

## HINDUTVA

### LA DESTRA NAZIONAL-RELIGIOSA INDÙ DALLE ORIGINI ALLA CONQUISTA DEL POTERE

*di Luca Ozzano*

This paper deals with the evolution of the Hindu religious right and its role in Indian politics from the end of the 19<sup>th</sup> century to the present day. The first section takes into account early reform groups arisen at the time of the British colonial rule, and the process which led to the emergence of the ideology known as *hindutva*, with the creation of the Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh (RSS) in the 1920s. The following part describes the growth of this organization and the creation of a network of RSS-affiliated groups (which is commonly referred to as Saṅgh Parivār), devoting particular attention to the most religiously-oriented of these organizations, the Viśva Hindū Pariṣad (VHP). The last section deals with the role played in Indian politics by the RSS-affiliated Bhāratīya Jantā Party (BJP) – formed in 1980 – which led the political coalition ruling India from 1998 to 2004.

Per comprendere la destra religiosa indù è innanzitutto necessario dimenticare ogni riferimento alla specificità storica delle tradizioni religiose monoteistiche. Infatti, essa presenta caratteristiche del tutto specifiche, strettamente connesse alla tradizione culturale indiana, che ha nell'inclusività una sua caratteristica peculiare. Nel contesto indù, ad esempio, il 'rifiuto dell'altro' (tipico dei movimenti fondamentalisti di altre religioni) si è manifestato tardivamente e soltanto verso quelle fedi religiose apertamente inclinate verso il proselitismo e che non appartenevano alla tradizione indiana. Religioni come buddhismo, jainismo e sikhismo, generalmente considerate come rami dello stesso induismo, sono infatti accettate anche dai militanti nazional-religiosi. Il conflitto si è invece manifestato, a partire dalla fine dell'Ottocento, solo per quanto riguarda islam e cristianesimo [Jaffrelot 1996, 2-5; Van Der Veer 1994, 658].

L'attivismo di queste comunità religiose, insieme alla dominazione coloniale inglese, provocò negli indù un senso di minaccia – e talvolta di inferiorità – nei confronti di cristiani e musulmani, tradottosi prima in movimenti di riforma religiosa e, nel XX secolo, sempre più spesso in fenomeni di induismo politico. Tendenza che si è fatta sempre più esplicita finché, a partire dagli anni '60 (con la creazione del *Viśva Hindū Pariṣad*, VHP) e, ancora di più, tra gli anni '80 e '90 (con la mobilitazione culminata nell'*affaire* di Ayodhya), si è tradotta nella nascita di un vero e proprio movimento fondamentalista religioso.

La questione se esistesse un senso di 'nazione' – simile all'accezione occidentale del concetto – in India prima del XIX secolo, è dibattuta fra gli studiosi. E' opinione abbastanza condivisa, tuttavia, che un preciso senso di suddivisione del Paese in base all'appartenenza religiosa si sia formato soltanto con l'amministrazione coloniale inglese, le sue riforme e la sua politica del *divide et impera*. Furono i britannici, infatti – al fine di razionalizzare e facilitare l'amministrazione della colonia – a suddividere draconianamente gli indiani in indù, musulmani e sikh, con un'evoluzione legislativa che, infine, avrebbe condotto alla creazione di elettorati separati in base all'appartenenza religiosa. Questo si accompagnava ad una arbitraria applicazione ai popoli sottomessi delle categorie antropologiche occidentali del periodo, che vedevano gli indù come una razza debole ed 'effeminata' – oltre che, come descritta da James Mill nella sua *History of British India*, dissimulatrice, bugiarda e "disgustosamente sporca" [cit. in Torri 2000, 384] – mentre i 'marziali' sikh venivano destinati in massa alla carriera militare. Questa situazione ingenerò indubbiamente

una volontà di rivalse fra molti indù, che al contempo potevano attingere alle fonti dell'orientalistica e dell'archeologia inglese, per creare il mito di un'età dell'oro vedica, in contrapposizione alla decadenza contemporanea [Jaffrelot 1996, 19-25]. Anche gli inglesi, del resto, al fine di legittimare la loro conquista, tendevano ad attribuire al passato pre-islamico dell'India un'unità e un'omogeneità in parte inventata,<sup>1</sup> mostrando invece gli islamici come un'entità estranea a parte, a cui gli stessi inglesi avevano sottratto il controllo del Paese [Torri 2000, 378]. Un ulteriore influsso su questa visione della società indiana, questa volta prettamente religioso, fu inoltre rappresentato dalla rimozione, nel 1813, del bando alla predicazione missionaria cristiana in India: il proselitismo aggressivo che ne derivò – che più avanti, come si vedrà, sarebbe stato imitato anche dai musulmani con conseguenze ancora più rilevanti – ebbe un impatto non trascurabile sull'induismo, a cui era invece del tutto estranea la nozione di 'conversione' [Jaffrelot 1996, 14; Madan 1998, 203; Torri 2000].

La prima risposta degli indù a tutte queste sfide e sollecitazioni consistette in una serie di movimenti di riforma religiosa improntati a una strategia che Jaffrelot [1996] definisce di 'stigmatizzazione ed emulazione', caratterizzata da una critica rivolta all'altro sul piano formale, mentre a livello sostanziale se ne incorporano alcuni aspetti nella propria stessa tradizione (nel tentativo, più o meno consapevole, di renderla 'competitiva'). Tali movimenti sono suddivisi da alcuni studiosi [Andersen e Damle 1987, 11; Gold 1991, 535] (secondo un paradigma non dissimile da quello utilizzato comunemente per analizzare i movimenti di riforma nel mondo islamico dello stesso periodo) in modernisti e revivalisti: i primi che "adottavano modelli di cambiamento sociale e politico basati su modelli occidentali, gli altri orientati verso l'antichità indù". I revivalisti, in particolare, cercavano "di recuperare la verità fondamentale che sentivano persa", e, con un atteggiamento aggressivo improntato all'etica *kṣatriya* (il *varṇa* guerriero), agivano convinti che la dominazione coloniale fosse stata permessa dalla mancanza di coscienza nazionale [Andersen e Damle 1987, 10-11]. Tale convinzione sarebbe stata condivisa, più tardi, dai fondatori del Rāṣṭrīya Svayamsevaka Saṅgh (RSS) e, in generale, dai militanti nazional-fondamentalisti.

Al filone modernista può invece essere assegnata la Brāhmo Sabhā – più tardi Brāhmo Samāj, 'società divina' – fondato nel 1828 da Rammohan Roy con l'intenzione di "sradicare erronee credenze religiose e degenerate pratiche sociali fra gli indù [...] promovendo l'idea di una religione universale" [Madan 1998, 205] al fine di riformare l'induismo secondo i canoni del cristianesimo e del nazionalismo europeo, pur asserendo di basarsi su fonti autenticamente indiane [Ghosh 1998, 53; Gold 1991, 537]. Roy stigmatizzava gli aspetti più deteriori del politeismo e del ritualismo indù e, in particolare, usanze come quella della *satī*, consistente nell'immolazione delle vedove sulla pira funebre del marito – che venne bandita degli inglesi nel 1829 anche grazie ai suoi sforzi [*ibid.*].

I successori di Roy alla guida del movimento, Debendranath Tagore (padre del poeta e premio nobel Rabindranath) e Keshab Chandra Sen, proseguirono sul solco da lui tracciato nel tentativo di portare la religione tradizionale indiana più vicina al cristianesimo – definito da Sen 'religione dell'umanità' – e giunsero fino a mettere in discussione l'autorità dei *Veda* e delle *Upaniṣad* come fonti principali del credo religioso [Madan 1998, 206-207]. Questo movimento, benigno verso il cristianesimo e, tutto sommato, anche verso la dominazione inglese, declinò a partire dal 1865, quando si scisse in diverse correnti, e venne del tutto soppiantato, negli anni '70 del XIX secolo, dalla corrente revivalista.

