemente: la scrittrice indiana Arundati Roy (autrice del bestseller mondiale *Il dio delle piccole cose*) è tornata a contrapporre a Gandhi un altro personaggio indiano a lui contemporaneo, B. R. Ambedkar, anch'egli avvocato e uomo politico ma di origine paria, che riteneva sostanzialmente non riformabile l'induismo proprio per la questione delle caste, profondamente radicata nei concetti principali di tale religione (rimandiamo ancora all'articolo del n. 163 su Lanza del Vasto per dettagli).

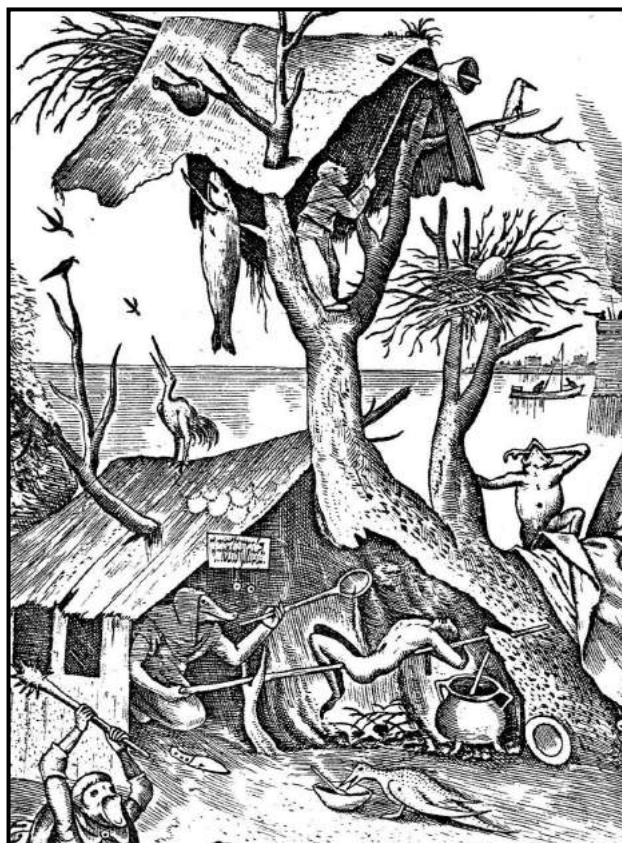
### Formazione del Satyagraha in Sudafrica

Il *satyagraha* (alla lettera, *forza della verità*), insieme strategia politica e fede etico-religiosa, prende forma in Sudafrica nei primi anni del Novecento, come risultato delle influenze sia indiane che occidentali di cui si è parlato ma soprattutto delle esperienze di lotta di Gandhi contro la discriminazione nei confronti degli Indiani.

Non è qui il caso di riassumere neppure per sommi capi le vicende per molti versi singolari della storia del Sudafrica, risultato dell'innesto di consistenti popolazioni bianche (prima boeri olandesi, poi inglesi) nei territori dell'estrema punta meridionale del "Continente nero". Una storia tutta intessuta di violenza, la cui espressione più clamorosa è stata nel nostro secolo il lungo periodo del regime di *apartheid*, infine crollato nel 1993 sotto la spinta delle pressioni sia esterne che interne. Basti ricordare i nomi di Nelson Mandela e di Desmond Tutu, la cui opera nello spirito della nonviolenza gandhiana ha reso possibile il passaggio quasi incruento dal regime oppressivo di una minoranza ad un normale regime parlamentare che garantisce l'eguaglianza (se non altro giuridica) a tutti i cittadini (in particolare meriterebbe una speciale menzione l'originale *processo di riconciliazione* istituito in Sudafrica attraverso appositi tribunali, che non comminano pene, ma chiedono agli autori di delitti durante l'*apartheid* di riconoscere pubblicamente le loro colpe). Al tempo di Gandhi il problema che ai nostri occhi sarebbe parso già allora centrale, il problema del rapporto con la maggioritaria popolazione nera sudafricana, non si era ancora affacciato all'orizzonte politico, venendo trattato come un problema militare e di ordine pubblico (bastava qualche spedizione punitiva ogni tanto per "rimettere a posto" le tribù indisciplinate). I principali problemi in agenda erano

