

ARCHIVIO JULIEN RIES

per l'ANTROPOLOGIA SIMBOLICA

ARCHIVIO JULIEN RIES

per l'ANTROPOLOGIA SIMBOLICA

Monumentum. L'abitare, il politico, il sacro, 2011

Il vento, lo spirito, il fantasma, 2012

La festa. Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi, 2013

Julien Ries. Le sfide dell'antropologia simbolica, 2015

Il mito. Senso, natura, attualità, 2016

La religione. Natura, tensioni, prospettive, 2016

Il dramma dell'inizio. L'origine dell'uomo nelle religioni, 2017

Religione e potere. L'opportunità che diviene tentazione, 2018

RELIGIONE E POTERE

L'OPPORTUNITÀ
CHE DIVIENE TENTAZIONE

Michele Brignone, Stefano Caprio, Bernardo Cervellera,
Giovanni Codevilla, Alberto Cozzi, Martino Diez,
Chiara Giaccardi, Maria Chiara Giorda, Tiziana Lorenzetti,
Silvano Petrosino, Aldo Natale Terrin, Sergio Ubbiali

A cura di
Silvano Petrosino



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore



Jaca Book



© 2018
Editoriale Jaca Book Srl, Milano
per l'edizione italiana

Prima edizione italiana
novembre 2018

Il presente volume è pubblicato
con il contributo dell'Archivio Julien Ries
per l'Antropologia simbolica,
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Copertina e grafica
Break Point / Jaca Book

Redazione Jaca Book
Impaginazione Elisabetta Gioanola

Stampa e confezione
Rotolito SpA, Pioltello (Mi)
ottobre 2018

ISBN 978-88-16-41505-8

Editoriale Jaca Book
via Frua 11, 20146 Milano, tel. 02/48561520
libreria@jacabook.it; www.jacabook.it
Seguici su  



INDICE

Introduzione, <i>di Silvano Petrosino</i>	7
Religione e potere. Ragioni e rischi di una contaminazione necessaria, <i>di Silvano Petrosino</i>	11
La forza del sacro sulla mente. L'apriori religioso di R. Otto come modulo mentale, <i>di Aldo Natale Terrin</i>	21
Cristianesimo e poteri. La prospettiva teologica, <i>di Sergio Ubbiali</i>	43
Tra Cesare e Dio: il potere nel Regno di Cristo, <i>di Alberto Cozzi</i>	58
Religioni e radicalismi violenti. Stereotipi e antidoti, <i>di Maria Chiara Giorda</i>	75
La magia come tecnica del potere e il <i>magic turn</i> della politica globale, <i>di Chiara Giaccardi</i>	90
Chiesa e Impero in Russia: la tentazione del potere, <i>di Giovanni Codevilla</i>	105
La nuova sinfonia: il trono e l'altare nella Russia post-comunista, <i>di Stefano Caprio</i>	123

Indice

La religione come strumento del potere politico nell'India medievale e moderna, <i>di Tiziana Lorenzetti</i>	140
Religione e potere in Asia. I casi di India e Cina, <i>di Bernardo Cervellera</i>	159
«Ubbidite a Dio e al Suo Messaggero». Autorità e potere nell'Islam, <i>di Martino Diez e Michele Brignone</i>	171
Gli Autori	197
Indice dei nomi	201

LA RELIGIONE COME STRUMENTO DEL POTERE POLITICO NELL'INDIA MEDIEVALE E MODERNA

di

Tiziana Lorenzetti

Il problema del complesso rapporto fra religione e politica ha sempre giocato un ruolo importante nella storia dell'umanità e si è posto spesso all'attenzione del pensiero occidentale declinandosi in modalità differenti nella speculazione teologica e nelle filosofie materialiste.

La tensione tra i concetti religiosi, spesso rigidi nella loro teoria, e le necessità di flessibilità e spregiudicatezza della prassi politica ha attraversato la storia dell'Occidente originando collisioni, compromessi, ma anche fruttuosi dialoghi e convergenze, riconoscibili anche nel mondo indiano, pur nella specificità di un contesto dove il primato della religione si è mantenuto più a lungo e con maggiori ricadute sulla società civile.

Il presente contributo si propone di indagare modalità e strategie attraverso le quali i sovrani indiani di epoca medievale e moderna si sono serviti della religione, dei rituali e perfino dell'arte per rafforzare e legittimare il loro potere politico, in una relazione dinamica e spesso intricata fra regalità e religione.

*L'India medievale fra cambiamenti storico-sociali
e nuovi panorami religiosi*

Benché il concetto di Medioevo abbia origini occidentali, questa definizione è applicata anche a uno specifico periodo della storia indiana (dal VII al XIV secolo circa) in cui le ideologie, le strutture sociali e le istituzioni – pur in una gradazione di varianti dovute alle diverse epo-

che e zone geografiche – subirono radicali trasformazioni rispetto ai periodi precedenti¹.

I sostanziali cambiamenti che modificarono via via l'assetto di gran parte dell'India di quel tempo, furono essenzialmente collegati al declino dell'impero Gupta², uno dei più grandi imperi dell'India antica, che aveva invece contrassegnato un periodo di grande stabilità politica. A questo proposito, però, è opportuno ricordare che, in India, la parola «impero» non ha mai definito una struttura politica estesa sull'intera penisola: questo avvenne solo nel XIX secolo con il *Rāj* britannico che esercitò dappertutto il proprio dominio, tanto in forma diretta quanto indiretta. Nella storia indiana, comunque, il disgregarsi di un potere forte, esteso a una più o meno vasta unità territoriale, ha aperto ogni volta la strada a un periodo di dissesto.

Nel caso dell'impero Gupta, esso fu contraddistinto dal progressivo spopolamento delle città e dal sorgere di vari regni regionali, spesso in conflitto fra loro. I sovrani di questi regni, chiamati *mahārāja*, *rāja* o *rawal*, erano legati a principi tributari e governatori di province confinanti (*samanta*) attraverso un complesso sistema di rapporti paragonabile alle strutture feudali europee³. I *mahārāja*, infatti, in quanto padroni della terra, distribuivano titoli e possedimenti in cambio di tributi e di aiuti militari in caso di bisogno. Alcuni «feudi» erano assegnati in concessione; altri erano veri e propri possedimenti allodiali e i villaggi che si trovavano in queste terre – e che ne costituivano l'elemento vitale – divenivano automaticamente proprietà del signore di turno, che esercitava su di essi un potere tendenzialmente assoluto.