La prima manifestazione di quest'ultima può essere individuata nel movimento intellettuale definito 'rinascimento bengalese' [Ghosh 1999, 48 ss.], caratterizzato da una riflessione storica che pose le basi per quella identificazione fra tradizione indiana e induismo – che accetta tutte le religioni indiane ma considera straniere cristianesimo e islam – di cui si è già accennato. Nello

---

<sup>1</sup> Il concetto di "invenzione della tradizione" è utilizzato nella letteratura sul nazionalismo (ma anche su altri fenomeni come il fondamentalismo religioso) in riferimento alla tendenza di una comunità a ricostruire a posteriori un'antica tradizione e, spesso, un mito delle origini, per fondare la propria identità. Esso è stato elaborato in particolare nelle opere *Imagined Communities* [Anderson 1983] e *The Invention of Tradition* [Hobsbawm e Ranger, a cura di, 1983].

stesso periodo prosperava, sempre in Bengala, la fama del predicatore Ramakrishna, che ebbe grande influenza sui pensatori dell'epoca e non fu secondaria anche nella stessa scissione all'interno del Brāhmo Samāj. Il suo discepolo Vivekananda, che divenne nei decenni successivi celebre anche in Occidente, avrebbe interpretato 'creativamente' il suo insegnamento, diffondendo un concetto di 'superiorità morale' indiana di fronte a quella materiale dell'Occidente [Torri 2000, 456-458] che lo avrebbe reso, nel '900, oggetto di culto da parte di molti fondamentalisti.

Questa idea fu fatta propria anche da un altro grande riformatore dell'induismo, Dayananda Sarasvati, che portò a Bombay i nuovi concetti, fondando nel 1875 l'Ārya Samāj ('Società degli ārya'); Dayananda, scagliandosi violentemente contro l'Occidente, proponeva al contempo un induismo 'purificato' basato sui *Veda* e su un rifiuto del sistema delle caste, che riteneva dannoso per l'unità della nazione; nel tentativo di razionalizzare l'induismo di fronte alla sfida di cristianesimo e islam, egli elaborò un decalogo, basato sull'idea di un unico Dio senza forma, onnisciente e fonte di ogni conoscenza. Se il movimento ebbe originariamente poco successo nella sua città di origine, le cose cambiarono con il trasferimento di Dayananda in Panjab, dove la convivenza fra induismo e islam era assai più problematica. Il ramo del movimento fondato a Lahore nel 1877, infatti, prosperò rapidamente; dopo la morte di Dayananda, tuttavia, esso fu caratterizzato da una profonda spaccatura fra coloro che intendevano proseguire la sua opera di riforma sociale e religiosa e i 'militanti', propugnatori di un più intenso coinvolgimento politico in senso nazionalista. Questo impegno sarebbe maturato nei decenni successivi, in particolare dopo l'ascesa al potere nel Congresso di Gandhi, quando l'Ārya Samāj sarebbe stato attratto a pieno titolo nella competizione politica [ivi, 458-460; Jaffrelot 1996, 14-17; Madan 1998, 211-216].

Alcuni aderenti panjabi all'Ārya Samāj ebbero inoltre un ruolo centrale, nel 1909, nella nascita del primo vero e proprio movimento politico di matrice indù, in risposta sia alla spartizione del Bengala attuata dall'amministrazione britannica, sia alla nascita della Lega Musulmana (1906). La Hindū Sabhā ('Consiglio indù') – definito da Jaffrelot 'proto-nazionalista' – si sarebbe poi progressivamente estesa venendo rinominato, nel 1921, All-Indian Hindū Mahāsabhā. Questo gruppo ebbe un ruolo centrale nel portare sulla scena politica le istanze indù, e può essere considerato un antenato dell'RSS (a cui in verità molti elementi della Hindū Mahāsabhā avrebbero guardato, nei suoi primi anni, come ad una sorta di ala giovanile) [Sharma 1987, 144; Jaffrelot 1996, 18-19; Gold 1991, 539]. In questo stesso periodo, tuttavia, l'induismo politico si andava organizzando anche all'interno dello stesso Indian National Congress (fondato nel 1885 a Bombay come primo partito politico panindiano) con l'utilizzo, da parte degli 'estremisti', del linguaggio religioso come espediente per attrarre un seguito di massa. Questa corrente – all'interno della quale emerse come leader carismatico Bal Gandahar Tilak – si differenziava dai 'moderati', anche per il fatto di propugnare un ideale nazionalista limitato ai soli fedeli di religione indù, anziché agli appartenenti a tutte le religioni indiane, e per una riscrittura della storia dell'India che evidenziava le lotte contro i musulmani (anche per evitare l'accusa di sedizione che avrebbe comportato la glorificazione delle lotte contro l'invasore inglese) [Torri 2000, 494-497].

Con l'ascesa di Gandhi ai vertici del Congresso dopo la Prima Guerra Mondiale, inizialmente i revivalisti credettero di avere trovato un alleato, essendo anch'egli fautore di un nazionalismo basato su valori tradizionali indù [Andersen e Damle 1987, 19-20]. Tuttavia, benché il ruolo di Gandhi nell'evoluzione del nazionalismo religioso in India sia controversa – T. N. Madan in un suo discusso saggio giunge ad individuare elementi di fondamentalismo nel suo pensiero [Madan 1998, 230] – la destra religiosa venne presto disillusa non solo dalle sue posizioni pluraliste e non violente, ma soprattutto da atti politici concilianti verso i musulmani, come l'adesione al movimento *Khilāfat* (1919-21) [Jaffrelot 1996, 218-219].

Le basi teoriche del movimento nazionalista religioso indù furono stabilite una volta per tutte nel 1923, quando venne pubblicato il saggio *Hindutva: Who Is a Hindu?* ('Induità: chi è un indù?') di Vinayak Damodar Savarkar, un brahmano del Maharashtra, membro della Mahāsabhā e detenuto dagli inglesi per le sue attività sovversive. Secondo il testo di Savarkar, un indù si può definire tale solo se risponde a tre criteri: il primo è quello di guardare all'India (in quanto territorio delimitato dall'Himalaya, dall'Oceano e dai due grandi fiumi Indo e Gange) come alla propria patria e terra santa; il secondo quello di avere nelle proprie vene sangue indù (vale a dire di essere originari

dell'India); l'ultimo quello di appartenere alla civiltà e alla cultura indiane e di considerarle come proprie. I tre concetti chiave della sua concezione di nazionalità sono dunque riassumibili nelle parole *rāṣṭra* (nazionalità comune), *jāti* (letteralmente “nascita”: utilizzato anche per designare la nazione) e *saṃskṛti* (cultura o civiltà). Per quanto riguarda la religione, Savarkar chiarisce che essa rappresenta solo una parte, per quanto rilevante, del concetto di cultura indù; inoltre, anch'egli include nell'induismo le altre religioni di derivazione indiana come buddhismo, jainismo e sikhismo. Al contrario, egli non ritiene indù i musulmani e i cristiani, in quanto discendenti da invasori, e legati a luoghi sacri non indiani, come La Mecca e Gerusalemme. Questo apparato teorico era inoltre accompagnato da un messaggio politico, che invitava tutti gli indù – in accordo con la definizione da lui fornita – ad unirsi per combattere i non indù [ivi, 25-33; Ghosh 1999, 64-69; Madan 1998, 219-220].

