

L'epoca di Kali: violenza tra gruppi religiosi in India

Sudhir Kakar

Abstract

L'autore affronta in modo ampio e circostanziato il tema della violenza tra indù e mussulmani in India. Fa un'analisi del fenomeno integrando vari punti di vista: storico, religioso, sociale, economico e psicologico. Approfondisce in modo particolare le motivazioni psicologiche alla base delle relazioni conflittuali tra i due diversi gruppi religiosi secondo un'ottica psicoanalitica. Delinea i processi proiettivi e fantasmatici che definiscono l'immagine dell'altro come nemico quando prevale sul piano sociale il formarsi in entrambi i gruppi di un'identità basata su un radicale 'comunitarismo'.

Parole chiave: violenza religiosa, identità, comunitarismo, colonialismo, fiducia di base, psicologia delle masse.

Era il pomeriggio dell'11 dicembre del 1990 quando Sardar, un autista di riscio musulmano, fu accoltellato fuori da un deposito di carbone nella parte antica di Hyderabad, città del sud dell'India. Gli aggressori erano due giovani indù. I musulmani reagirono accoltellando quattro indù all'interno delle mura della città. La violenza che ne scaturì durò per ben dieci settimane, cagionando più di trecento morti e migliaia di feriti.

Quando, nell'anno successivo, iniziai a esaminare il succitato "disordine"- come solitamente sono chiamati gli alterchi tra indù e musulmani - intervistando non solo i superstiti ma anche i fautori della violenza, rimasi colpito dall'accordo che emergeva all'interno delle comunità riguardo agli eventi che avevano preceduto il disordine. L'assassinio di Sardar è stato il grilletto che ha innescato la violenza, culmine di una tensione crescente tra indù e musulmani nel paese dall'inizio di ottobre quando L.K. Advani, l'attuale Primo Ministro indiano e l'allora presidente del BJP (partito nazionalista indù), aveva dato il via a un *rath yatra* dal tempio di Somnath sulla costa ovest fino a Ayodhya nel cuore indù dell'India del nord. Il motivo dichiarato dello *yatra*, che consisteva nel viaggio di Advani attraverso gran parte del paese percorrendo più di diecimila chilometri in trenta giorni, era di mobilitare il sostegno per la costruzione di un tempio Rama nel leggendario luogo di nascita del dio; luogo in cui sorgeva una moschea abbandonata, costruita nel sedicesimo secolo in onore del fondatore della dinastia Mughal. Lo *yatra* scatenò un intenso fervore tra gli indù. Le folle riempirono le strade ricevendo petali di fiori dalle finestre di villaggi e città. In dei postumi più cupi, ci furono anche diversi episodi di violenza tra indù e musulmani durante la veglia dello *rath yatra*.

Il corteo di Advani si interruppe quando egli fu arrestato il 23 ottobre a Bihar, prima dell'ultima tappa del suo viaggio a Ayodhya dove il BJP aveva promesso di iniziare

la costruzione del tempio il 9 novembre. Giorno che vide molti morti quando la polizia aprì il fuoco su dei volontari intenti alla demolizione della moschea Babri che preludeva la costruzione del tempio. Poco dopo scoppiarono diversi disordini tra indù e musulmani in molte zone del paese.

Il contesto della violenza religiosa

L'unanime accordo sugli eventi che portarono alla violenza del 1990 a Hydenbrad scompare, però, quando ne prendiamo in considerazione le cause più distali. Il contesto più ampio della violenza tra indù e musulmani ci mostra grandi variazioni all'interno e attraverso le discipline sociali. Come se una grande tela raffigurante in primo piano i corpi morti nei vicoli e le case bruciate di Hyderabad nel dicembre del 1990 fosse suddivisa in parti, ognuna dipinta da un pittore appartenente a una scuola diversa, con tavolozze di colori a volte complementari, a volte contrastanti. Nella scuola che predilige il fattore *economico*, il conflitto violento tra le due comunità è ritenuto meno legato alla religione rispetto al "communalismo". Il communalismo è un concetto specificatamente indiano che illustra la forte identificazione con una comunità di credenti che ha in comune non solo un'affiliazione, ma anche interessi di natura sociale, politica e, soprattutto, economica. Interessi in contrasto con quelli corrispondenti di un'altra comunità di credenti - il nemico - che condivide lo stesso spazio geografico. Nella visione economica, la "reale" causa della violenza in genere comporta una qualche versione di lotta di classe tra ricchi e poveri. Questo, sostengono, è altrettanto vero nei pogrom antisemiti in Spagna nel quattordicesimo secolo (Wolff, 1971), nella violenza in Francia tra cattolici e protestanti nel sedicesimo secolo (Estebe, 1968; Davis, 1987), nei disordini anticattolici nella Londra del diciannovesimo secolo (Rude, 1964), negli attuali disordini tra indù e musulmani in India (Engineer, 1984; Arslam&Rajan, 1994). In una formulazione più contemporanea della teoria della scelta razionale, il conflitto tra gruppi è conseguenza della competizione per le risorse, con la convinzione individuale che un gruppo ne possa beneficiare a discapito dell'altro gruppo (Hardin, 1995).

Vi è un'altra scuola che enfatizza il più ampio contesto *politico* di tali conflitti, in particolare la fine della norma coloniale (Horowitz, 1985). Che i rapporti tra indù e musulmani fossero migliori in passato, caratterizzati da meno episodi di violenza pubblica, era anche dovuto al tipo di organizzazione governativa nel quale le due popolazioni abitavano. Questo sistema era quello dell'impero: l'impero Mughal seguito da quello britannico. Un impero, come osserva lo scienziato politico Michael Walzer (1982), è caratterizzato da un misto di repressione per qualsiasi lotta per l'indipendenza, dalla tolleranza per le diverse culture, religioni e forme di vita e dall'insistenza che le cose restino pacifiche. È il declino dell'impero a far sorgere degli interrogativi - "Chi *tra noi* avrà il potere qui, in questi villaggi, in queste città?", "Quale gruppo dominerà, quale sarà il nuovo ordine di grado?" - che conducono a un grado maggiore di consapevolezza di quelle che sono le differenze religioso-culturali, instaurando il potenziale per un conflitto violento. Il sorgere di gruppi fondamentalisti e la politicizzazione delle differenze religiose alla fine del

colonialismo è stata ampiamente documentata in molte parti del mondo (Marty e Appleby, 1991, 1993). Secondo un ramo della scuola politica, concentrato sulle dinamiche locali più che su quelle internazionali, i disordini tra gli indù e i musulmani avvengono in paesi e città dove non esistono, o sono deboli, degli albi professionali e delle associazioni commerciali che includano membri di entrambe le comunità (Varshney and Wilkinson, 1996).