La stretta relazione fra il re, i sudditi e la terra fu ben presto caratterizzata da un simbolismo familiare: il sovrano, infatti, era considerato il «padre» (*pitā*), sposo della madre-terra (*mātā*), entrambi genitori di una vasta prole identificata nei sudditi. Il re e la terra, dunque, in quanto marito e moglie, rappresentavano una diade simbolica dove il «padre» aveva il compito di fecondare la terra e di generare la prole per il bene comune⁴. Era così ribadita all'interno di ogni regno l'auto-

¹ Veluthat 1997, p. 26.

² L'impero dei Gupta, fiorito nell'India del Nord fra il IV e il VI secolo d.C., all'apogeo del suo splendore comprendeva i territori degli attuali Stati dell'Uttar Pradesh, Bihar, Gujarat e parte del Madhya Pradesh e del Rajasthan. Sotto la sua sfera di influenza erano invece il Bengala, parte dell'Assam, il Nepal e, a sud, la costa dell'antico Kalinga (Orissa), fino alla città di Kancipuram nel Tamil Nadu.

³ Cfr. Mahalingam 1955; Govindaswamy 1975 e 1979.

⁴ Inden 1978, pp. 28-73.

rità indiscussa del sovrano, la cui supremazia era costantemente minacciata da forze separatistiche e spinte centrifughe.

Con il passare del tempo la rete di relazioni fra il sovrano e i principi – resa ancora più intricata da alleanze matrimoniali – si complicò ulteriormente: il termine *samanta*, per esempio, cominciò a indicare anche quei principi che dapprima assoggettati erano stati poi ristabiliti nei loro territori⁵. In questo modo, i *samanta* cominciarono a godere di grande autonomia all'interno dei loro possedimenti, divenendo ben presto assai potenti. Nel tentativo di integrare questi influenti sudditi nella struttura del proprio regno, il sovrano regionale cominciò a elargire loro terre, prestigiose onorificenze e titoli, dissestando ulteriormente il potere centrale. Contemporaneamente e, in parte, come conseguenza di questa situazione, le città, già impoverite da guerre e invasioni, decaddero completamente mentre aumentò progressivamente l'importanza degli insediamenti rurali.

La nuova struttura politica e sociale dell'India medievale – di cui abbiamo fornito una breve sintesi⁶ – si accompagnò a un panorama religioso caratterizzato, anch'esso, da trasformazioni radicali rispetto ai periodi precedenti. Non è nostra intenzione, in questa sede, analizzare il quadro religioso di quel tempo, né approfondire le dinamiche che contrassegnarono i rapporti fra i vari credi. Ci limiteremo, pertanto, a ricordare alcuni fra i sostanziali cambiamenti che, perdurando nel tempo, contribuirono alla creazione di un nuovo e dinamico assetto religioso.

1. Innanzitutto, va menzionata la diffusione del cosiddetto «movimento della *bhakti*» (termine tradotto generalmente con «devozione»⁷), che ebbe un impatto enorme e multidimensionale sulla storia e sulla società indiana. Permeando in senso trasversale molti credi, questo movimento raccolse e rivestì le correnti religiose popolari di giustificazioni teoriche, aprendo la strada a un rapporto intimo e personale fra il devoto e la divinità.

⁵ Cfr. Kulke, Rothermund 1991, pp. 147 e ss.

⁶ Per approfondimenti cfr. Nandi 1986, pp. 97-101; Thapar 1987, pp. 3-31; Champakalaksmi 1986, pp. 135-163.

⁷ Le prime testimonianze di un approccio devozionale al divino si trovano già nella mistica delle *Upaniṣad* (una delle letterature più suggestive dell'India) e nella *Bhagavad-Gītā*, il centro ideale del grande poema del *Mahābhārata*; tuttavia, un movimento della *bhakti* su larga scala e con specifiche caratteristiche si affermò proprio all'inizio dell'epoca medievale.

La religione come strumento del potere politico nell'India medievale e moderna

2. Un'altra novità rilevante fu l'ascesa della tradizione induista⁸ a scapito degli altri sentieri religiosi, come il buddhismo o il jainismo. Questa situazione contribuì a inasprire le lotte settarie che divennero sempre più sanguinose, determinando la scomparsa dal suolo indiano di alcuni credi, fra cui il buddhismo⁹.

3. Va poi ricordato lo sviluppo dei sistemi teistici come lo śivaismo o il viṣṇuismo, sostenuti da vertiginose architetture di pensiero scaturite dalle menti di brillanti filosofi e maestri, come Śaṅkara (IX secolo?) e Rāmānuja (XI secolo).

4. Un'altra innovazione riguardò la fioritura di un vero e proprio culto delle immagini divine, dove gli artisti indiani raggiunsero alti livelli di virtuosismo tecnico e potenza immaginativa.

5. Infine, caratteristica assai importante del panorama religioso dell'India medievale, fu la diffusione del tempio induista¹⁰, che acquisterà un ruolo sempre più cruciale nell'ambito dell'architettura sacra indiana, divenendo l'istituzione più ricca e potente di tutto il Medioevo. Centro religioso, sociale ed economico, il tempio induista rappresentò anche una risorsa strategica per il raggiungimento di obiettivi politici.

Il tempio induista: un potente strumento di legittimazione reale

Nell'India medievale, come abbiamo accennato, assistiamo a un progressivo spopolamento delle città e alla diffusione degli insediamenti rurali. In questo contesto, il tempio induista divenne non soltanto il centro intorno al quale si andava organizzando la vita religiosa e sociale dei villaggi, ma anche il mezzo attraverso cui ogni *mahārāja* cercava di legittimare e rafforzare il proprio regno, bilanciandone le forze separatiste.