Nonostante questo ‘richiamo alle armi’ contro lo straniero (non a caso Savarkar era un ammiratore dichiarato di Mazzini ed aveva precedentemente fondato un'associazione giovanile ispirata alla Giovane Italia), l'organizzazione nata due anni dopo l'uscita del libro richiamandosi proprio ad esso era invece – e rimase, almeno formalmente, per decenni – dichiaratamente apolitica. Il Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh (RSS, ‘Associazione Nazionale dei Volontari’) – fondato nel settembre 1925 in Maharashtra da Keshav Baliram Hedgewar insieme a quattro altri attivisti della Hindū Mahāsabhā, fra cui Balkrishna Shivram Moonje e un fratello dello stesso Hedgewar – si poneva infatti come missione non l'attività politica diretta, ma il riorientamento in senso indù della popolazione indiana. A parte i richiami allo *hindutva*, l'associazione non disponeva di grandi basi teoriche, essendo Hedgewar un uomo dedito più all'azione che alla riflessione. Essa si basava sostanzialmente sull'istituzione di *śākhā* (‘sezioni’): comunità di 50-100 uomini, spesso ancora adolescenti, che svolgevano insieme addestramento fisico e riti religiosi, e che avevano il compito di difendere l'identità indù [Torri 2000, 540-541; Ghosh 1999, 71-72]. La prima apparizione ‘ufficiale’ del movimento – in occasione della quale Hedgewar scelse sia il nome ufficiale del gruppo, sia le divise *khākī* che sarebbero rimaste una sua ben nota caratteristica – ebbe luogo nello stesso anno in occasione del festival per la nascita del dio Rāma (*Rām-navamī*), in cui i ‘volontari’ assistettero i pellegrini e li protessero da agguati [Andersen e Damle 1987, 35].

Una grande innovazione portata dall’RSS rispetto ad altri movimenti del passato era l'enfasi posta sul rifiuto del sistema castale: ancora oggi, infatti, la propaganda ufficiale dell'associazione evidenzia come il mescolamento di individui di diversa ascendenza sociale, che condividono le stesse fatiche e gli stessi compiti, costituisca un efficacissimo collante per il senso di comune identità nazionale. Tuttavia, nella pratica, i fondatori dell’RSS erano tutti brahmani del Maharashtra, e questa caratterizzazione geografica ma soprattutto castale costituì per lungo tempo – e lo costituisce ancora oggi, come si può verificare dalla scarsa popolarità dell’RSS negli stati dell’India del sud a maggioranza dravidica – un ostacolo alla sua espansione [Torri 2000, 541; Gold 1991, 553-555].

In questa fase, è evidente che l’RSS – nonostante le implicazioni religiose della sua ideologia – si caratterizzava come un movimento principalmente nazionalista. Questa caratteristica era anzi talmente accentuata, che il movimento delle origini è stato paragonato ai suoi contemporanei fascisti e nazisti, con cui in verità Savarkar e Moonje ebbero diversi contatti [Casolari 2000]. Questi sospetti furono accresciuti dal successore di Savarkar come *sarsaṅghcālak* (leader supremo dell’RSS) Golwalkar, il quale – nel suo libro *We, or our nationhood defined*, che provvide all'associazione le ulteriori basi teoriche di cui necessitava – indicava nel modello europeo, e in particolare in quello tedesco, il tipo ideale di nazionalismo da perseguire. Nel testo si affermava: “La Germania ha scioccato il mondo purgandosi dalle razze semite – gli Ebrei. L'orgoglio razziale nella sua massima espressione vi si è manifestato” [Golwalkar, cit. in Jaffrelot 1996, 55].

Nello stesso tempo, tuttavia, Golwalkar introdusse nel movimento anche una connotazione più marcatamente religiosa: pur essendo considerato figlio spirituale di Hedgewar, infatti, egli aveva una storia e una formazione profondamente diverse da quelle del predecessore. Nato in una famiglia benestante, Golwalkar aveva fin da giovane preferito la meditazione e lo studio all'attività politica [Andersen e Damle 1987, 41-42]; egli contribuì quindi ad accentuare le caratteristiche di

ascetismo presenti nell’RSS (i cui membri, soli uomini, si sono spesso comportati come una sorta di monaci-guerrieri, ‘rinunciati’ che disdegnano le lusinghe mondane).

Sia durante la vita di Golwalkar, sia successivamente, l’evoluzione storica avrebbe portato l’RSS ad utilizzare sempre più spesso tematiche e toni retorici marcatamente religiosi; si deve inoltre notare che il gruppo non è – come talvolta viene implicitamente presentato – un’organizzazione monolitica. Esso ha fondato infatti, nel corso del Novecento, decine di associazioni affiliate – dagli scopi molto diversi tra loro, e spesso non del tutto trasparenti – che, insieme all’RSS, si autodefiniscono parte del Saṅgh Parivār (‘famiglia di associazioni’). Sebbene i legami formali fra queste vengano raramente pubblicizzati, il comune denominatore è rappresentato dalla provenienza di buona parte dei loro quadri dalle fila dello stesso RSS, che arbitrariamente assegna e trasferisce i funzionari nelle associazioni affiliate. Sebbene questo garantisca un alto grado di omogeneità ideologica e di indirizzo politico all’interno del Saṅgh Parivār, non sono tuttavia mancate, nel corso della sua storia, dispute tra i vari ‘rami’, in particolare tra le organizzazioni principali, l’RSS, il BJP e il VHP (di cui si parlerà ampiamente più avanti).

Nei primi due decenni dopo la fondazione, sebbene in costante crescita, l’RSS si sviluppò lentamente, sia a causa della già accennata matrice geografica e castale, sia per i metodi adottati nel proselitismo, improntati al contatto personale piuttosto che alla propaganda pubblica. Il tentativo era quello di creare una rete, suddividendo l’India in unità che potessero essere efficacemente coperte da singole cellule; nel 1933 esistevano già 125 *śākhā* per circa 12.000 *svayamsevak*, ancora prevalentemente concentrati nella regione del Maharashtra. Una svolta fu rappresentata dalla penetrazione in Panjab, grazie alla mediazione di notabili appartenenti alla Hindū Mahāśabhā e all’Ārya Samāj [ivi, 38-46], poi ripetuta, anche se talvolta meno efficacemente, in altre regioni del nord dell’India. Se nel 1938, secondo i dati forniti da Jaffrelot, il *network* poteva contare su “40.000 *svayamsevak*”, essi erano divenuti “60.000 (divisi tra 500 *śākhā*) nel 1939, e 76.000 nel 1943, dei quali 35.000 erano concentrati nelle Province Centrali, 20.476 nella Provincia di Bombay e 14.000 in Panjab” [Jaffrelot 1996, 68]; i traumi legati all’indipendenza e soprattutto la prospettiva di una spartizione dell’India fecero poi lievitare il numero degli aderenti a circa 600.000 all’inizio del 1948. Nonostante questa crescita, il movimento continuava a rimanere un’organizzazione regionale, con il nord-est e il sud dell’India che, insieme, totalizzavano meno di 1/10 del totale degli iscritti. Il punto di forza dell’associazione erano invece gli stati della cosiddetta ‘cintura hindī’, particolarmente il Panjab, l’Uttar Pradesh e il Madhya Pradesh; qui l’RSS era favorito dall’appartenenza della maggior parte della popolazione alla cultura espressa in lingua hindī, dalla presenza di molti individui delle caste alte, e di significative minoranze musulmane contro cui prendere partito. Spesso, infatti, l’RSS operava come una vera e propria milizia, venendo coinvolto attivamente in atti di disordine e violenza, come i disordini anti-musulmani di Delhi del 1947 [ivi, 75].