Se ci si sofferma sul contesto *storico*, la categorizzazione di indù e musulmani risulta piuttosto recente nella storia dell'India, come afferma una delle scuole (Thapar, Mukhia & Chandra, 1969). All'inizio del colonialismo, e in epoca pre-coloniale, è sbocciata una tradizione culturale composita e si è sviluppata una religione popolare sincretica. La violenza su larga scala tra le due comunità si è diffusa verso la fine del diciannovesimo secolo proprio a causa del colonialismo, attraverso la politica britannica del rafforzamento intenzionale dell'identità musulmana di fronte alla minaccia del nazionalismo indiano (Pandey, 1990).

Un'altra scuola, chiamata con disprezzo "nazionalista indù" dalla precedente aggregazione "secolare" di storici, vede i rapporti tra indù e musulmani incorniciati dalla divisione fondamentale del conflitto "civilizzazionale" millenario in cui i musulmani, militari vittoriosi e ascendenti politici per secoli, provarono ad imporre l'Islam ai loro cittadini indù con ogni mezzo, dalla coercizione, alla corruzione e all'adulazione, avendo comunque un successo limitato (es. Majumdar, 1970). La grande maggioranza degli indù ha infatti mantenuto il suo cuore civilizzazionale intatto, sopportando con risentimento gli attacchi musulmani. La rabbia degli indù denigrati, a lungo tenuta da parte, è esplosa quando le circostanze storiche sono state tali da sanzionarne l'eruzione.

Dipingendo lo sfondo contestuale della violenza di Hyderabad, la scuola *social-psicologica* ha insistito sulla minaccia identitaria che è posta dalle forze della modernizzazione e della globalizzazione agli abitanti di molte parti del mondo. Le dislocazioni e le migrazioni dalle zone rurali alle baraccopoli delle megalopoli urbane sono associate a dei sentimenti di perdita e di impotenza; la scomparsa di saperi artigianali che sono alla base delle identità lavorative tradizionali e l'umiliazione causata dall'impatto omogeneizzante e egemonizzante del mondo moderno che dichiara irrilevanti e antiquati gli ideali culturali ancestrali. Questi cambiamenti favoriscono gli aspetti di gruppo dell'identità portando gli affetti (e afflitti) ad appoggiarsi a gruppi culturali-religiosi per combattere questo loro sentimento di impotenza e di perdita e come veicolo di riparazione di ferite all'autostima (e.g. Kakar, 1996).

La visione della scuola *psicoanalitica* deriva dalle sue proprie concezioni legate all'origine dello sviluppo umano. Viste le iniziali difficoltà ad integrare le rappresentazioni contraddittorie del sé e dei genitori - i "buoni" bambini amorevoli e i "cattivi" bambini arrabbiati; il genitore benevolente e affettuoso e quello frustrante - il bambino disconosce l'ansia produttrice di cattive rappresentazioni attraverso la proiezione. Le cattive rappresentazioni disconosciute, inizialmente proiettate in oggetti inanimati e successivamente in persone e altri gruppi - questi ultimi spesso

disponibili al bambino attraverso una preselezione da parte del gruppo - hanno bisogno di queste "riserve", come le chiama Vamik Volkan (1990). Gli indù e i musulmani hanno bisogno l'uno dell'altro come nemici. Sono le necessarie riserve l'uno dell'altro, depositari di quei sentimenti di odio per i quali non è disponibile un destinatario chiaro.

La violenza tra gruppi religiosi non è però solamente vista attraverso complesse e sofisticate visioni delle cause che conducono ad essa. La prospettiva *demografica* offre pennellate pronte ed irregolari che ci mostrano come le aree urbane, soprattutto quelle con una minoranza di popolazione musulmana (tra il 20 e il 40 per cento della popolazione totale), siano sempre state inclini a disordini (Engineer, 1984; Saxena, 1984; Krishna, 1985); Hyderabad, ovviamente, rientra in questa categoria. Presumibilmente, con un'estensione di popolazione al di sotto del 20 per cento, una minoranza ha molta più paura di rivalersi contro ciò che potrebbe percepire come una provocazione e l'episodio di violenza, se questo dovesse avere luogo, avrà la natura di un pogrom piuttosto che di un disordine.

Come psicoanalista posso solo prendere nota del fatto che la violenza tra indù e musulmani è un fenomeno complesso di natura demografica, politica, economica, storica, sociale e psicologica, per poi rivolgermi all'angolo della tela che la scuola a cui appartengo può chiamare distintamente, se non unicamente, il proprio - il delineamento dell'esperienza soggettiva di uomini, donne e bambini - sia indù che musulmani - in un luogo particolare, la vecchia città murata di Hyderabad, e in un momento particolare, quando la tensione tra le due comunità dall'attivazione di un conflitto dormiente si è trasformato nella violenza omicida di un disordine maturo. Proprio come lo studio di un caso clinico, la presente ricostruzione degli stati interni dei soggetti ha il difetto di rivolgersi a degli avvenimenti che sono retrospettivi, raccolti attraverso delle interviste effettuate otto mesi dopo gli eventi. C'è dunque la repressione inevitabile di alcuni ricordi e l'abbellimento di alcuni altri, al fine sia di ottenere un'azione pragmatica particolare, come la dimostrazione della superiorità morale del proprio gruppo, sia a sancire la propria condizione di vittime.