⁸ La definizione di «induismo» è sfuggente e oggetto di annoso dibattito. Generalmente, s'intende quell'alveo pluralistico in cui confluiscono vari sentieri religiosi, sistemi filosofici e rituali, non privi di una certa unità. Cfr. Lipner 2006, pp. 91-104; Lorenzen 2006; Zaehner 2012; Scialpi 2012, pp. 36-405.

⁹ Verardi 2011.

¹⁰ Nell'India precedente l'epoca medievale, a parte scarsi esemplari rinvenuti nelle regioni del Nord-Ovest (oggi Pakistan), i templi in pietra o in muratura erano rari. L'adorazione delle divinità, infatti, a qualunque culto appartenessero, avveniva in spazi aperti, in costruzioni lignee (di cui abbiamo scarsissimi resti), oppure in santuari rupestri, vale a dire scavati all'interno di banchi rocciosi. Cfr. Lorenzetti 2007, pp. 43-44.

Il complesso templare, infatti, dove i «sacerdoti del tempio», i brahmini, già svolgevano i rituali in onore della divinità, rappresentava il luogo ideale dove attuare una serie di connessioni simboliche e metaforiche fra il sovrano e il dio (o la dea) a cui il tempio era dedicato, con l'intento di ribadire l'antico concetto pan-indiano dell'unione fra la regalità terrena e il piano divino. In questo modo, la dinastia regnante ne veniva in un certo modo legittimata e, nello stesso tempo, rafforzata nei riguardi dei principi tributari e dei governatori periferici, con cui stabiliva anche un rapporto rituale che prevedeva l'omaggio e riconoscimento della propria sovranità.

Ma come venivano attuate queste connessioni fra il re e la divinità? La genialità del popolo indiano nell'orchestrare metafore si servì di raffinati espedienti ideologici e simbolici che, sebbene variassero leggermente a seconda delle epoche e delle dinastie regnanti, rimasero in uso durante tutta l'epoca medievale, rappresentando, ancora oggi, validi esempi dell'uso della religione in funzione politica.

Fra questi espedienti vanno ricordate alcune iscrizioni templari elogiative delle imprese belliche del sovrano, che venivano appositamente collocate vicino ad alcuni rilievi raffiguranti le gesta mitologiche degli dei. In questo modo veniva a crearsi una sovrapposizione simbolica fra il dio e il sovrano e fra il piano terrestre e il contesto mitologico, per cui le imprese delle divinità trionfanti alludevano alle effettive vittorie del re¹¹. Talvolta, sulle pareti templari era scolpito il ritratto del re in atteggiamento di devozione nei confronti della divinità (*fig. 1*), o intento ad ascoltare gli insegnamenti religiosi impartiti da un maestro (*fig. 2*).

Il sovrano si presentava così agli occhi dei sudditi come la «quintessenza» dei devoti e nello stesso tempo la sua immagine, che personificava il potere reale – equiparato tramite sottili analogie al potere divino –, diveniva essa stessa oggetto di culto¹².

Questi elaborati parallelismi fra il dio e il sovrano erano accresciuti da una connessione terminologica fra il tempio e il palazzo reale; infatti il santuario, fra i molti nomi, acquistò anche quello di *kōyil*, parola tamil che designava anche la dimora del re¹³.

Un'altra raffinata strategia che rivela come nell'India medievale simboli e luoghi della religione venissero usati in funzione politica era rappresentata dall'erezione di templi che recavano il nome del sovrano-

¹¹ Cfr. Stietencron 1985/86, pp. 19-21; Nanda et al. 1997, pp. 2-4.

¹² Veluthat 1993, p. 30.

¹³ Yamashita 1999, p. 65.



1. Coppia di sovrani in atteggiamento di devozione (XII secolo?).
Cortesia Government Museum of Madras. Foto di Tiziana Lorenzetti



2. Il re Narasimhadeva I ascolta gli insegnamenti religiosi
del suo maestro spirituale (XIII secolo), Tempio del Sole, Konārak, Orissa.
Cortesia Victoria and Albert Museum, Londra. Foto di Tiziana Lorenzetti

mecenate unito con quello del dio Śiva, noto come *Īśvara*, il «Signore». Ne è esempio maiuscolo il celebre Rājarājeśvara (in seguito rideominato Bṛhadiśvara), che domina a tutt'oggi la città di Thanjavur nel Tamil Nadu, eretto nell'XI secolo dal sovrano della dinastia Coḷa Rājarāja I (985-1014). Questa usanza, che diede origine al culto del dio-re (*devarāja*), non si diffuse soltanto in molte zone della penisola indiana, ma caratterizzò anche alcune regioni dell'Asia sudorientale, dal Cambogia all'attuale Viet Nam; in esse, infatti, fin dai primi secoli della nostra era, la penetrazione pacifica della civiltà indiana aveva portato alla nascita di fiorenti regni indianizzati¹⁴.

Accanto a questa serie di simbologie e ideologie, il processo di legittimazione del sovrano era completato dalla ritualità, che svolgeva un ruolo tutt'altro che trascurabile. Infatti, poiché il sovrano indiano non aveva funzioni religiose (vale a dire non era un re-sacerdote), egli necessitava di un'«investitura» da parte dei brahmini, già custodi della divinità templare¹⁵.

La dipendenza del potere temporale dall'autorità spirituale, che ha il suo segno tangibile nella consacrazione dei re, ha caratterizzato anche la «cristianità» medievale tanto che il Papa poteva sciogliere i sudditi dal giuramento di fedeltà verso il loro sovrano¹⁶. Poiché, dunque, il re non era pienamente legittimato se non quando avesse ricevuto dai sacerdoti l'investitura, i sovrani indiani cercarono in tutti i modi di favorirsi i brahmini, elargendo loro cospicue donazioni – note dalle iscrizioni come *brahmadēya*, vale a dire «donazione ai brahmini»¹⁷ – e patrocinando le istituzioni templari con concessioni di terre e persino di interi villaggi. Ad esempio, sappiamo che il già menzionato sovrano Coḷa Rājarāja I donò al tempio Rājarājeśvara cinquecento libbre d'oro, seicento libbre di argento, una grande quantità di gioielli e numerosi villaggi, che procuravano all'istituzione templare una rendita annua di 116.000 misure (*kālam*) di riso¹⁸. Così, il patrocinio del re contribuì alla propria legittimazione, mentre rafforzava la potenza dei sacerdoti del tempio e favoriva la gestione di attività lucrative.