Il ruolo dell’RSS divenne tuttavia centrale dopo la spartizione dell’India, con l’afflusso di milioni di profughi dalle regioni incluse nel Pakistan Occidentale.<sup>2</sup> In questa vicenda i ‘volontari’ svolsero una doppia funzione, mettendo in opera servizi di assistenza agli immigrati, accanto alle usuali attività paramilitari. Grazie a questo lavoro, la rilevanza dell’organizzazione crebbe talmente che, nel settembre 1947, il comandante militare della regione di Delhi chiese aiuto a Golwalkar per restaurare l’ordine, turbato da tumulti. L’RSS pur continuando a dichiararsi un’organizzazione non politica, a partire dagli anni ’40 iniziò a legarsi anche ad importanti alleati politici esterni alla Mahāśabhā e all’Ārya Samāj: in particolare, vi fu un avvicinamento con l’ala del Congresso guidata dal Vice Primo Ministro e Ministro degli Interni Sardar Patel, che disapprovava il nazionalismo troppo inclusivo di Gandhi e di Nehru e desiderava una svolta pro-indù [ivi, 84-86].

Proprio il Mahātmā rappresentava quell’apertura verso i musulmani che i militanti vicini all’RSS consideravano alla stregua di tradimento. Il suo carnefice, Nathuram Godse, era stato legato nel passato all’RSS ed era ispirato dall’ideologia dello *hindutva*; era inoltre redattore di un

<sup>2</sup> Il Pakistan Occidentale dell’epoca corrisponde al Pakistan odierno; invece, il Pakistan Orientale (che ai tempi della spartizione costituiva un unico Stato insieme a quello Occidentale) si sarebbe reso più tardi indipendente con il nome di Bangladesh.

giornale di Pune vicino alla Mahāsbhā. Si sospetta anche che l'omicida facesse parte di una vera propria cospirazione con connivenze all'interno della stessa polizia di Delhi e di Bombay (località in cui, come si è visto, i 'volontari' erano particolarmente influenti) [Torri 2000, 620; Andersen e Damle 1987, 51].

La risposta di Nehru all'attentato fu duramente repressiva: sospettoso dell'RSS già in precedenza, egli non esitò a bandire l'organizzazione, oltre ad arrestare Golwalkar e non meno di 20.000 attivisti, nella convinzione che l'assassinio fosse parte di una più ampia cospirazione per instaurare in India una dittatura fascista. Tuttavia, non fu possibile reperire prove di un diretto coinvolgimento dell'RSS nella morte di Gandhi;<sup>3</sup> così, pochi mesi dopo, Golwalkar iniziò a chiedere l'annullamento del bando, facendosi forte dell'appoggio di Patel (che proprio nello stesso periodo stava conducendo una dura lotta con Nehru per la supremazia politica all'interno del Congresso). Quando l'RSS acconsentì a dotarsi di una costituzione che precisasse gli scopi dell'organizzazione come richiesto dalle autorità, l'11 luglio 1949, Patel riuscì ad ottenere la revoca del bando. Inoltre, grazie ad un voto semiclandestino del Working Committee del Congresso effettuato mentre Nehru era all'estero, ottenne per i membri dell'RSS anche l'ammissibilità nel Congresso. Il suo scopo era chiaramente quello di avvicinare il più possibile le due organizzazioni, sia per aumentare la propria influenza nel Partito, sia per formare un grande schieramento nazionalista connotato in senso indù [Andersen e Damle 1987, 55; Jaffrelot 1996, 88-89].

Nel frattempo, molto era mutato per lo stesso RSS, in quanto il bando e l'incarcerazione dei suoi principali dirigenti e dei suoi quadri avevano portato cambiamenti irreversibili. Dal punto di vista dei rapporti di potere interni, si era verificata l'ascesa di gruppi di giovani capaci e determinati, i quali, nell'improvvisa mancanza dei superiori, erano dovuti improvvisamente maturare e responsabilizzarsi: dopo la normalizzazione, questi non erano più disposti a ritornare a un ruolo di passività, e introdussero nell'organizzazione un movimentismo che nei decenni precedenti le era mancato. Inoltre, di fronte all'impossibilità di agire in nome dell'RSS, gli attivisti erano stati costretti, per continuare l'attività, a fondare nuove organizzazioni pubblicazioni. Queste, che ebbero inizialmente uno sviluppo particolarmente intenso nel settore studentesco, data l'età dei militanti di quel periodo, avrebbero poi rappresentato le fondamenta del Saṅgh Parivār. In parte in conseguenza dei mutati equilibri interni, in parte per la cattiva fama acquisita dopo la morte di Gandhi, Golwalkar trovò, al ritorno in libertà, un'organizzazione profondamente divisa e in stato di crisi [Andersen e Damle 1987, 110-117].

Un primo tentativo di riportarsi in auge da parte della destra indù si ebbe con la controversia sulla Moschea di Ayodhya (Bābrī Masjid), che si supponeva essere stata costruita nel 1528 dal conquistatore musulmano Babar dopo avere distrutto un tempio dedicato al dio Rāma (che la tradizione indù vorrebbe nato in quel luogo, chiamato perciò *Rāmjanmabhūmi*). Nella notte fra il 22 e il 23 dicembre 1949, qualcuno – mai identificato con certezza – pose nella moschea una statua di Rāma insieme ad altre immagini di divinità. Mentre gli indù gridarono al miracolo, i musulmani lamentarono ovviamente un sacrilegio. Nonostante l'immediata mobilitazione popolare suscitata dall'evento, il Governo mantenne il polso fermo, impedendo che la conflittualità interreligiosa – almeno in questo primo evento di una lunga catena – degenerasse [Jaffrelot 1996, 91-95].

L'occasione effettiva per riguadagnare popolarità per l'RSS si ebbe nel febbraio 1950 allorché, in seguito a disordini anti-indù scoppiati nel Pakistan Orientale (l'odierno Bangladesh), si riversarono in India altri milioni di rifugiati. Per Golwalkar fu l'occasione per coinvolgere nuovamente i 'volontari' in opere assistenziali che gettassero una luce positiva sull'associazione. Inoltre, avendo probabilmente constatato la necessità di un appoggio politico nel periodo del bando, pochi mesi dopo la morte di Patel – che segnava la definitiva affermazione della linea di Nehru nel Congresso – Golwalkar decise di acconsentire alle richieste di quei giovani attivisti che desideravano un coinvolgimento in politica. Insieme ad un influente politico tradizionalista indù,

---

<sup>3</sup> I militanti nazional-religiosi dell'RSS e del BJP hanno tentato, negli ultimi decenni, di giustificare le proprie posizioni attribuendole proprio al padre della patria, secondo Noorani anche inventando false citazioni da sue opere [Noorani 2001].