La violenza tra indù e musulmani a Hyderabad

Il conflitto tra indù e musulmani a Hyderabad era dormiente nel senso che l'ultimo disordine aveva avuto luogo nel 1984. Prima di allora, dal 1978, c'era stato almeno un disordine l'anno, a volte più, e il numero di vittime nell'arco di sei anni è stato stimato superiore alle quattrocento. Ognuna delle scuole è ben rappresentata nella spiegazione del conflitto. In quanto stato musulmano governato da un Nizam sottomesso al Mughal inizialmente, e successivamente agli imperi britannici, Hyderabad è stata integrata all'India indipendente nel 1951, quando fu riaperta la questione politica dei nuovi modelli di dominio.

Demograficamente, la popolazione minoritaria della vecchia città - in questo caso gli indù - aumentarono dal 21 al 40 per cento negli anni settanta finché la violenza endemica non ribaltò la tendenza, con la popolazione indù che ammontava attorno al 30 per cento nel 1990. Economicamente, con lo smaltimento dei macchinari

amministrativi del Nizam, la scomparsa della base economica feudale su cui la maggior parte della vecchia città sussisteva e la migrazione di molti dei più agiati musulmani al Pakistan dopo che Hyderabad diventò parte dell'India, la competizione economica tra le due comunità per le poche opportunità economiche, come il controllo del mercato della verdura, divenne feroce.

Storicamente (secondo la versione "nazionalista"), nonostante gli indù fossero sempre stati una parte di quella che era essenzialmente una città musulmana, la loro cultura nativa Telegu era, nello schema dominante perso-islamico, chiaramente una cultura subordinata, "bassa". Ai contadini indù dalla pelle scura fu assegnato uno spazio umile in una gerarchia culturale dove i più chiari immigrati persiani erano in cima, seguiti dai turchi, da altri immigrati dell'Asia centrale e dai nativi indiani musulmani. Anche se gli indù altolocati e talentuosi come i Brahmins e i Kayasthas potessero arrivare ad alte cariche nella corte, e nonostante la coesistenza tra indù e musulmani fosse più facile all'inizio (in accordo con la scuola "secolare"), la versione popolare attuale degli indù - molto meno contestata rispetto alle versioni variabili, accademiche del passato che sono sempre soggette a diverse interpretazioni (Lowenthal, 1989) - del conflitto storico si articola così: "Gli scontri tra indù e musulmani iniziarono tempo fa durante il periodo del Nizam e i suoi *razakars* (un officioso esercito predatore) furono molto crudeli nei confronti degli indù. Molestarono le nostre donne, le stuprarono. La legge era loro, il re era loro, la polizia era loro, ed era quindi difficile per gli indù resistere. Noi eravamo anche poveri e nessuno sostiene i poveri. I musulmani erano vicini al re. Gli prestavano denari, pretendendo alti tassi di interesse. Erano quindi ricchi mentre gli indù erano poveri e anche se vivevamo insieme i musulmani dominavano gli indù." (Kakar, 1996).

È interessante notare che nei resoconti popolari del conflitto le spiegazioni economiche, secolari e storiche (nazionaliste) dell'evento non sono esclusive ma fuse in un unico racconto. Al contrario degli storici, le persone coinvolte nel conflitto operano contemporaneamente con due storie riguardanti i rapporti tra indù e musulmani. In epoche di maggior conflitto la storia nazionalista indù, che sostiene la tesi della radicata animosità tra le due comunità, diviene prevalente e organizza la memoria storica in una direzione particolare. In tempi di relativa pace, invece, l'attenzione torna alla storia secolare enfatizzando i tratti comuni e i vissuti condivisi del passato. Molte delle memorie culturali che sono adeguate durante il conflitto diventano meno importanti, spariscono, o assumono un nuovo significato, mentre quelle che tendono a rinforzare la coesistenza pacifica tra indù e musulmani tornano a galla.

Il contesto sociale-psicologico del conflitto è stato particolarmente evidente nel caso dei musulmani i quali erano più inclini a riconoscersi nel ruolo delle vittime impotenti di circostanze storiche cangianti e delle richieste del mondo moderno. Trasmettevano l'impressione di seguire un sentiero privo di scopo, urtato dall'impatto degli altri, in una sorta di sociale moto browniano. Alcune donne musulmane vissero con soddisfatta melanconia questa svolta della ruota storica, che aveva invertito la posizione degli individui e dei governanti nonché dell'abituale direzione della

diseguaglianza e dell'ingiustizia. La perdita di un'auto-idealizzazione collettiva era particolarmente evidente nel caso dell'élite dei musulmani che piansero esplicitamente la perdita del potere e della gloria con l'improvvisa fine di Nazim. Agli occhi di questa élite, con l'autostima fratturata dalla scossa del cambiamento storico che ha dato fine al suo ruolo politico e la virtuale scomparsa della sua lingua, come anche dei musulmani poveri con un incipiente senso di oppressione dato dall'ombra indistinta di un futuro minaccioso e privo di speranza, c'erano abbastanza predicatori che offrivano una cura. La cattiva condizione dei musulmani non è infatti dovuta a dei cambiamenti storici ma a un'evidente colpa interna: l'indebolimento o la perdita della fede religiosa. "Non mi stupisce", dice un Mullah, "che l'Islam si stia piegando all'assalto del *kufir* (miscredenza); gli arabi si inchinano di fronte agli ebrei e ai cristiani, voi di fronte agli indù. Qual è la preoccupazione del benessere e del successo globali? Allah dice, io non ti ho portato nel mondo per fare due negozi di uno solo, o quattro di due, due fabbriche di una, quattro di due. Il Qur'an vuole che lo fai? Il Profeta? No! Vogliono che ti dedichi alla fede, vogliono che tu dia la tua vita per la gloria dell'Islam" (Kakar, 1996).

Identità comunali

Oltre ad organizzare la memoria dei rapporti tra indù e musulmani in accordo con le contrastanti versioni della storia, l'attivazione del conflitto dormiente ha anche avuto la conseguenza di far emergere un'identità comunale degli individui - "comunale" nel significato indiano del termine, caratterizzato principalmente dall'antagonismo nei confronti di un gruppo religioso rivale.