Questo assurgere del tempio anche a simbolo dell'autorità monarchica – e dunque a strumento di potere politico – indusse molti sovra-

¹⁴ Il processo della penetrazione della civiltà indiana nell'Asia sudorientale costituisce un fenomeno storico complesso che è ancora oggi oggetto di studi.

¹⁵ Per approfondimenti, cfr. Veluthat 1993, pp. 29-69; Yamazaki 1999, pp. 18-20.

¹⁶ Guénon 1972, pp. 81-82.

¹⁷ Stein 1999, p. 145.

¹⁸ Sircar 1983, p. 613.

La religione come strumento del potere politico nell'India medievale e moderna

ni a erigere imponenti santuari. Soprattutto nell'India del Sud, dove il panorama politico era caratterizzato da continue ed estenuanti lotte fra regni regionali, la costruzione di grandi e maestosi templi divenne molto frequente: inoltre, dato che i rituali (sia in onore del re, sia della divinità) si andavano facendo sempre più complessi, al nucleo centrale del santuario si affiancarono strutture ausiliarie e nuove sale. Questo contribuì alla trasformazione del tempio induista in una vera e propria città templare polifunzionale, che ancora oggi rappresenta l'elemento più caratteristico del paesaggio geografico e religioso dell'India del Sud.

*L'alba dell'era moderna.
Uno sguardo all'India del XV e XVI secolo*

Con l'avvento del XV secolo, l'India si lascia alle spalle il Medioevo per entrare in un nuovo periodo della sua storia, che rappresentò anche l'inizio di una nuova fase nelle conoscenze europee del variegato mondo del subcontinente indiano. È l'alba dell'era moderna, caratterizzata dallo sviluppo di comunità mercantili di varia provenienza¹⁹, dalla presenza di missionari europei e da un complesso quadro storico-politico che vide l'inarrestabile ascesa dell'Islam.

Già da qualche secolo, condottieri islamici alla testa delle loro armate, erano penetrati in alcune zone dell'India seminando morte e distruzione. Nell'XI secolo, ad esempio, Mahmud di Ghaza, un sovrano turco della dinastia Samanide, effettuò ben diciassette spedizioni predatorie dell'India del Nord. Nel corso del XIV secolo, un altro condottiero, il turco-mongolo Tīmūr (conosciuto in Occidente come Tamerlano), si riversò con le sue armate nelle fertili pianure dell'alta valle dell'Indo, impadronendosi dei territori intorno a Lahore e Multan.

Tuttavia, nonostante le numerose invasioni e la nascita di piccoli sultanati – come ad esempio quello di Delhi, fondato nel 1206 –, fu solo verso l'inizio del XVI secolo che la maggior parte del suolo india-

¹⁹ La favorevole posizione geografica della penisola indiana, proiettata nel mezzo dell'Oceano Indiano, ha sempre reso l'India un naturale e obbligato punto di passaggio delle mercanzie che viaggiavano da occidente verso l'estremo oriente e viceversa. All'inizio dell'era moderna, le coste dell'India cominciano a popolarsi di imprese commerciali e comunità mercantili arabe, cinesi, europee (specialmente portoghesi, olandesi, francesi e inglesi, a cui apparteneva la famosa *Compagnia delle Indie Orientali*).

no cadde sotto il dominio islamico. Precisamente nel 1526, infatti, un principe di Kabul noto come Bābur (la Tigre), discendente sia dal turco-mongolo Tīmūr sia, per parte di madre, da Genghiz Khān, aveva sbaragliato le armate dell'ultimo sultano di Delhi e fondato un nuovo impero islamico: quello dei Moghul (o Mughal) che, per oltre tre secoli, si espanderà progressivamente fino a comprendere, all'epoca della sua massima estensione (fra il 1600 e il 1700), un territorio vastissimo che includerà gran parte dell'odierno subcontinente indiano²⁰.

Ma torniamo all'inizio del XVI secolo, periodo in cui l'impero Moghul era ai suoi albori. Il fondatore, Bābur, aveva sì avviato un periodo di espansione territoriale, ma si trattò, comunque, di zone situate nel Centro-Nord del Paese. Questo significò che gran parte dell'India centrale e meridionale era rimasta fuori dal diretto dominio dell'imperatore Moghul. In queste zone, che rispecchiavano fedelmente la natura composita del territorio e delle tradizioni regionali dell'India, esistevano vari regni indipendenti, non solo induisti, ma anche islamici, come quello dei Bahmani, che ben presto lasciò il posto a una costellazione di cinque sultanati: Bijapur, Ahmednagar, Bidar, Berar e Golkonda.

Fra i regni induisti, il più fiorente era senz'altro quello di Vijayanagar, la «città della vittoria» che, grazie alla sua efficiente amministrazione e al commercio, reso più agevole dai numerosi porti costieri e da una straordinaria rete di comunicazioni via terra e lungo le arterie fluviali, aveva raggiunto una notevole estensione, comprendendo, all'apogeo del suo splendore, gran parte dei territori degli attuali Stati del Karnataka, dell'Andhra Pradesh, del Tamil Nadu e del Kerala.

Nonostante la sua prosperità, comunque, l'impero era fragile, stretto nella morsa dei sultanati islamici che, infatti, ne decretarono la fine. Nel gennaio del 1565, uniti in una grande coalizione, i cinque sultanati sferrarono un attacco al cuore dell'impero e, nel corso dell'epica battaglia di Talikota, ne distrussero la capitale. Le cronache narrano del saccheggio e del massacro che si perpetuarono per giorni: i palazzi e i templi, sebbene edificati in granito, furono seriamente danneggiati, le sculture distrutte, gli abitanti passati a fil di spada. Su quella che era stata una delle città più popolate e fiorenti di tutta l'India meridionale, arse un indomabile incendio²¹. Le sue impressionanti ro-

²⁰ All'apogeo del suo splendore, l'impero Moghul comprendeva un'estensione territoriale che andava dall'Afghanistan al Kashmir e dal Gujarat all'Orissa, arrivando a dominare gran parte dell'India meridionale.