anzitutto quello del rapporto tra *Afrikaaner* (boeri) e britannici (che a cavallo del secolo porterà alla lunga e devastante guerra anglo-boera). Spinoso anche quello del rapporto con l'immigrazione indiana, prevalentemente costituita da lavoratori "contrattisti" in condizione di semischiavitù, ma anche da commercianti, alcuni dei quali facoltosi ed influenti sul piano sociale, come quello che nel 1893 aveva "ingaggiato" Gandhi per una complessa causa civile nei confronti di un suo collega in affari: Gandhi – *rara avis* tra gli avvocati – invece di esasperare il conflitto riesce a trovare le vie di una riconciliazione che riscuote il consenso di entrambe le parti.

Eppure anche i facoltosi commercianti indiani erano discriminati, come Gandhi stesso (allora un elegante avvocato occidentalizzato) dovette presto imparare a proprie spese (nel primo episodio del film di Attenborough, viene buttato fuori dallo scompartimento per le proteste di un bianco che non vuole un compagno "cafro"). Questa ed altre angherie più o meno meschine dovevano ricordare costantemente agli indiani che essi non erano cittadini come gli altri, ma "ospiti" che potevano essere rimpatriati in qualsiasi momento. Ora, il fatto che Gandhi fosse avvocato gli dà una "marcia in più" per difendere i diritti dei suoi connazionali, in quanto anch'essi sudditi di un unico impero retto da principi giuridici almeno formalmente liberali. E' questo il periodo del Gandhi "lealista" nei confronti dell'Impero: egli capisce che può far leva sul divario tra i principi giuridici proclamati ufficialmente dall'Impero e le norme locali vessatorie, per allargare gli spazi di libertà dei suoi connazionali. La lotta si





svolge in varie fasi abbastanza complesse, che nel film vengono riassunte e condensate, necessariamente senza molto rispetto per la precisione storica, ma con aderenza alla sostanza dei fatti. Si veda ad esempio la gustosa scena nella quale Gandhi appena scarcerato riesce a farsi imprestare i soldi per il taxi dal suo fiero avversario di tante battaglie, il presidente sudafricano generale Jan Smuts: i dettagli non sono precisi, ma la sostanza dei fatti è quella, come pure il valore simbolico, in particolare la “conversione” del generale, che finisce per esprimere stima e rispetto per il suo avversario.

Quella di Gandhi non è, come si è detto, una semplice “resistenza passiva”, tanto meno una generica insubordinazione e ribellione. Bisogna obbedire scrupolosamente alle leggi non ingiuste, violare deliberatamente e pubblicamente quelle che si ritengono veramente ingiuste, e accettare di buon grado la pena. E’ stato detto giustamente che il *satyagrahi* collabora col legislatore mettendo alla prova la sua legge, in sostanza costringendolo ad applicare la legge fino alle conseguenze estreme, in modo da evidenziarne l’ingiustizia e l’inutilità. La lotta per i diritti civili offesi dalla legge del 1906 sulla registrazione riempie le prigioni del Transvaal di indiani tra cui lo stesso Gandhi, e proseguirà con alterne vicende fino al 1913, quando buona parte delle leggi discriminatorie viene abolita.