Shyama Prasad Mookerjee, questi fondarono così, nel 1951, il partito politico Jan Saṅgh (Partito Popolare) [ivi, 96-101 e 114-116; Andersen e Damle 1987, 109-112]. Il nuovo partito – in cui erano confluiti, tra gli altri, segmenti dell'Ārya Samāj e di altri raggruppamenti preesistenti – ottenne solo 3 seggi nelle elezioni parlamentari del 1951; tuttavia Mookerjee riuscì ad aggregare decine di altri parlamentari in un gruppo comune (il Fronte Nazionale Democratico) e si accreditò come *leader* dell'opposizione al Congresso. Dopo la morte di Mookerjee nel 1953, si ebbe tuttavia un tentativo da parte dei membri non-RSS del Jan Saṅgh di prendere il controllo del partito. Questo costrinse Golwalkar a mobilitare i propri quadri – che di fatto costituivano l'infrastruttura della formazione politica – con la conseguenza che, di fatto, il Jan Saṅgh si trasformò in un'emanazione dell'RSS [Jaffrelot 1996, 120-123; Andersen e Damle 1987, 158-164].

Nelle elezioni del 1957 questo cambiamento si tradusse in una maggioranza di candidati Jan Saṅgh che erano espressione diretta dell'RSS; lo sforzo organizzativo dell'associazione mise in grado il partito di non perdere consensi, guadagnando anzi un seggio rispetto ai 3 del 1952. Nelle successive consultazioni del 1962 si ebbe poi un netto successo del Jan Saṅgh, che ottenne 14 dei 494 seggi in palio [Andersen e Damle 1987, 164-165].

Oltre ai successi ottenuti mediante il Jan Saṅgh a livello politico, negli anni '50 e '60 l'RSS proseguì, attraverso le istituzioni affiliate, la penetrazione in tutte le maglie della società già iniziata nel periodo del bando. Particolarmente significativa fu l'istituzione (nel 1955) del Bhāratīya Mazdūr Saṅgh (BMS) (*trade union* destinata a diventare il principale sindacato panindiano dopo quello facente riferimento al Congresso) ma soprattutto quella del Viśva Hindū Pariṣad (VHP).

Quest'ultima organizzazione, che si può dire avere caratterizzato in senso fondamentalista la 'famiglia' dell'RSS, venne fondata a Bombay il 29 agosto 1964 da Shivram Shankar Apte, attivista dell'RSS. Tra i propositi dell'organizzazione, espressi all'atto della fondazione, figuravano: la promozione della consapevolezza e dei valori indù tra la popolazione; il rafforzamento dei legami con gli indù all'estero (il VHP è sempre stato particolarmente attivo su questo versante, ed ha sezioni anche in Gran Bretagna e negli USA, oltre che in altri paesi con minoranze di immigrati indù); la riconversione di coloro che hanno abbandonato l'induismo; l'adattamento della legge del Dharma alla società contemporanea; lo sradicamento dell'idea di casta; l'assistenza agli indù in difficoltà, mediante programmi di *welfare* [Van Der Veer 1994, 653-654; Jaffrelot 1996, 196-202].

Il reale obiettivo prioritario del VHP era tuttavia quello di stabilire contatti con i religiosi indù, nel tentativo di giungere ad una qualche forma di coordinamento fra loro che andasse nel senso dell'istituzione di una sorta di '*establishment* ecclesiastico' e di regole religiose comuni per tutti gli indù; di creare, cioè (così come intendevano fare già le organizzazioni riformatrici nate tra fine Ottocento e inizio Novecento) un induismo 'moderno' e organico, in grado di competere con i culti monoteistici (operazione definita da alcuni studiosi, non a caso, 'semitizzazione' dell'induismo). L'associazione rappresenta inoltre, secondo Van Der Veer [1994], un chiaro tentativo di raggiungere tramite il sentimento religioso le masse di diseredati che in passato hanno sempre rifiutato il 'vangelo' nazionalista dell'RSS e dei suoi affiliati. Lungi dal rappresentare un'organizzazione dedita esclusivamente ad affari religiosi, tuttavia, anche il VHP dispone di una vera e propria milizia, costituita dalla sua 'ala giovanile', Bajraṅg Dal. Questo gruppo, che è stato il principale attore degli eventi legati alla distruzione della Bābrī Masjid, è dotato di veri e propri campi di addestramento paramilitari simili a quelli di un esercito, in cui si allenano i giovani all'uso delle armi "per proteggere lo stato e la religione" [Bunsha 2003; cfr. Van Der Veer 1994 e Appaiah 2003, 127-131].

Mentre fino all'inizio degli anni '80 il VHP fu impegnato nell'organizzare la propria crescita e il proprio consolidamento, il processo di conquista di uno spazio politico nazionale da parte del resto del movimento procedette senza sosta. Nei suoi primi anni di attività, il principale oggetto di contestazione da parte del Jan Saṅgh fu la politica estera del Governo Nehru, considerata troppo conciliante. Vennero quindi organizzate manifestazioni sia per invocare politiche più energiche verso il Pakistan e verso gli abitanti musulmani dello stato del Jammu e Kashmir, sia per pretendere la riconquista con la forza delle *enclaves* coloniali ancora presenti sul suolo indiano,

come quella portoghese di Goa [Jaffrelot 1996, 129-131]. Per il resto, lo sforzo principale fu quello per rafforzare ed espandere il partito, con un modello organizzativo non dissimile da quello dell’RSS, caratterizzato da una ben strutturata rete di attivisti e una pressoché inesistente democrazia interna: modello volutamente distante da quello basato sulla cooptazione di notabili utilizzato dalla maggioranza dei partiti indiani [ivi, 149-157].

Il disordine politico seguito alla morte di Nehru – con la lotta della figlia Indira per la supremazia nel Congresso contro i notabili del partito – permise al Jan Saṅgh e alle altre organizzazioni legate all’RSS di impostare per le elezioni del 1967 una campagna elettorale basata in modo più aggressivo su tematiche religiose. Il principale tema proposto fu quello della protezione delle vacche – sacre per l’induismo – grazie al quale, a partire dal 1966, vennero convocate manifestazioni di massa che ebbero centinaia di migliaia di partecipanti. Nonostante il successo ottenuto nelle urne, con il 9,35% dei voti totali, il partito decise successivamente di moderare il proprio attivismo su questa tematica, in seguito all’inaspettata fermezza dimostrata dalla Gandhi nel fare fronte ai disordini, alle difficoltà nel gestire i religiosi indù da parte di un VHP ancora immaturo, e ai vincoli imposti dalle alleanze di coalizione [ivi, 204-213]; questo ulteriore pragmatismo irritò tuttavia la base degli attivisti, con la conseguenza che i governi di coalizione a livello statale instaurati dopo le elezioni si disgregarono in breve tempo.

Il Governo guidato da Indira Gandhi non si limitava, tuttavia, a prestare sempre più attenzione ai disordini fomentati dai militanti indù (il cui numero per anno era passato dall’ordine delle decine a quello delle centinaia tra la metà e la fine degli anni ’60). Nello stesso tempo, infatti, Gandhi faceva sue – in funzione della competizione con l’*establishment* del Congresso, con cui era avvenuta una scissione – alcune tematiche legate all’identità indù, appellandosi alla stessa base elettorale del Jan Saṅgh [ivi, 238-244]. Per tutti questi motivi, le elezioni parlamentari del 1972 segnarono una battuta d’arresto per il Jan Saṅgh, con una seria sconfitta.