²¹ Sewell 2004, pp. 196-209.

La religione come strumento del potere politico nell'India medievale e moderna

vine, tuttavia, dichiarate dall'Unesco Patrimonio dell'Umanità, testimoniano ancora oggi il passato splendore.

La vittoria della coalizione islamica segnò di fatto la fine della supremazia dell'impero Vijayanagara; tuttavia, la sua cultura, e con essa la tradizione dei grandi regni medievali induisti, sopravvisse per opera dei governatori delle sue province, i cosiddetti Nāyaka²². I vincitori islamici, infatti, non si impadronirono di tutto il territorio dell'impero, ma si limitarono a distruggere la capitale e con essa il centro del potere, inglobandone solo le regioni limitrofe. Questo permise ai Nāyaka, già capi di truppe militari, consiglieri politici e spesso veri e propri governatori per conto del sovrano di Vijayanagara²³, di regnare autonomamente per quasi due secoli in alcune zone dell'attuale Karnataka e Tamil Nadu, relativamente lontane dall'epicentro dello scontro.

I loro regni, fra cui famoso fu quello di Madurai nel Tamil Nadu, tanto straordinari quanto trascurati dagli studiosi (sia sotto il profilo storico-religioso che artistico), rappresentano un esempio maiuscolo dell'uso della religione e dell'arte al servizio della politica.

*I Nāyaka: da vassalli a sovrani indipendenti.
Potere politico e religione*

Dopo la caduta dell'impero di Vijayanagara, i Nāyaka, elevati di fatto da governatori delle province imperiali a sovrani indipendenti, si trovarono a dover fronteggiare molti problemi. Primo fra tutti quello di ridefinire e salvaguardare i confini dei propri possedimenti, sempre minacciati dall'avanzata dei sultanati e soggetti alle mire espansionistiche dei sovrani Nāyaka confinanti. Tuttavia, la questione che si presentava più urgente, e che dovette tormentare i nuovi sovrani fin dall'inizio, fu quella di legittimare la propria dinastia, considerato anche che essi non potevano vantare discendenze regali. Così, ancora più dei monarchi precedenti, essi si adoperarono per affermare il loro diritto «divino» al trono servendosi di metafore, di motivi artistici e strumenti religiosi, che favorirono la nascita di una nuova immagine della regalità²⁴.

²² Il termine *nāyaka* sembrerebbe derivare dal nome tamil *nayakkan*, che indica un alto grado della gerarchia militare. Cfr. Percival 2000, p. 209.

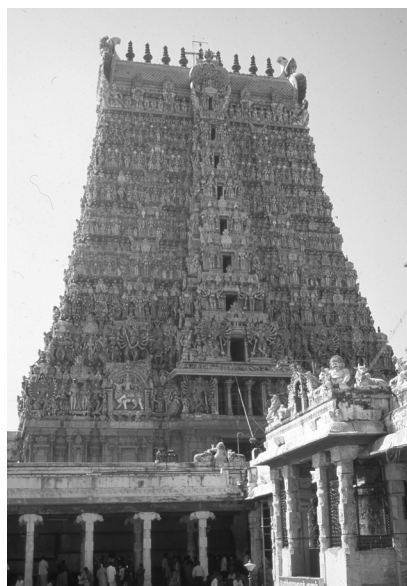
²³ Karashima 2002, pp. 2-26; Stein 1999, pp. 396-415.

²⁴ Shulman, Narayana Rao 1992, p. 192.

Nel processo per la loro legittimazione, i Nāyaka adottarono alcuni degli espedienti ideologici e simbolici già in uso presso le dinastie induiste precedenti, ma ne aggiunsero di nuovi e originali, secondo un programma diversificato, ma interconnesso nei suoi vari aspetti, che delinea un quadro storico, politico e religioso di grande interesse.

Come già in passato, molte di queste innovazioni ruotarono intorno all'istituzione templare, da secoli simbolo dell'autorità reale. I nuovi sovrani, dunque, per prima cosa iniziarono la costruzione di un gran numero di santuari (si calcola che sotto il loro dominio in Tamil Nadu ne furono eretti più di cento), dove si evidenzia subito il ruolo dei Nāyaka come patroni del tempio – e non più vassalli del sovrano di Vijayanagar –, poiché nelle iscrizioni elogiative, contrariamente al passato, è omesso il nome dell'antico sovrano²⁵.

A parte l'intensa attività costruttiva, la più prolifica di tutta la storia dell'India, i nuovi santuari erano anche di proporzioni gigantesche e si estendevano sia in ampiezza – con l'aggiunta di nuove strutture architettoniche come tempietti ausiliari e vaste sale dotate anche di mille colonne – sia in altezza, arrivando a sfiorare, specialmente con i grandi portali fittamente decorati, anche i cinquanta metri (*fig. 3*).



3. Portale del tempio Mīnākṣī-Sundarēśvara, Madurai, Tamil Nadu. Foto di Tiziana Lorenzetti

²⁵ Karashima 1999, p. 153.

Questa tendenza alla monumentalità, esaltata dal cospicuo uso della pittura e già in nuce nell'ultimo periodo della dinastia Cola (XIII secolo) e durante il regno di Vijayanagar, si estese anche ai santuari più antichi, a cui furono aggiunte nuove strutture.

Portando alle estreme conseguenze il processo di grandiosità e magnificenza dei monumenti religiosi, i Nāyaka volevano probabilmente mostrare, già da un primo impatto visivo, la loro grandezza imperiale e un nuovo senso del potere. Ma non solo: la proliferazione delle strutture templari aveva anche altri importanti scopi politici. Primo fra tutti, quello di ospitare un numero sempre crescente di rituali in onore delle divinità, che avevano anche l'intento di rafforzare la loro connessione con il sovrano, grazie all'antica e sempre presente analogia fra il dio e il re.

Fra questi rituali che, nella storia dell'India, rappresentano una delle forme più sofisticate dell'uso della religione al servizio della politica, ne identifichiamo uno in particolare che appare assai originale e poco noto.