Mentre l'identità religiosa di gruppo di un individuo, che si manifesta attraverso le attività di congregazione come la preghiera o il rituale, crea un sentimento di armonia e risonanza con altri credenti, l'identità comunale si carica di un'atmosfera di aggressione e persecuzione. L'identità religiosa, caratterizzata dalla *consapevolezza* di appartenenza a una comunità di credenti, è sostituita dall'*asserzione* di questa affiliazione da parte dell'identità comunale; "l'essere gruppo" dell'identità religiosa di gruppo diventa un "Noi *siamo*" dell'identità comunale. L'auto-asserzione del "Noi siamo", con il suo potenziale di confronto con il "Noi siamo" di altri gruppi religiosi, è portatrice di aggressività, insieme alle paure conseguenti di rappresaglia e persecuzione, ed è dunque sempre accompagnata da un senso di rischio e da un potenziale violento.

La distinzione tra le identità dei gruppi religiosi e comunali si può anche riscontrare in un'importante differenza che sussiste tra gli indù e i musulmani. L'auto-identificazione di un indù avviene solo quando egli parla *del* musulmano; la conversazione è altrimenti legata alle caste sociali. D'altro canto, la consapevolezza che un musulmano ha della sua identità di gruppo, come membro di una comunità di credenti, non ha bisogno della presenza di un indù (Kakar, 1996), una scoperta che è anche riscontrabile in altre parti dell'India (Ghosh, Kumar, Tripathi, 1992). Non c'è, invece, nessuna differenza tra gli indù e i musulmani nella pervasività e nella forza delle loro identità comunali.

Nel momento in cui gli indù e i musulmani iniziarono a vedersi reciprocamente come stereotipi, percependo quindi l'altro in termini di caratteristiche proprie a una categoria piuttosto che nelle loro nature personali e idiosincratice, nacque un'inevitabile omogeneizzazione e depersonalizzazione. Le conversazioni che si esprimevano in termini di categorie di gruppo, "Guarda cosa stanno facendo gli indù!", "I musulmani hanno superato ogni limite", aumentarono significativamente. La retorica della violenza diventò frequente, seppur ancora sostituendo l'azione. L'esperienza conscia e l'espressione dell'identità attraverso un gruppo religioso piuttosto che attraverso altre identità di gruppo come la famiglia, la casta o la professione, varia da individuo a individuo. A un estremo ci sono sempre degli indù e dei musulmani le cui identità personali non sono sopraffatte dalle identità comunali, nemmeno durante le fasi più intense di un conflitto violento. Persone che indossano la loro identità di gruppo con leggerezza e che sono capaci di atti di compassione e auto-sacrificio, come quello di salvare membri di un gruppo "nemico" dalla furia di una folla violenta, anche mettendo in pericolo la propria sicurezza personale. All'altro estremo ci sono gli altri - i fanatici - il cui comportamento, anche in tempi di pace, è dettato dalla loro identità comunale, un'armatura che viene raramente tolta. In entrambe le comunità, le identità comunali tendevano anche ad essere meno preminenti nelle donne che negli uomini, una differenza che sembra affondare le proprie radici nelle storie del loro sviluppo. C'era, infatti, una differenza di genere significativa tra i ragazzi e le ragazze tra i dieci e i quindici anni, nel momento in cui veniva assegnato loro il compito di costruire una scena "emozionante" usando giocattoli e bambole facilmente identificabili come indù o musulmani. Le scene di violenza tra le due comunità, dominanti nelle costruzioni dei ragazzi, erano relativamente assenti in quelle delle ragazze. Pur identificando le bambole come indù o musulmane, le bambine tendevano a costruire scene pacifiche di vita familiare, con l'azione - ad esempio un poliziotto che rincorre un ladro - relegata alla periferia.

Il ruolo delle demagogie politico-religiose

L'attivazione di un perenne conflitto tra indù e musulmani, e lo spostamento in primo piano alla coscienza delle identità comunali, ha ancora bisogno di ulteriori impulsi prima che divenga possibile l'esplosione della violenza. La zona di indifferenza che concerne la fede e la comunità religiosa in cui è vissuta la quotidianità, liberata dalle preoccupazioni per uno scrutinio eccessivo ed ossessivo, può essere fratturata da eventi esterni importanti come la demolizione della moschea di Babri, ma la frattura deve essere considerevolmente ampliata prima che la violenza possa scoppiare. È qui che entrano in scena le demagogie religiose che, fedeli alle formazioni politiche fondamentaliste, alimentano le ansie di persecuzione attraverso le immagini di una comunità assediata, in pericolo e sull'orlo dell'estinzione per mano dell'altro gruppo nemico.

"A Kashmir, gli indù erano una minoranza ed erano cacciati dalla valle," tuona il demagogo indù. "Slogan quali 'Lunga vita al Pakistan' sono stati incisi con barre di metallo incandescenti sulle cosce delle figlie indù. Prova a capire l'infelicità e il

dolore dell'indù che diventò uno straniero nella sua stessa terra. L'indù è stato disonorato a Kashmir perché parte di una minoranza. Ma c'è una cospirazione per renderlo una minoranza in tutto il paese. Lo stato esorta noi indù ad avere solo due o tre figli. Dopo un po' diranno di non averne più. Ma come la mettiamo con quelli che hanno sei mogli, venti o trenta bambini e procreano come zanzare o come mosche?... Faccio presente che quando gli indù di Kashmir diventarono una minoranza questa venne a Jammu. Da Jammu venne a Dehli. Ma se voi indù scappate da tutto il paese dov'è che andrete? Affogherete nell'oceano indiano o salterete giù dalla cima dell'Himalaya?" (Kakar, 1996)

"Svegliatevi, oh musulmani indiani, prima di scomparire del tutto. Anche la vostra storia non sarà menzionata nelle altre storie," risponde il demagogo musulmano (Kakar, *ibidem*).