### Politica e violenza: il nazionalismo indù

A cavallo del secolo, mentre Gandhi ormai è in Sudafrica da anni, Londra diventa il centro di un nazionalismo indiano molto aggressivo e tutt’altro che nonviolento. Tra i giovani indiani nazionalisti emerge V. D. Savarkar, deciso fautore della violenza rivoluzionaria, il quale si butta subito nel traffico d’armi per la causa indiana; su suo mandato (come risulterà in seguito), il 2 luglio 1909, Dhingra, un altro giovane indiano, uccide a colpi di pistola sir William Curzon Willie, capo gabinetto del segretario di Stato per l’India. Gandhi, che arrivò a Londra pochi giorni dopo l’attentato e nel pieno della polemica su quanto era accaduto, non ebbe esitazioni nel condannare Dhingra. Certo, aveva agito mosso dall’ideale dell’indipendenza, ma aveva commesso un delitto; secondo Gandhi, non si trattava neppure di vero coraggio, ma di uno “stato di intossicazione”, più che di matura e responsabile riflessione. Analisi che non è difficile applicare all’oggi: l’odio e il fanatismo, specie se combinati con una base di disperazione esistenziale, possono spingere ad atti che *sembrano* eroici solo se si prescinde da un’analisi approfondita delle valutazioni (pensiamo ai tanti attentatori suicidi ormai diventati parte normale delle cronache quotidiane). Anche gli ubriachi e i drogati possono compiere prodezze che ci sembrano incredibili, nel momento in cui non hanno una chiara coscienza di quello che stanno facendo.

Nel suo soggiorno londinese del 1909, Gandhi ebbe modo di conoscere personalmente numerosi esponenti

dell’estremismo indiano, ad alcuni dei quali riconobbe “alta moralità e spirito di sacrificio”. Nel novembre di quell’anno, a bordo del piroscalo che lo riporta in Sudafrica, Gandhi scrive di getto un breve opuscolo intitolato *Hind Swaraj* o *Indian Home Rule*, che verrà pubblicato alla fine dell’anno in gujarati e l’anno successivo in inglese. Il libretto si presenta come la summa delle conclusioni cui Gandhi era giunto, in dialogo con i suoi antagonisti nazionalisti estremisti. In un certo senso è più radicale di loro: nella sua prospettiva infatti il nemico da combattere non sono gli inglesi, ma la civiltà che essi hanno portato. Gli estremisti vogliono sostituirsi agli inglesi, ma sempre nell’ambito dello stesso paradigma dell’accettazione della società moderna, quando il problema è proprio la moderna società industriale, materialista e volta al profitto. Ferrovie, macchine e nuovi costumi non sono segno di liberazione ma di schiavitù sia per gli indiani che per gli europei. Il problema principale dell’India non è di liberarsi dell’Impero, ma della civiltà occidentale, recuperando la storia, i valori, le tradizioni indiane. La gente ha ormai capito che le petizioni non bastano (e in questo i moderati sono superati): per ottenere l’indipendenza ci vuole la forza, ma non la forza delle armi (come vogliono gli estremisti, che non fanno che alimentare la spirale della repressione), bensì la forza morale che impone il rispetto all’avversario.

Il radicalismo di questo libretto causerà non pochi imbarazzi in quei seguaci di Gandhi che, come Nehru, non erano affatto disposti a rinunciare ai vantaggi della civiltà industriale, e che nella nonviolenza vedevano più un mezzo che un fine. Ma l’estremismo utopistico di *Hind Swaraj* non fu mai ripudiato da Gandhi, come abbiamo potuto constatare studiando Lanza del Vasto, che lo frequentò verso la fine degli anni trenta.

Resta tuttavia da chiedersi se la critica di Gandhi della civiltà europea si può liquidare con l’accusa di oscurantismo e di idealizzazione di un’India mai esistita (la pacifica India dei villaggi), o se in questo radicalismo non ci sia l’anticipazione di molti problemi – in particolare di quello ecologico – con i quali ci stiamo attualmente confrontando. Su questo punto rimando alle considerazioni sviluppate nel saggio su Lanza del Vasto.

Savarkar, il maggiore esponente della tendenza nazionalista violenta, sopravviverà di quasi vent’anni a Gandhi, morendo nel 1966, onorato dall’India intera come uno dei padri della patria. Gandhi era stato ucciso il 30 gennaio 1948. “I suoi assassini, presto arrestati, sono quasi tutti bramini *chitpavan*, membri della setta fondata da Savarkar, suoi stretti collaboratori e fanatici seguaci” (p. 81-82). Savarkar si difese dall’accusa di essere il mandante dell’assassinio con ostinazione e abilità, e venne assolto per insufficienza di prove (ancor oggi gli storici sono divisi sulle sue responsabilità).

(continua)

Alberto Bosi

alberto.bosi@gmail.com