Si tratta di una complessa cerimonia che si svolgeva nel bacino lustrale (*kund*), sempre presente nei complessi templari induisti. Questa fonte di acqua sacra, usata per vari scopi rituali, sotto l'egemonia Nāyaka raggiunse proporzioni ragguardevoli, trasformandosi in un vero e proprio lago, dotato perfino di una piccola isola artificiale nel mezzo (fig. 4). Su questo lago artificiale, durante alcune cerimonie, imbar-



4. Bacino lustrale del tempio Ekambaranathar (XVI sec.),
Kāñcī, Tamil Nadu. Foto di Tiziana Lorenzetti

cazioni consacrate portavano in processione le divinità, circumnavigando in senso orario l'isola centrale. Il rito, fra i molteplici significati simbolici, aveva probabilmente anche un aspetto cosmogonico, poiché la circumambulazione del centro da parte della divinità evocava l'espandersi dell'energia divina che definisce e sacralizza lo spazio; nello stesso tempo, secondo un'antica simbologia, alludeva anche all'apparente cammino del sole che governa, ordina e garantisce la vita sulla terra. Ora, per quella interazione fra il piano cosmico e l'umano – sempre presente nel pensiero simbolico delle tradizioni antiche – nonché per la nota analogia fra il sovrano e la divinità, resa ancora più esplicita dalle insegne regali che spiccavano sulle barche, la parata alludeva anche al potere del re, garante di ordine e prosperità nei suoi domini, assimilati, metaforicamente, a tutta la superficie terrestre. In questo modo, anche i rituali in onore della divinità si trasformavano in una celebrazione del sovrano stesso.

Oltre a ospitare i rituali, le strutture templari aggiunte dai sovrani Nāyaka erano spesso funzionali all'unificazione dei propri regni. È questo il caso dei santuari ausiliari, eretti generalmente intorno al santuario principale in onore di divinità minori, spesso di origine tribale o popolare, che rappresentarono un importante strumento verso l'unificazione dei culti locali e, di conseguenza, dei diversi gruppi sociali, sotto il comune patrocinio dei Nāyaka²⁶. Tuttavia, bisogna considerare che poteva esserci anche un'altra motivazione di ordine politico, spesso presente nel pensiero di alcune dinastie antiche, secondo la quale dilatare il pantheon garantiva non solo una «protezione» più estesa, ma concentrava e convogliava sulla dinastia regnante anche le «energie cosmiche» (che spesso le divinità avevano in comune) e i poteri delle varie figure divine²⁷.

Fra questo pantheon allargato, le divinità tribali e popolari giocano un ruolo importante nella strategia politica dei Nāyaka. Affondando le loro radici in un substrato culturale spesso pan-indiano, lontano dalla tradizione sancritistica-brahmanica, esse emergevano per lo più dall'adozione e trasformazione di culti animistici e dalla deificazione di eroi locali (*vīra*) le cui gesta erano legate in qualche modo alla comunità che li venerava. Ancora oggi, nelle comunità rurali del Tamil Nadu, è possibile imbattersi nelle figure in argilla delle dee protettrici

²⁶ L'aggiunta di questi santuari, per lo più limitati alla forma femminile del divino (la Dea), si ravvisa già nell'ultimo periodo Coḷa (XIII secolo) e durante il regno di Vijayanagar. Tuttavia sotto i Nāyaka diventa una costante.

²⁷ Bussagli 1989, pp. 34-37; Scialpi 2017, p. 226.

dei raccolti e degli armenti, rappresentate sovente anche in forma di pietra, oppure nelle rappresentazioni di Ayyanār, il notturno protettore dei villaggi.

Queste divinità popolari, legame tangibile fra la terra e la gente che la coltiva, non erano state ignorate dalla tradizione sanscritistica-brahmanica, tant'è vero che esse non solo erano citate nelle iscrizioni²⁸, ma tendevano anche ad essere assimilate nell'álveo della cosiddetta «alta» tradizione (vale a dire quella brahmanica)²⁹, generalmente con il ruolo di guardiani, oppure di figli o parenti di un tale dio... I Nāyaka, tuttavia, le considerano in modo particolare, ponendo le loro iconografie nei templi, a fianco delle divinità della cultura tradizionale brahmanica, come è il caso di Ayyanār, la cui immagine appare nelle nicchie templari o scolpita sui portali.

Un altro esempio maiuscolo è rappresentato dalla divinità femminile Taṭātakai³⁰, una figura complessa con tre seni (*fig. 5*), le cui origini affondano nel sostrato autoctono della tradizione tamil della zona di Madurai. La dea, infatti, è strettamente collegata a questa città di cui – narra il mito – fu regina. Ma non solo; il *Tiruvīlaiyāṭar purāṇa*³¹, che riporta la mitologia relativa al tempio Mīnākṣī-Sundarēśvara di Madurai – un santuario eretto dall'antica dinastia Pāṇḍya, ma andato completamente distrutto nel XIV secolo e poi ricostruito dai Nāyaka –, celebra Taṭātakai anche come la figlia di un sovrano Pāṇḍya, il valoroso Maladvaja.

Ora, sebbene la figura della dea fosse già parte dell'immaginario mitico locale, i Nāyaka la riportarono in auge rielaborando e diffondendo il *Tiruvīlaiyāṭar purāṇa* e, soprattutto, creando la sua iconografia, che (scolpita o dipinta) comincia ad apparire ripetutamente sia nell'attuale Mīnākṣī-Sundarēśvara, sia in altri santuari da essi edificati intorno a Madurai.

²⁸ Ad esempio, l'iscrizione Coḷa di *Enṇayirām* (XI secolo) si riferisce alle divinità popolari come «gli dei bassifondi (*śēris*)». Cfr. Mahalingam 1967, p. 32.

²⁹ L'eterogenea cultura sanscritistica-brahmanica era nota come «alta» tradizione, in rapporto ai culti popolari o tribali non sanscritistici, definiti «piccola» tradizione.

³⁰ Il nome è tutt'oggi oggetto di dibattito. Alcuni studiosi lo riportano ai termini *taṭu* («nascondere» o «proibire») e *kai* («mano»), nel senso che la mano della dea non allontana i devoti, ma li invita ad avvicinarsi. Cfr. Harman 1992, p. 24.