Negli anni successivi, si ebbe quindi una ripresa delle tendenze movimentiste all’interno delle organizzazioni del Saṅgh Parivār, in particolare con la partecipazione tra il 1974 e il 1975 al ‘movimento JP’ (dalle iniziali di Jaya Prakash Narayan, anziano uomo politico che prese la guida di quella che era iniziata come una sollevazione popolare spontanea). In risposta a tali disordini – così come a una sentenza giudiziaria che aveva annullato la sua elezione al Parlamento, in quanto “ottenuta con mezzi illegali” – Indira Gandhi il 25 giugno 1975 proclamò lo stato di emergenza, bandendo l’RSS e arrestando i suoi principali *leader*, insieme a quelli di altri gruppi di opposizione. Agli attivisti rimasti in libertà non rimase che cercare una politica conciliante verso il Governo utilizzando, al contempo, manifestazioni di disobbedienza civile. Nel gennaio 1977, tuttavia, la Gandhi decise inaspettatamente di convocare le elezioni parlamentari: ella era probabilmente certa di vincere, ma il calcolo si rivelò sbagliato, in quanto le consultazioni furono vinte dal Jantā Party, un cartello elettorale organizzato in breve tempo dal Jan Saṅgh insieme ai Socialisti, ad esuli del Congresso e ad altre formazioni minori. Due esperti militanti dell’RSS (A. B. Vajpayee e L. K. Advani) ottennero, nel Governo che venne formato, rispettivamente il Ministero degli Esteri e quello dell’Informazione [ivi, 255-282].

L’alleanza, così come i cartelli elettorali creati negli anni precedenti a livello statale dal Jan Saṅgh, si rivelò fin dall’inizio minata al proprio interno, non solo per l’eterogeneità dei componenti – il cui vero comune denominatore era l’opposizione alla Gandhi – ma anche per il sospetto con cui gli altri membri guardavano all’RSS (anche considerando il fatto che l’avvento al Governo del Jan Saṅgh era coinciso con un nuovo brusco incremento nel numero dei disordini intercomunitari tra indù e musulmani). Tra l’altro, la vittoria elettorale e la presenza nel Governo della sua emanazione politica permisero all’organizzazione di iniziare una forte crescita (raddoppiando il numero di *śākhā*, da 8.500 a 17.000 tra il 1975 e il 1981, e giungendo ad un numero di partecipanti regolari alle riunioni stimato in 1 milione da fonti governative) che sarebbe durata anche per buona parte degli anni ’80. Uno dei principali problemi causa della caduta dell’alleanza a metà del 1979 fu proprio la contestazione da parte delle altre forze presenti verso la doppia appartenenza dei membri affiliati sia all’RSS che al Jantā Party: nonostante le dichiarazioni formali, infatti, anche gli alleati ritenevano l’RSS un’organizzazione essenzialmente politica. Le successive elezioni, che portarono a una sconfitta del Jantā Party, furono caratterizzate da un vero e

proprio crollo della componente Jan Saṅgh, che passò da 202 a 31 seggi: disfatta dovuta probabilmente, da un lato, ai problemi di coalizione, dall'altro all'insoddisfazione dei 'volontari', che non gradivano la discriminazione subita all'interno della coalizione. L'anno successivo il Jan Saṅgh, dopo essere uscito dall'alleanza, si riformò prendendo il nome di Bhāratīya Jantā Party (Partito Popolare Nazionale) [Andersen e Damle 1987, 208-227; Jaffrelot 1996, 301-313].

Nel frattempo, il VHP, che aveva a sua volta conosciuto una forte espansione, passò dalla fase di consolidamento a quella che è stata definita 'fase di attivismo' [Hellman 1996, 238-239]. Quest'ultima ebbe ufficialmente inizio nel febbraio 1981, dopo che fu registrata una conversione di massa all'islam di circa un migliaio di indù, abitanti di Meenakshipuram (un villaggio di intoccabili del Tamil Nadu, nel sud dell'India). In risposta il VHP organizzò una campagna panindiana e si lanciò in un programma intensivo mirato alla 'riconversione' degli apostati che, si stima, riguardò ben 66.000 persone tra il 1982 e il 1985. Nel 1982 l'organizzazione istituì inoltre il Sādhu Saṁsad (poi Dharma Saṁsad), una sorta di 'parlamento' dei religiosi indù destinato a riunirsi periodicamente per indicare, su questioni 'di vitale importanza', una posizione comune per tutti gli indù [*ibid.*; Appaiah 2003, 127, Jaffrelot 1996, 352].

La crescita di tutte le organizzazioni della 'famiglia' del Saṅgh Parivār portò con sé, tuttavia, anche contrasti tra le varie componenti. Mentre infatti il BJP, nel tentativo di abbandonare le frange estreme della politica e di affermarsi come partito panindiano, moderava le sue politiche – concentrandosi su temi socioeconomici e aprendo i propri ranghi anche ai musulmani – questa politica era aspramente contestata da un asse RSS-VHP più movimentista e sempre più fondamentalista nella sua ispirazione ideologica. Questo orientamento portò addirittura i *pracārak* a preferire talvolta il Congresso – che nel frattempo andava sempre più cavalcando le tematiche identitarie e religiose – e, secondo alcuni, a contribuire attivamente alla vittoria elettorale di Rajiv Gandhi nel 1984, che si tradusse in una *débâcle* per il BJP [Jaffrelot 1996, 326-329]. Tale evoluzione era dovuta, in primo luogo, all'inattesa mossa di Indira Gandhi la quale, dopo avere proposto nei primi anni di attività politica, una piattaforma filo-marxista, si era messa ad inseguire, sul loro stesso terreno, i fautori di politiche identitarie pro-indù. Se questa scelta pagò sul breve periodo, essa ebbe anche l'effetto, probabilmente non previsto, di legittimare le posizioni dei nazional-fondamentalisti radicali all'interno del dibattito politico [ivi, 330-333], ponendo le basi per la loro affermazione sul lungo periodo.

La risposta dell'RSS alla sfida del Congresso, così come alla mobilitazione dei musulmani per il caso Shah Bano del 1985 [cfr. Torri 2000, 719 sgg.], fu un irrigidimento delle posizioni pro-indù, in cui veniva ad essere sempre più determinante l'apporto del fattore religioso, rappresentato dal VHP. Quest'ultimo (che nel frattempo era ulteriormente cresciuto, sia numericamente, sia per settori di attività, con una sempre più marcata espansione nell'assistenza sociale) giocò in questi anni un ruolo essenziale nel riformare l'identità della maggioranza indù, anche attraverso eventi di massa senza precedenti, come la marcia attraverso l'India detta *ekātmatā yātrā*, del 1983. All'inizio dell'anno successivo, sull'onda del successo ottenuto, il VHP si dotò di una vera e propria milizia, con l'istituzione del Bajraṅg Dal, ed intraprese – con la creazione di un comitato *ad hoc* – la campagna per la 'liberazione del tempio di Ayodhya' [Jaffrelot 1996, 338-363].

Tale questione, che in verità venne cavalcata, inizialmente, anche da Rajiv Gandhi (probabilmente timoroso di essere apparso troppo filo-musulmano nella vicenda Shah Bano) [Torri 2000, 719-725], divenne il filo conduttore del successivo decennio della storia del fondamentalismo politico in India. La responsabilità maggiore di Rajiv Gandhi, probabilmente, fu quella di avallare il verdetto del tribunale di Faizabad, che il 14 febbraio 1986 – dopo due anni di pressione da parte della destra indù – impose l'apertura del luogo di culto anche ai fedeli indù. Se si sperava che questa decisione contribuisse a calmare le acque, l'effetto fu opposto: ad essa rispose infatti una contro-mobilitazione islamica, con l'organizzazione, il 30 marzo 1987 a Nuova Delhi, della maggiore protesta musulmana dopo l'indipendenza. Né, d'altra parte, si placarono le richieste da parte indù, che ora si rivolgevano verso l'edificazione di un apposito luogo di culto dedicato a Rāma. In queste vicende, come già accennato, un ruolo centrale venne svolto dal VHP, che già nell'ottobre 1986 convocò al proposito un Dharma Saṁsad, cui parteciparono ben 831 religiosi indù; nel 1989, a una successiva sessione, venne chiesta ufficialmente, di fronte a 50000 pellegrini,

la costruzione di un tempio dedicato a Rāma. L'effetto complessivo di questi eventi fu una crescita smisurata della conflittualità interreligiosa. Sul versante politico il BJP, dopo le sconfitte elettorali della prima metà degli anni '80 e lo spostamento 'a destra' dello stesso Congresso, vide dal punto di vista organizzativo un ritorno in massa tra le proprie file dei 'volontari' dell'RSS; mentre, da un punto di vista ideologico, il partito appiattì la propria agenda su quella del VHP [Van Der Veer 1994, 663; Jaffrelot 1996, 369-377].