Il demagogo può qui contare su ricordi legati ai disordini passati tra indù e musulmani, che hanno avuto luogo in tutto il paese e che hanno quasi sempre avuto origine nella paura da parte di una comunità di essere sterminata o seriamente danneggiata dall'altra. La demolizione della moschea di Babri ha simboleggiato la paura da parte dei musulmani indiani di essere sommersi da un numero preponderante di indù, innescando una catena di associazioni che vanno dalla distruzione di una moschea inutilizzata alla scomparsa dell'Islam in India. Il disordine del 1969 a Ahmenabad era stato preceduto da un periodo di tensione quando il RSS (Rashtriya Swyamsevak Sangh) fece partire una campagna che chiedeva "l'indianizzazione" dei musulmani, dando dunque il via a una catena di associazioni analoga alla precedente. Per gli indù, la minaccia musulmana è legata alla sopravvivenza stessa della loro terra, messa a repentaglio sia attraverso l'identificazione dimostrativa dei musulmani con cause pan-islamiche, sia nella richiesta di un'identità culturale separata, espressa attraverso l'insistenza nel mantenere una legge personale islamica o nella richiesta di un ruolo più di rilievo per l'urdu. La minaccia agli indù viaggia attraverso catene associative dove tali azioni musulmane sono viste all'origine di un separatismo violento (come a Kashmir), la creazione di un altro Pakistan e, infine, la temuta rinascita di una legge musulmana medievale.

Come negli individui, dove l'ansia di persecuzione si manifesta spesso come minaccia all'integrità del corpo, specialmente durante episodi psicotici, il discorso dei demagoghi è ricco di metafore che riguardano un "corpo della comunità" in un concreto pericolo fisico. L'immaginario del corpo indù o musulmano che viene amputato, violentato e squarciato, imbriglia il potere della fantasia inconscia e amplifica la minaccia di persecuzione, ancorando il dubbio *logos* di un argomento politico particolare nella profondità dell'immaginario attraverso il potere del *mythos*.

L'apparizione di Kali

Si capisce che l'epoca di Kali è vicina dai contenuti delle voci che iniziano ora a circolare nelle due comunità. Le voci, con delle piccole variazioni, restano curiosamente immutate. In quanto indù, ricordo di aver sentito le stesse voci da

bambino a Rohtak, città dell'India del nord, durante i disordini che seguirono la divisione del sub-continente negli stati dell'India e del Pakistan nel 1947, durante il disordine di Ahmenabad del 1969 e, successivamente, durante le mie interviste sul disordine di Hyderabad nel 1990. Si dice, ad esempio, che ci sono grandi scorte di armi, acido e altri materiali necessari alla costruzione di bombe conservati nelle cantine delle moschee, si vedono agenti pakistani armati paracadutarsi nella città durante la notte. Ma le voci più insidiose, che incrementano l'ansia persecutoria e contribuiscono a rilasciare il potenziale paranoide, hanno a che vedere con i pericoli per il corpo da parte di sostanze comunemente considerate benefiche: i musulmani (o gli indù) corrompono i commercianti per far avvelenare il latte, i musulmani (o gli indù) irrompono negli alimentari e mischiano vetro polverizzato al sale. Potrebbe anche essere che, da una prospettiva evolutiva, le voci costituiscano una condivisione di informazioni sul pericolo che sia adattiva per la sopravvivenza di un gruppo (Zillmann, 1998), ma sono anche vitali nello stabilire un'identità comunale negli individui. Non sono solo i sentimenti di paura e pericolo ma anche quelli di euforia dinanzi alla trascendenza dei confini individuali, il sentimento di vicinanza e appartenenza a un'identità che vada oltre il proprio sé, a cementare questa identità. Sia come causa che come conseguenza dell'emergere di tale identità, le voci costituiscono una delle levatrici della nascita di Kali, quando gli individui iniziano a sentirsi impotenti e spaventati (oltre che maniacalmente euforici), allentati dal loro ancoraggio cognitivo tradizionale e dunque preparati a rinunciare a delle precedenti spiegazioni di natura sociale, economica o politica del conflitto comunale. La forte ansia che accompagna la nascita di Kali può allontanare molte persone da uno stato di "consapevolezza" fino a uno stato di "inconsapevolezza" - da un "sapere" la causa dell'angoscia a uno stato dove la causa dell'ansia è ignota, pur *sapendo* di essere in ansia. Uno degli antidoti per paralizzare l'angoscia è la rabbia, preferibilmente in un'asserzione violenta che sia fisicamente mobilitante (Likierman, 1987), una violenza quasi invariabilmente vista dai suoi perpetuatori come precedente all'attacco imminente del nemico.

Qui "l'epoca di Kali" non è meramente un concetto letterario ma una metafora descrittiva per gli stati interni di coloro che sono colti dalla passione della loro identità comunale. Dall'infanzia, la maggior parte di noi si porta dentro un senso di "fiducia basica" (Erikson) che ci fa fare esperienza del "dentro" e del "fuori" come del buono interrelato. La fiducia basica è trasmessa non-verbalmente dalla madre che media l'esperienza del neonato con il mondo, attraverso le sue reazioni positive, a turno, espandendo il regno di fiducia del bambino al mondo esterno e le sue capacità di gestire ciò che è sentito come alieno e spaventoso all'interno. Questa è la "buona" madre, il volto risplendente della grande dea-madre, della gentile Durga, chinata graziosamente sull'infante con un lieve sorriso sulle labbra. Laddove, però, la madre è ansiosa o respingente, appare il terribile e oscuro volto di Kali, una dea che dobbiamo riverire affinché lei non ci distrugga. Kali approfondisce la diffidenza del bambino nei confronti del mondo, fa sorgere lo spettro della disintegrazione interiore e tutto quello che è alieno all'Io minaccia di disperdersi. Così un'identità comunale,

con la sua propensione per la violenza e la sua ansia persecutoria, prende il sopravvento, il “fondo di sicurezza” (Gampel, 1997) è spezzato, la presenza materna sicura si ritrae e tutto ciò che è alieno, all’interno e all’esterno, si unisce attraverso la proiezione. In tali situazioni, la proiezione è non solo un tentativo di liberare la mente dagli elementi distruttivi ma è anche il dare al mondo una forma familiare, seppur spaventosa (Cohen, 1998). La proiezione non è un processo idiosincratico e individuale ma è controllata dal gruppo, in particolare dai demagoghi alla guida della creazione di un vecchio nemico, minaccioso e familiare. Il demagogo, che sia indù o musulmano, è poco incline a riconoscere alcun tipo di familiarità e si concentra sulle differenze che, nel tentativo di convincere anche i meno convinti, sono di una rilevante importanza emotiva.