³¹ Il *Tiruvīlaiyāṭar purāṇa* sembra essere molto antico e fu probabilmente tramandato oralmente per secoli. Fra i primi testi che riportano notizie di questo *purāṇa* menzioniamo il *Cilappatikāram* di Iḷaṅkō del V secolo. Cfr. Rajarajan e Rajarajan 2013, pp. 2-3.



5. Taṭātakai, puḍu maṇḍapa (letteralmente: la «nuova sala»), tempio di Mīnākṣī-Sundarēśvara, Madurai, Tamil Nadu. Foto di Tiziana Lorenzetti

La diffusione dell'immagine di Taṭātakai sotto il dominio Nāyaka ha una doppia valenza politica.

Innanzitutto, come abbiamo già accennato, l'assimilazione delle divinità e delle tradizioni locali permetteva ai nuovi sovrani di presentarsi sia come patroni dei culti presenti nei loro territori, sia di connettersi alle origini mitiche della popolazione locale; inoltre, nell'esaltazione di figure strettamente legate alla dinastia Pāṇḍya, come appunto Taṭātakai, i Nāyaka creavano un legame con gli antichi sovrani della zona, in una sorta di «continuità» e identificazione.

Ma oltre a questi espedienti, ne sono ravvisabili anche altri assai più ricercati, che risiedono nella tradizione mitologica che circonda la figura di Taṭātakai, di cui diamo brevi cenni.

Abbiamo già ricordato che il mito celebra la dea come figlia del re Pāṇḍya Maladvaja. La sua nascita, però, è davvero inusuale. Si narra

infatti che il sovrano, non avendo discendenza, allestì un fuoco sacrificale proprio allo scopo di avere una progenie e da esso sarebbe emersa una bambina di tre anni con tre seni di cui uno sarebbe destinato a scomparire alla vista del suo futuro marito³². La bambina, che fu chiamata Taṭātakai, apparve subito dotata di straordinarie abilità guerriere e attitudini al comando tanto che, dopo la morte del padre, divenne regina di Madurai. Un giorno la sovrana, vincitrice di molte battaglie, si volse alla conquista della zona Himalayana, dove si scontrò con Śiva, eterno sovrano di quei luoghi. Il dio si apprestò alla battaglia contro l'intrusa ma – specifica la narrazione – non ci fu bisogno di guerra poiché, alla vista del dio, Taṭātakai perse il suo terzo seno³³. Era un chiaro segno che Śiva fosse destinato ad essere il suo sposo e, infatti, lo sposalizio avvenne nel tempio Mīnākṣī Sundarēśvara di Madurai.

A questo punto, poiché l'antica tradizione mitologica del tempio è incentrata sulle nozze fra Śiva nel suo aspetto di Sundara «il bello» e Mīnākṣī, una divinità locale³⁴, Taṭātakai potrebbe essere identificata con Mīnākṣī. A parte questa possibile identificazione, comunque, il mito, dai molteplici significati, rivela altri dati interessanti.

In primo luogo, si evidenzia il consueto processo secondo cui due divinità appartenenti alla cultura popolare-regionale tamil (Taṭātakai e Mīnākṣī, anche se l'una può essere identificata con l'altra) vengono riportate in seno alla tradizione sanscritistica tramite il matrimonio con Śiva, che le rende forme dell'unica pan-indiana Devī, la Dea. Questa assimilazione, però, sancisce anche e soprattutto la loro sottomissione, ben rappresentata dalla perdita degli attributi peculiari identificativi di Taṭātakai (i tre seni) e dal cambiamento della sua indole, che da guerriera diventa «sottomessa, passiva e timorosa»³⁵, qualità che, secondo la cultura brahmanica-sanscritistica, identificherebbero una buona moglie.

Un altro dato interessante si riscontra nel fatto che, prima di essere la sposa di Śiva, Taṭātakai è celebrata come vergine (*kanṇi*), tanto che il territorio dove regna è chiamato Kāṇṇināḍu, vale a dire Virgi-

³² Rajarajan, Rajarajan 2013, p. 23.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Il nome Mīnākṣī significherebbe, secondo l'etimologia sanscrita, «colei che ha occhi di pesce». Secondo una derivazione dalla lingua tamil, invece, significherebbe «il governo del pesce», in relazione forse al fatto che il pesce era il simbolo della dinastia Pāṇḍya.

³⁵ *Tiruvīlaiyāṭar purāṇa* I. 4, 43. Cfr. Harman 1992, pp. 160-161.

nia³⁶. Ora, la verginità, specialmente nella cultura tamil, è considerata uno stato in cui le energie sessuali, non manifestandosi e dunque non seguendo la via ordinaria dell'unione sessuale, danno luogo a una «potenza» insita, che spesso si manifesta in attività guerriera. Non a caso, la verginità è, secondo molte tradizioni antiche – pensiamo a Giovanna d'Arco –, una delle condizioni essenziali della sovranità guerriera. Accade qualcosa di simile, sottolinea Kinsley, a quello che avviene mediante il *tapas*³⁷ e la ritenzione del seme di certe pratiche ascetiche tantriche: vale a dire, l'energia sessuale si trasforma in un'energia superiore³⁸. La vergine Taṭātakai, infatti, è appunto grande guerriera e dea della Vittoria³⁹.

Considerato tutto questo, appare chiaro perché la figura di Taṭātakai, nelle sue molteplici valenze, fosse di fondamentale importanza per la propaganda politica dei Nāyaka di Madurai.

Infatti, collegando la loro dinastia alla vittoriosa Taṭātakai, deità autoctona, nonché figlia di un re Pāṇḍya, essi non solo creavano una sorta di «continuità» dinastica con i precedenti sovrani della zona, connettendosi anche con la popolazione locale, ma, soprattutto, si garantivano la protezione della dea e, di riflesso, convogliavano su sé stessi la sua regalità e la sua energia guerriera, indispensabile a una dinastia di recente formazione, in un periodo di grande instabilità politica, caratterizzato dalla pressione dei sultanati islamici e dalle lotte fra i vari regni induisti.