Questa rinnovata armonia tra le varie componenti del Saṅgh Parivār si convertì in una capacità di mobilitazione senza precedenti, anche in vista delle consultazioni elettorali del 1989, imperniata appunto sulla questione di Ayodhya, vista come luogo sacro dell'induismo, e con una campagna dalla connotazione aggressivamente nazionalista [Jaffrelot 1996, 403]. Il grande successo della mobilitazione popolare indù convinse inoltre il resto dell'opposizione, schierata intorno all'ex ministro di Gandhi V. P. Singh e inizialmente ostile al BJP, a contrattare un'alleanza tattica con il partito. Lo stesso Rajiv Gandhi, in difficoltà anche per il coinvolgimento in alcuni scandali, giocò senza più mezze misure, la carta religiosa, adottando costumi tradizionali indù e dichiarando, in un comizio tenuto nei pressi di Ayodhya, che "auspicava l'avvento del dio Rāma" [Torri 2000, 744].

Le elezioni di novembre-dicembre portarono un crollo del Congresso, a fronte di una vittoria del BJP e dei suoi alleati, che formarono una fragile alleanza di Governo destinata a sopravvivere per appena un anno. Più significativamente, il voto del 1989 segnò non solo la fine dell'era del Congresso e della relativa stabilità politica che l'aveva caratterizzata, ma soprattutto quella dell'ideologia laica di cui il partito di Nehru era stato propugnatore e difensore per un secolo, principale bastione contro il dilagare del fondamentalismo religioso e della conflittualità intercomunitaria. In particolare, a partire da questo momento, l'ideologia della destra fondamentalista basata sul concetto di *hindutva*, che per decenni era stata rifiutata dalla maggioranza della popolazione indiana, divenne improvvisamente 'rispettabile' [Torri 2000 746-747], oltre che appetibile, portando formazioni politiche nate su differenti piattaforme ideologiche, come lo Śiv Senā di Bal Thackeray, a spostarsi su posizioni anche più estremiste di quelle del BJP [Jaffrelot 1992].

In questa crescita dell'ideologia estremista indù, un ruolo non secondario venne giocato dai mezzi di comunicazione di massa, che contribuirono ad omogeneizzare maggiormente individui di lingua e cultura del tutto differenti. In particolare, la trasmissione televisiva degli sceneggiati tratti dai grandi poemi classici indiani, il *Rāmāyaṇa* (incentrato sulla figura di Rāma) e il *Mahābhārata*, si trasformò, per molti indù, in un evento di carattere religioso, e favorì indubitabilmente il tentativo del VHP di creare una versione 'ufficiale', unica ed unitaria dell'induismo [Jaffrelot 1996, 388-392].

Con il BJP al Governo, anche la questione di Ayodhya ricevette inevitabilmente uno spazio sempre maggiore nella pubblica attenzione. Nel giugno 1990 venne costituito un 'Comitato per la Costruzione del Tempio al Dio Rāma'; in ottobre venne poi organizzato un pellegrinaggio chiamato *rath-yātrā*, che avrebbe dovuto concludersi proprio ad Ayodhya, con l'inizio della costruzione del tempio. Questa manifestazione si concluse invece con l'arresto del Presidente del BJP Advani, che di fatto portò non solo alla crisi di governo, ma soprattutto all'inizio di una fase di disordini e scontri di inaudita intensità (solo nei due giorni successivi all'arresto, il bilancio ufficiale fu di 61 morti in tutta l'India). I *kar sevak* (costruttori volontari) morti nell'occasione furono considerati quindi martiri dal movimento fondamentalista, e vennero portati in processione in diverse parti del Paese, con il risultato di fomentare ulteriori scontri [ivi, 412-423]. Il clima già arroventato non fu certo migliorato dalla nuova campagna elettorale conseguita alla crisi e allo scioglimento del Parlamento, in cui la propaganda del BJP venne condotta nuovamente in modo serrato intorno agli stessi temi di quella del 1989. Tuttavia, l'emozione seguita all'assassinio di Rajiv Gandhi da parte di separatisti tamili proprio in periodo elettorale permise al Congresso di riguadagnare una risicata maggioranza, mentre il BJP si affermò come principale partito di opposizione, passando da 85 a 120 seggi e dall'11,36% al 20,08% dei voti validi [ivi, 437-439].

Dopo le elezioni, il BJP continuò a chiedere che si permettesse la costruzione di un tempio ad Ayodhya e convocò nuove manifestazioni di fronte ai dinieghi dei tribunali e del Governo. In

occasione di una di queste, il 6 dicembre 1992, una folla di militanti (in prevalenza, pare, membri del Bajrang Dal e dello Śiv Senā) ruppe i cordoni di sicurezza e si gettò contro la moschea, distruggendola. Il coinvolgimento diretto dei leader dell’RSS e delle altre organizzazioni ad esso vicine – tra cui Advani, che era presente al fatto – non è stato ufficialmente provato, benché sia ritenuto da molti fortemente probabile. I *leader* del Saṅgh Parivār, tuttavia – pur felicitandosi talvolta per l’accaduto, o definendolo, come fece Vajpayee, un ‘errore di calcolo’ – lo hanno sempre qualificato come un evento spontaneo e non preordinato [Jaffrelot 1992; 1996, 455-457].

L’accaduto ebbe da un lato uno straordinario effetto sul morale degli estremisti indù, che si prepararono a nuove battaglie, e scatenò d’altra parte l’ira della comunità musulmana, che mise in scena a propria volta sanguinosi disordini. Il Governo Rao reagì dapprima duramente, con l’imposizione dello stato di emergenza e l’incarcerazione di numerosi *leader* estremisti; tuttavia, esso dimostrò di non saper reggere questa politica sul lungo periodo, rilassandola notevolmente nel giro di pochi mesi. Il compromesso ufficiale consistette nella decisione di ricostruire la moschea, accanto tuttavia al tempio a Rāma tanto desiderato dai fondamentalisti indù [Jaffrelot 1996, 464-469].

All’interno del BJP, a questo punto, si ebbe tuttavia un ripensamento sulle tattiche seguite, che rischiavano di far precipitare il paese nel caos e di dare agli estremisti religiosi anche il controllo del partito. Il suo programma per le successive elezioni, quindi, vide un affiancamento ai temi religiosi di altre questioni di carattere socio-politico in grado di attrarre anche l’elettorato più moderato. Questo spostamento, insieme alla già citata riabilitazione presso l’opinione pubblica del BJP e dell’ideologia fondamentalista in genere, permisero al Partito di vincere le elezioni del 1996, accreditandosi come il maggior partito indiano a fronte di un Congresso travolto dagli scandali. Mentre in questa occasione le alleanze si dimostrarono ancora una volta precarie, e portarono ad una prematura fine dell’esperienza di governo, nelle successive elezioni del 1998 il partito giocò con successo la carta dell’alleanza con una serie di partiti regionali in forte crescita ed ottenne una maggioranza abbastanza solida da durare una intera legislatura [Torri 2000, 764-766].