“Sono stati i credenti nel Qur’an che vi hanno insegnato (agli indù) le bellezze della vita, che vi hanno insegnato a mangiare e bere. Tutto quello che avevate prima di noi erano pomodori e patate. Che cosa avevate? Vi abbiamo portato il gelsomino, vi abbiamo portato il frangipani. Vi abbiamo dato il Taj Mahal, vi abbiamo dato il Forte rosso. Noi abbiamo fatto l’India. Abbiamo vissuto qui per ottocento anni e abbiamo fatto brillare l’India... Voi avete indebolito la sua luce e avete rovinato la campagna. Un mendicante non sarà riconoscente se sarà fatto imperatore. Organizzategli una festa e a lui non piacerà. Lanciategli un pezzo di pane nella polvere e gli tornerà l’appetito. Non costringeteci ad alzare la voce. Non costringeteci ad affrontarvi come nemici.

Dio, guarda alla loro ignoranza per credere che non abbiamo parole

Quando per pietà gli demmo il potere della parola”. (Kakar, 1996)

Il demagogo indù risponde:

“Come può esserci unità? L’indù guarda da un lato, il musulmano dall’altro. L’indù scrive da sinistra a destra, il musulmano da destra a sinistra. L’indù prega il sorgere del sole, il musulmano contempla il tramonto in preghiera. Se l’indù mangia con la mano destra, il musulmano mangia con la sinistra. Se l’indù chiama l’India “Madre”, questa diventa una strega per il musulmano. L’indù venera la mucca, il musulmano si guadagna il paradiso mangiando carne di manzo. L’indù ha i baffi, il musulmano si rade sempre il labbro superiore. Qualunque cosa faccia l’indù, la religione musulmana predica di fare l’opposto. Io dico, “Se volete fare tutto il contrario degli indù, allora l’indù mangia con la bocca; dovrete fare l’opposto anche in questo caso!” (Kakar, 1996).

Moralità di violenza

La sostituzione su larga scala delle identità personali con un’identità comunale nell’epoca di Kali non significa che le persone siano ora in uno stato regresso o primitivo, o che il lato violento della natura umana sia destinato a essere slegato in ogni processione o congrega a dimostrazione di questa identità. Il postulato freudiano essenziale deve essere visto nel contesto di un particolare periodo storico - l’Europa tra le due guerre - quando gli ideologi estremisti della destra e della sinistra creavano

movimenti di massa imbevuti di fervore messianico. A partire dalle nozioni classiche formulate da Gustave Le Bon (le cui idee furono espresse dagli spaventosi ceti alti francesi in relazione alle masse rivoluzionarie) le riflessioni di Freud sulla psicologia di massa non erano prive delle preoccupazioni ideologiche legate alla sua epoca; la paura liberale associata alla perdita dell'autonomia individuale nella collettività e la preoccupazione socialista di come rendere una collettività desiderata tollerata e tollerante.

La sostituzione dell'identità personale con quella comunale ha come solo significato la diversa focalizzazione di un individuo che ora agisce secondo le norme comunali dei gruppi musulmani o indù. Ad esempio, durante l'epoca di Kali, vige un codice morale molto diverso - non è assente - che governa le azioni sia degli indù che dei musulmani. Azioni quali l'incendio doloso, il saccheggio e l'uccisione di uomini appartenenti all'altra comunità non sono più considerate serie trasgressioni. C'è, però, sia tra i musulmani che tra gli indù, una condanna consensuale per quel che concerne la violenza sessuale e l'uccisione di donne dell'altra comunità. Anche durante l'epoca di Kali le due comunità di Hyderabad condividevano i comandamenti "Tu non ucciderai... una donna" e "Tu non violenterai", anche se l'intensità dell'oltraggio associato alla trasgressione dei succitati comandamenti varia tra e all'interno delle comunità (Kakar, 1996).

Entrambe le comunità vedono il disordine come una battaglia da combattere esclusivamente tra uomini, volta alla difesa dell'onore delle loro "nazioni". Anche nell'eventualità di eventi spiacevoli, le donne non sono combattenti. Deboli e vulnerabili, hanno diritto a essere protette, anche dall'uomo nemico.

A Hyderabad, dunque, la tradizione di violenza tra le comunità religiose, uno spargimento di sangue quasi annuale, ha sviluppato determinate norme che disapprovano severamente lo stupro come mezzo di disprezzo, rabbia o odio che una comunità può provare per l'altra. Oltretutto, diversamente da come è avvenuto in altri conflitti etnico-religiosi, come quello in Bosnia, gli indù e i musulmani devono continuare a convivere anche dopo un disordine, a interagire socialmente ed economicamente. Lo stupro rende queste interazioni impossibili e trasforma l'ostilità tra indù e musulmani in odio implacabile. Come null'altro disegna dei confini impermeabili tra i gruppi, li separa in un'inimicizia senza più possibilità di un ponte che li colleghi.

Non che non ci siano voci o anche episodi isolati di violenza sessuale. I resoconti di violenze sessuali durante un disordine sono, però, spesso esagerati. Sembrano essere dei necessari araldi della nascita di Kali. Oltre all'espressione condivisa di sdegno morale che rinforza l'identificazione della comunità, le voci sulla violenza sessuale (specialmente quelle legate agli stupri di gruppo e alla mutilazione sessuale delle donne) servono anche al rilasciamento e alla soddisfazione di impulsi sadici. L'epoca di Kali concede agli uomini il permesso dell'appagamento fantasticato dell'esigenza di soggiogare completamente una donna, di ridurre la sua coscienza alla reattività della sola carne.