BIBLIOGRAFIA

- Bussagli M., *La divinità femminile fra l'Indo e l'Amu Dar'ja dal I al IX sec. d.C.*, in T. Giani Gallino (a cura di), *Le Grandi Madri*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 31-37.
- Champakalaksmi R., *From Devotion and Dissent to Dominance: The Bhakti of the Tamil Ālvārs and Nāyanārs*, in R. Champakalaksmi (ed.), *Tradition, Dissent and Ideology. Essays in Honour of Romila Thapar*, Oxford University Press, New Delhi 1986, pp. 135-163.

³⁶ Rajarajan, Rajarajan 2013, p. 23.

³⁷ Il termine *tapas* significa «calore» e allude al fuoco di quel sacrificio interiore che è la penitenza ascetica. Piano 1996, p. 354.

³⁸ Kinsley 1987, p. 202.

³⁹ Kalidos 2012, p. 51.

La religione come strumento del potere politico nell'India medievale e moderna

- Govindaswamy M.S., *The Role of Feudatories in Pallava History*, Annamalai University, Annamalainagar 1975.
- Govindaswamy M.S., *The Roles of Feudatories in later Chola History*, Annamalai University, Annamalainagar 1979.
- Guéron R., *Autorità spirituale e potere temporale*, Rusconi, Milano 1972.
- Harman W.P., *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi 1992.
- Inden R., *Ritual, Authority and Cyclic Time in Hindu Kingship*, in J.F. Richards (ed.), *Kingship and Authority in South Asia*, University of Wisconsin, Madison 1978, pp. 28-73.
- Kalidos R., *Tamil Literary Tradition. Their Relevance in the Study of Indian Arts*, in T. Lorenzetti, F. Scialpi, *Glimpses of Indian History and Art. Reflections on the Past, Perspectives for the Future*, Sapienza, Roma 2012, pp. 33-75.
- Karashima N., *Vijayanagar Nāyakas in Tamil Nadu and the King*, in Id. (ed.), *Kingship in Indian History*, Manohar, Delhi 1999, pp. 143-162.
- Karashima N., *A Concordance of Nayakas, the Vijayanagar Inscriptions in South India*, Oxford University Press, New Delhi 2002.
- Kinsley D., *Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi 1987.
- Kulke H., Rothermund D., *Storia dell'India*, Garzanti, Milano 1991 (*A History of India*, Routledge, London-New York 1991).
- Lipner J., *The rise of "Hinduism"; or, how to invent a world religion with only moderate success*, in «International Journal of Hindu Studies» 10, 1 (2006), pp. 91-104.
- Lorenzen D.N., *Who invented Hinduism? Essay on Religion in History*, Yoda Press, Delhi 2006.
- Lorenzetti T., *Il tempio induista, struttura e simboli*, Il Nuovo Ramusio, Is.IAO, Roma 2007.
- Mahalingam T.V., *South Indian Polity*, University of Madras, Madras 1955.
- Mahalingam T.V., *The cult of Sakti in Tamil Nadu*, in D.C. Sircar (ed.), *The Śakti Cult and Tārā*, University of Calcutta, Calcutta 1967, pp. 17-33.
- Nanda V. et al., *The Ramasvami Temple, Kumbakonam*, in «South Asian Studies» 13 (1997), pp. 1-15.
- Nandi R.N., *Social Roots of Religion in Ancient India*, K.P. Bagchi & Company, Calcutta-New Delhi 1986.
- Percival P., *Tamil-English Dictionary*, New Delhi-Madras 2000, p. 209.
- Piano S., *Enciclopedia dello Yoga*, Promolibri, Torino 1996.
- Rajarajan R.K.K., Rajarajan J., *Mīnākṣī Sundarēśvara 'Tiruvilaiyāṭar purāṇam' in Letters, Design and Art*, Sharada Publishing House, Delhi 2013.
- Scialpi F., *Change and Continuity in Hinduism. A Category of its own in the History of Religions*, in T. Lorenzetti, F. Scialpi (eds.), *Glimpses of Indian History and Art. Reflections on the Past, Perspectives for the Future*, Sapienza, Roma 2012, pp. 361-405.

- Scialpi F., *Affermazione dinastica, sovranità imperiale e politica religiosa nell'India antica*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni (SMSR)», 18 (2017), pp. 216-229.
- Sewell R., *A Forgotten Empire (Vijayanagar). A Contribution to the History of India*, Asian Educational Services, Delhi-Chennai 2004 (1 ed. 1878).
- Shulman D., Narayana Rao V., *Marriage-Broker for the God, the Tanjavur Nāyakas and the Maṇṇārkuṭi Temple*, in H. Bakker (ed.), *The Sacred Centre as Focus of Political Interest*, Egbert Foster, Groningen 1992, pp. 179-203.
- Sircar D.C., *Selected Inscriptions*, Vol. II, Delhi 1983.
- Stein B., *Peasant State and Society in Medieval South India*, Oxford University Press, Delhi 1999.
- Stietencron von H., *Political Aspects of Indian Religious Art*, in «Visible Religion, Annual for Religious Iconography», voll. IV-V, 1985/86, pp. 16-36.
- Thapar R., *Cultural Transaction in Early India: Tradition and Patronage*, in «Social Scientist» 15, 2 (1987), pp. 3-31.
- Veluthat K., *Into Medieval and out of it. Early South India in transition*, in «Indian History Congress» 58 (1997), pp. 1-46.
- Veluthat K., *Religious Symbols in Political Legitimation: The Case of Early Medieval South India*, in «Social Scientist», vol. 21, 1/2 (1993), pp. 23-33.
- Verardi G., *Hardship and Downfall of Buddhism in India*, Manohar, Delhi 2011.
- Yamashita H., *God as Warrior King: Images of God in Late Classical Tamil Literature*, in N. Karashima (ed.), *Kingship in Indian History*, Manohar, New Delhi 1999, pp. 63-87.
- Yamazaki G., *Kingship in Ancient India as Described in Literary Sources and Inscriptions*, in N. Karashima, *Kingship in Indian History*, Manohar, Delhi 1999, pp. 17-36.
- Zaehner R.C., *L'Induismo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2012 (1 ed. 1962).