Con il partito di riferimento ormai giunto al governo con un sufficiente margine di manovra, il movimento non interruppe la sua crescita, che continuò indisturbata, sebbene a un tasso leggermente inferiore che in passato [Jaffrelot 2005, 4; Noorani 2001, 12]. L’accesso al potere portò con sé anche la possibilità di realizzare in tutta l’India alcune parti del programma del Saṅgh Parivār, che fino ad allora erano rimaste lettera morta (fatta eccezione in parte per alcuni stati tradizionalmente fedeli al BJP, come Gujarat e Uttar Pradesh). In campo educativo, in particolare, il BJP profuse un massiccio – e discusso – impegno per riscrivere i libri di storia e riformare i sistemi educativi pubblici in senso nazional-religioso, avvicinandoli a quelli delle strutture già gestite privatamente dalle organizzazioni affiliate al movimento [Ghosh 1999, 235-252, Jaffrelot 2005b, 303-304; Iype, s.d., Nanda 2004].

I risultati ottenuti non sembrano però avere appagato l’ala movimentista del Saṅgh Parivār, che a partire dal 2002 è tornata a mobilitarsi, riprendendo con vigore anche la questione della costruzione di un tempio ad Ayodhya, e determinando un nuovo incremento degli scontri con i musulmani (l’esito più tragico dei quali si è avuto nel 2002 in Gujarat, con più di 1000 morti in un’unica ondata di disordini) [Appaiah 2003, 243 e 274; Jaffrelot 2005b, 295; Tripathi 2004, Swami 2002]. Tale mobilitazione non ha tuttavia avuto una ricaduta positiva sulle sorti elettorali del BJP, che nelle successive elezioni legislative del 2004 è stato sconfitto dal Congresso di Sonia Gandhi, ritornando all’opposizione. Nonostante questo insuccesso, il movimento nazional-religioso indù appare oggi ancora una forza non trascurabile nelle vicende indiane; quanto esso sarà in grado di condizionare il futuro del Paese dipenderà, probabilmente, sia dalla situazione geopolitica della regione (con un Pakistan che appare sempre meno in grado di controllare gli estremisti islamici), sia dalla capacità delle autorità politiche di coinvolgere strati più ampi della popolazione in programmi di sviluppo, che possano disincentivarli dalla protesta e dal movimentismo.

## Bibliografia

- Andersen, Walter K. e Shridhar D. Damle, 1987, *The Brotherhood in Saffron. The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Vistaar Publications, Delhi
- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Books, London / New York
- Appaiah, Parvathy, 2003, *Hindutva. Ideology and Politics*, Deep & Deep, Delhi
- Bunsha, Dionne, 2003, "Hindutva's Triumph", *Frontline*, vol. 19, n. 26, alla pagina web <http://www.flonnet.com/fl1926/stories/20030103005900400.htm> (accesso del 20/06/07)
- Casolari, Marzia, 2000, "Hindutva's Foreign Tie-Up in the 1930s: Archival Evidence", in *Economical and Political Weekly*, 22 gennaio, alla pagina web <http://www.sacw.net/DC/CommunalismCollection/ArticlesArchive/casolari.pdf> (accesso del 17/10/07)
- Ghosh, Partha S., 1999, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism. From Periphery to Centre*, Manohar, Delhi
- Gold, Daniel, 1991, "Organized Hinduism: From Vedic Truth to Hindu Nation", in Marty e Appleby (a cura di), *Fundamentalisms Observed*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 531-593
- Hellman, Eva, 1996, "Dynamic Hinduism: Towards a New Hindu Nation", in David Westerlund (a cura di), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, Hurst & Company, London, pp. 237-258
- Hobsbawm, Eric e Terence Ranger, a cura di, 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge
- Iype, George, s.d., "Course in Hindutva for Delhi's School Children", *South Asian Citizens' Web*, alla pagina [www.sacw.net/i\\_ain/HindutwaDelhi.html](http://www.sacw.net/i_ain/HindutwaDelhi.html) (accesso del 20/06/07)
- Jaffrelot, Christophe, 1992, "Les pièges de l'instrumentalisme... et de la répression: note sur une crise indienne: l'affaire d'Ayodhya", *Cultures & Conflits*, n.8, alla pagina web <http://www.conflits.org/document.php?id=519> (accesso del 20/06/07)
- Jaffrelot, Christophe, 1996, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics (1925 to the 1990s)*, Hurst & Co., London [1ª ed. in lingua francese 1993]
- Jaffrelot, Christophe, 2005, "Introduction", in Jaffrelot (a cura di), *Sangh Parivar: A Reader*, Oxford University Press, Delhi, pp. 1-22
- Jaffrelot, Christophe, 2005b, "The BJP at the Centre: A Central and Centrist Party?", in Jaffrelot (a cura di), *Sangh Parivar: A Reader*, Oxford University Press, Delhi, pp. 268-317
- Madan, T. N., 1998, *Modern Myths, Locked Minds. Secularism and Fundamentalism in India*, Oxford University Press, Delhi
- Nanda, Meera, 2004, "Postmodernism, Hindu nationalism and 'Vedic science'", *Frontline* vol. 20 n. 26, alla pagina web <http://www.flonnet.com/fl2026/stories/20040102000607800.htm> (accesso del 20/06/07)
- Noorani, A. G., 2001, *The RSS and the BJP: a Division of Labour*, Leftword Books, Delhi [1ª ed. 2000]
- Pelissiero, Alberto, 2007, "Fenomeni di fondamentalismo all'interno di una religione considerata come sistema complesso. Esempi di revisionismo storico in ambito hinduista", *Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici*, nn. 4/5, luglio 2006 – gennaio 2007, pp. 71-80

- Sharma, Arvind, 1987, "Hinduism and Politics in India", in Wei-hsun-Fu, Charles e Gerhard Spiegler (a cura di), *Movements and Issues in World Religions: A Sourcebook and Analysis of Developments Since 1945: Religion, Ideology, and Politics*, Greenwood Press, New York, pp. 143-156
- Swami, Praveen, 2002, "Saffron Terror", *Frontline* vol. 19, n. 6, alla pagina web <http://www.flonnet.com/fl1906/19060080.htm> (accesso del 20/06/07)
- Torri, Michelguglielmo, 2000, *Storia dell'India*, Laterza, Roma/Bari
- Tripathi, Purnima S., 2004, "Back to Ayodhya", *Frontline*, vol. 21, n. 4, alla pagina web <http://www.flonnet.com/fl2104/stories/20040227008000800.htm> (accesso del 20/06/07)
- Van der Veer, Peter, 1994, "Hindu Nationalism and the Discourse of Modernity: the Vishva Hindu Parishad", in Marty e Appleby (a cura di), *Accounting for Fundamentalism: the Dynamic Character of Movements*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 653-668

---

Luca Ozzano, politologo, è assegnista di ricerca per il Progetto Alfieri della Fondazione CRT e docente a contratto in Scienza Politica all'Università di Torino, sede di Cuneo. Il suo principale interesse di ricerca è il rapporto fra religione e politica (in particolare i fondamentalismi religiosi) in prospettiva comparata. Ha pubblicato saggi in *Biblioteca della libertà*, *Meridiana*, *Teoria Politica*; è in corso di pubblicazione un suo volume su fondamentalismo religioso e democrazia in India, Israele e Turchia.