A un livello emotivo più neutrale, gli indù e i musulmani condividono una comune disapprovazione di atti che feriscano il sentimento religioso dell'altra comunità. Tali atti, come il lanciare la carcassa di un maiale in una moschea o quella di una mucca in un tempio indù, incidenti archetipici che precipitano nel disordine nel senso che c'è un'aspettativa inarticolata che un tale incidente avrebbe dovuto appartenere all'inizio del resoconto di un disordine tra indù e musulmani anche se questo non è realmente mai accaduto, richiamano condanne anche in tempi in cui le identità comunali sono dilaganti. Questa disapprovazione è spesso espressa in termini di empatia: "I loro sentimenti religiosi sono uguali ai nostri e a noi non piacerebbe se fosse fatto a noi." L'esistenza di tale empatia, anche durante l'epoca di Kali, previene la completa disumanizzazione del "nemico", da parte di un indù o un musulmano che tende a considerare l'altro come un subumano.

L'assassino tra noi

La maggior parte delle persone, ovviamente, non partecipa all'effettiva violenza durante i disordini, che sono generalmente territorio di alcuni uomini giovani (e veterani più anziani) della comunità, anche se tutti - uomini, donne, bambini - si buttano nella mischia quando la loro casa o il loro vicinato è sotto attacco. Quasi tutti sono però coinvolti - se non complici - negli omicidi, negli incendi e nei saccheggi compiuti dai "soldati" della loro comunità. Questo perché, nei quartieri poveri, non sono molte le persone che appoggerebbero la caratterizzazione degli assassini come *goondas* (criminali) fatta dalla polizia e dai cittadini di classe media. Organizzati liberamente in bande, la maggior parte dei capi, che sono lottatori esperti (*pehlwan*), guadagnano il grosso del loro reddito dal coinvolgimento nella distillazione e nella vendita di alcol illegale e da quello che descrivono delicatamente come "commercio di terra".

Mal presentato, il "commercio di terra" è una conseguenza del sistema legale indiano. Le dispute tra locatore e affittuario, nonché altre dispute legate alla terra e alla proprietà, possono impiegare più di un decennio a essere risolte se il risarcimento è cercato attraverso i tribunali. Un *pehlwan* è quindi interpellato da uno dei partiti in disputa per sfrattare o anche solo per intimidire il partito oppositore. Quando la disputa è "sistemata", il *pehlwan* riceve una considerevole cifra per i suoi servizi. Nel caso di *pehlwan* conosciuti, con a disposizione un'imponente scorta di giovani e assistenti multiuso, il commercio di terra può essere molto fruttuoso. A molti non servono nemmeno più le maniere forti. Il solo fatto che un *pehlwan* conosciuto sia stato impegnato da uno dei partiti basta all'oppositore per ritirarsi e trovare un accordo. In alcuni casi, se anche il secondo partito assolda un *pehlwan* per proteggere i suoi interessi, i due *pehlwan* generalmente si incontrano e trovano una soluzione che sia soddisfacente per entrambi che, data la paura che incutono, possono imporre ai loro stessi clienti. La violenza ha luogo solo quando un *pehlwan* prova a introdursi con la forza nel territorio di un altro.

Prima dell'indipendenza del paese nel 1947, i lottatori, indù e musulmani, erano tradizionalmente assoldati da principi indiani che li tenevano a corte, insieme a

musicisti e pittori. Anche se alcuni politici avevano tentato di rimpiazzare i principi nel dominio sui lottatori dopo l'indipendenza, volendoli usare per applicare metodi "forti" nella conquista di risultati politici, in generale il lottatore aveva perso la visione elevata della sua chiamata. È nella polarizzazione degli indù e dei musulmani, e nel contesto del revivalismo religioso, che il lottatore trova ancora un ruolo come icona del potere fisico di una comunità e del suo valore guerresco. Anche se è ancora spesso assoldato dai politici, il lottatore può nuovamente godere di autorità morale e essere fiero del suo nuovo ruolo di "protettore della nazione musulmana (o indù)".

Sono i *pehlwan* e le loro bande di giovani che si fanno carico degli omicidi. Guardano al disordine come a una battaglia, un'esplosione di ostilità in una lunga guerra in ebollizione dove le uccisioni non coinvolgono scrupoli morali o rimorso. Al contrario, l'uccidere in tali circostanze è un dovere morale ancora più elevato rispetto al patriottismo di un soldato che serve una nazione-stato moderna, in quanto le uccisioni dei membri dell'altra comunità in un disordine sono al servizio della nazione e della fede di ognuno. Attraverso un arsenale di simboli rituali e ideazionali, la violenza diviene impregnata di definitività religiosa. Indubbiamente, la violenza nel conflitto tra indù e musulmani non dovrebbe più essere chiamata un disordine, date le connotazioni anarchiche di questa parola. Meno pianificata di una battaglia eppure più organizzata di un disordine, la violenza comunale sta nel mezzo tra le due. Al contrario che nelle guerre, dove la vittoria o la sconfitta sono legate al guadagno o alla perdita del territorio, la vittoria in un disordine è concepita in termini di uccisione di più nemici possibili. I *pehlwan* sono sorprendentemente pratici, sostenendo che non hanno mai provato nessun tipo di brama di sangue anche durante i peggiori episodi di violenza comunale. Uno di loro ha dichiarato il suo atteggiamento verso il reciproco massacro nei seguenti termini: "I disordini sono come partite di cricket che durano un giorno dove le uccisioni sono mete guadagnate. Devi fare almeno una meta in più rispetto alla squadra avversaria. L'onore della tua nazione dipende dal non fare meno punti rispetto alla squadra avversaria." (Kakar, 1996) Dopo il disordine, quando le identità comunali iniziano a recedere, si riaffermano i comuni interessi economici. Come disse un *pehlwan* indù riguardo alle sue interazioni con un noto *pehlwan* musulmano: "Un paio di giorni dopo la fine del disordine, incurante dell'amarrezza nei nostri cuori e per quanto fredde le nostre voci fossero inizialmente, il *pehlwan* Akbar mi chiama e mi dice 'Mangal bhai ("fratello"), che facciamo con la terra contestata di Begumpet?' E io rispondo "Mettiamoci d'accordo, Akbar *bhai*, e risolviamo il problema pacificamente' (Kakar, 1996).

I *pehlwan* amano mantenere una serrata disciplina rispetto alla violenza nelle loro zone, anche se non sempre hanno successo, mandando i loro uomini a disperdere ogni tipo di gruppo che potrebbe sorgere spontaneamente. Le loro identità di guerrieri non solo enfatizzano la visione di loro stessi come soldati al servizio della propria fede, ma anche la loro totale professionalità nel business dell'omicida. Come disse un giovane malvivente: "Ho un metodo per uccidere con il coltello. Una volta che colpisco non mi giro a guardare indietro. Sono sicuro che l'uomo è morto nell'attimo

stesso in cui inizia a cadere.” (Kakar, 1996). Questa identità professionale è esemplificata dalla storia apocrifia del *pehlwan* Sufi che si ritirò dal business dopo il disordine del 1979. Si dice che lui sentì che, come tutto il resto nel paese, anche i disordini non erano più quelli di una volta. D'altronde, dato che ognuno di noi interpreta il mondo da un punto di vista particolare e limitato, anche il *pehlwan* Sufi vedeva il deterioramento del suo paese dalla sua particolare lente professionale. La qualità del cibo e dunque la forza dei corpi degli uomini era andata degenerandosi negli anni. Le ossa erano diventate fragili così che, quando una persona veniva accoltellata, il coltello tagliava agilmente il muscolo, la cartilagine e l'osso come fossero argilla bagnata. In termini più semplici, non provando più alcuna soddisfazione professionale in un disordine, Sufi si era dedicato ad impieghi più stimolanti, anche se forse meno emozionanti.

Gli assassini al servizio delle comunità religiose, i *pehlwan*, non rientrano facilmente in categorie psicologiche o filosofiche. Non vi è prova alcuna, ad esempio, che siano psicopatici addestrati brutalmente a ripudiare i sentimenti umani, che siano sessualmente insicuri o che siano stati vittime di abusi da bambini. Dotati di attitudine al comando e distinti nei loro ambienti per alcuni aspetti del loro carattere, non sono - come nell'ipotesi della “banalità del male” sostenuta da Hannah Arendt - persone perfettamente comuni con la capacità di comportarsi da mostri. Infatti il profilo psicologico di sei *pehlwan* ottenuto attraverso il Giessen Test (Beckman, Braehler and Richter, 1991), ha mostrato una somiglianza sorprendente con il profilo psicologico medio dei direttori generali, i C.E.O., delle grandi organizzazioni commerciali indiane ed europee (Kets de Vries and Kakar, 2000).

Conclusione

Nel concentrarsi sulle cause della violenza tra gruppi etnici/religiosi, il dibattito accademico ha spesso ignorato gli episodi stessi di violenza. Lo stato psicologico degli individui coinvolti nel processo di violenza, infatti, non ha ricevuto un'attenzione adeguata. Attraverso uno studio analitico della violenza tra indu e musulmani ho provato a tracciare il cambiamento psicologico che avviene quando delle identità religiose pacifiche vengono sostituite da altre “comunali”. Questo cambiamento, iniziato da alcuni eventi specifici, sostiene una versione della storia che enfatizza il conflitto piuttosto che la coesistenza tra gruppi. Lo stabilirsi di una identità comunale, violenta al suo stesso interno, è favorito dai demagoghi politico-religiosi che alimentano l'ansia persecutoria e dalla circolazione di voci che attivano ulteriormente il potenziale paranoide attraverso l'immaginario di un corpo che soffre l'imminente pericolo di estinguersi. Con lo stabilirsi della supremazia dell'identità comunale, viene a formarsi una nuova moralità che autorizza l'incendio doloso, il saccheggio e l'omicidio dei membri maschili del gruppo nemico. La violenza effettiva, però, e in particolare gli omicidi, resta generalmente sotto la giurisdizione dei “professionisti”, che si vedono come dei soldati che difendono la fede di una comunità.

Ogni volta che ha luogo un episodio di violenza tra gruppi religiosi in India, o in altre parti del subcontinente, la portata e l'estensione delle comunicazioni moderne fanno sì che un vasto numero di persone vengano subito a sapere dell'incidente. Ogni disordine, e con esso i suoi postumi, fa rinascere la questione dell'identificazione individuale e la portano alla superficie della coscienza. La consapevolezza potrebbe essere considerata effimera da alcuni, durare un po' di tempo per altri, ma il processo è quasi sempre accompagnato da una auto-interrogazione pre-conscia sul significato della comunità religiosa per il proprio senso d'identità e l'intensità dell'emozione di cui una comunità è investita. Per periodi di tempo variabile, gli individui sperimentano consciamente la loro identità attraverso il gruppo religioso a cui appartengono, piuttosto che attraverso dei gruppi basati su casta, lingua, regione o occupazione, e sono dunque suscettibili all'espressione di quella che ho chiamato identità "comunale". La durata di questo periodo, o il cambiamento permanente nella modalità dell'esperienza identitaria di alcuni che d'ora innanzi saranno rinchiusi in un'armatura di identità comunale aggressiva, dipende da molti fattori, fra cui il successo degli aggregamenti politici revivalisti e fondamentalisti ad incoraggiare tale cambiamento. Dal mio studio sulle povere e ferite vicinanze di Hyderabad, luoghi con alle spalle una lunga storia di disordini tra gruppi religiosi e caratterizzati dalla presenza di tutte le condizioni alla base della violenza - economica, politica, storica, demografica, social-psicologica - , è stato incoraggiante vedere quanti indu e musulmani hanno continuato a resistere a un cambiamento permanente di identità, ritornando alla loro identità religiosa tradizionale e alla loro moralità una volta finita la violenza e passata l'epoca di Kali.

Notizie sull'autore:

Sudhir Kakar è psicoanalista e scrittore indiano di fama mondiale. Si è formato presso il *Sigmund Freud Institute* di Francoforte in Germania. E' docente presso prestigiose Università in India, Europa e Stati Uniti. E' autore di numerosi saggi e romanzi tradotti in molte lingue. Tra questi: *The colors of Violence; Infanzia e mondo interno in India. Uno studio psicoanalitico sull'infanzia e la società in India; Sesso e amore in India; Sciamani, mistici e dottori; Estasi; Gli Indiani, Mira e il Mahatma*, e con Catherine Clément, *La folle e il santo*.

mail: kathasudhir@hotmail.com

tradotto in italiano da Lida Patrizia Cancrini Pini