

Maria Vassallo

Bhakti, śānti, ahimsā. Alcune precisazioni
sui concetti di amore, pace e non-violenza
nella cultura hindū

Gli abitanti dell'India considerano *hindū* (termine di origine persiana) chi, in primo luogo, sia nato in una casta *hindū* (in sanscrito *jāti* cioè "nascita") e poi non appartenga a fedi non-*hindū* come l'*islām*, il cristianesimo ma anche come il jainismo ed il buddhismo. La tradizione ufficiale dei *brahmana*, della classe sacerdotale indiana, sebbene gli emigranti indiani abbiano per lo più mantenuto in altri paesi le proprie usanze e tradizioni, non ammette, inoltre, la possibilità di un poter essere "*hindū*" al di fuori del sacro suolo dell'India.

Il termine "induismo", con il quale usiamo comunemente indicare la realtà religiosa propria dell'India, non è quindi riferibile ad una religione alla quale chiunque può convertirsi. Si tratta semmai di un fenomeno socio-religioso alquanto complesso che, pur se caratterizzato dalla compresenza di un insieme di fedi e religioni variegata e contraddittoria e se frammentato in una miriade di scuole e tendenze, si presenta come una tradizione legata dalla condivisione di alcune credenze, principi e pratiche rituali.

È essenziale comunque sottolineare che esiste poi una sorta di "induismo moderno", coltivato esclusivamente dagli abitanti delle metropoli che utilizzano la lingua inglese, ossia da circa il 2% della popolazione indiana. Il loro "induismo", che si contraddistingue per il forte moralismo e puritanesimo, l'anti-ritualismo, la semplificazione dottrinale ed una profonda tolleranza che assume per lo più l'aspetto del sincretismo, è quello con cui oggi il mondo è venuto a conoscenza della religiosità indiana.

La nostra idea di "induismo", che indicherebbe quindi una "indianità come categoria", è peraltro spesso peraltro associata anche ad un modello di spiritualità che ci siamo costruiti da soli in Occidente e che non corrisponde del tutto al volto dell'India autentica.

È innegabile la profonda ambiguità esistente nella compresenza, per un verso, di una fervida idealizzazione degli indiani e del loro pacifismo e, per l'altro, della convinzione della loro assoluta inferiorità per civiltà e tecnica. Tale ambiguità risale, in realtà, già alla letteratura etnografica dell'antica Grecia. Per citare un solo esempio, la monografia del II secolo d.C. di Lucio Flavio Arriano, denominata *INΔIKH*,

sottolinea come gli indiani non andarono mai in guerra al di fuori del proprio territorio a motivo del loro rispetto per la giustizia,¹ ma anche come certe tribù siano del tutto selvagge.

Ancora oggi, purtroppo, la nostra visione dell'India è rimasta inficiata dall'immagine di immutabilità ed irrazionalità che i popoli conquistatori ne hanno dato nel corso dei secoli per giustificarne la "protezione": quella di un paese profondamente mistico, il cui fascino attira l'Occidente, ma anche profondamente povero, arretrato, ignorante, insomma un Mondo che è non è che Terzo se paragonato a noi occidentali, i presunti veri detentori del progresso della cultura e delle scienze.

Di là dai pregiudizi e dagli stereotipi, se è indubbio che l'India soffre di persistenti problemi di povertà, è anche vero che la sua economia è in pieno ritmo di crescita con settori di punta come quello dei *software*; allo stesso modo in cui, se è vero che l'India è la terra di Gandhi, è anche certo che non si tratta in assoluto del paese della non-violenza, basti pensare ai massacri odierni ad opera degli esponenti del fondamentalismo *hindū*.

Sebbene la nozione di pace (*śānti*) e l'augurio che la terra e gli uomini possano essere pacifici sia presente negli inni dei testi più antichi,² l'idea di *ahimsā* (non-violenza), oggi considerata un valore fondamentale per i moderni *hindū* e di cui Gandhi ne fece persino un'arma politica traducendola il termine con il termine inglese "*non-violence*", in realtà era del tutto assente nel pensiero vedico, pensiero che caratterizza il periodo più arcaico dell'India (1500-600 a.C.).

Tale concetto, inglobando in sé l'idea di non-violenza nei confronti di tutte le creature, originariamente incontrò l'opposizione della classe sacerdotale dei *brahmana*, detentrici di cruenti sacrifici di animali, e si impose soltanto intorno all'inizio dell'era cristiana, epoca di radicali mutamenti socio-economici in cui si diffusero il jainismo ed il buddhismo (i cui rispettivi fondatori, Mahāvīra ed il Buddha, vissero tra la metà del VI e la metà del V secolo a.C.), le due grandi sfide all'egemonia religiosa dei sacerdoti.

La rigorosa morale della religione dei *jaina*, ossia dei seguaci del suo fondatore detto il Jina (il "Vittorioso"), pone l'accento proprio sulla pratica di una non-violenza radicale ed è caratterizzata da un vero e proprio senso di orrore verso l'uccisione di qualsiasi forma di vita.

Per il jainismo l'uomo virtuoso è infatti contraddistinto dall'osservanza dell'*ahimsā* intesa come amore e rispetto verso l'intera creazione a tal punto da comportare la pratica dello spazzare il suolo su cui si cammina per timore di nuocere involontariamente qualche organismo vivente e del velarsi per evitare di inalarlo. Sopravvissuto sino ai nostri giorni, il jainismo non ebbe grande diffusione e divenne esclusivamente la religione di un'esigua minoranza di classi mercantili.

¹ Cfr. LUCIO FLAVIO ARRIANO, INDIKH, IX, 12: Οὐ μὲν δὴ οὐδὲ Ἴνδῶν τινα ἔξω τῆς οἰκείης σταλήναι ἐπὶ πολεμῶ δια δικαιοσύνη.

² Cfr. *Yajurveda (Vājasaneyisaṃhitā)* XXXVI, 17; *Atharvaveda*, XIX, 9.

Anche il buddhismo ebbe un periodo di grande affermazione in India, in particolare modo verso il III secolo a.C., epoca del re Aśoka dell'impero Maurya (che si convertì agli insegnamenti del Buddha), per scomparire del tutto dal subcontinente indiano dopo il XIII secolo. Proprio al III secolo a.C. appartiene la descrizione dell'uomo giusto che ritroviamo nel testo della tradizione buddhista "Dhammapada": «non [...] chi esercita la giustizia con la violenza. [...] Colui invece che [...] guida gli altri imparzialmente, senza violenza, con giustizia [...]. Colui nel quale vi sono non violenza (*ahimsā*), [...] moderazione [...]. Un uomo non è nobile perché è violento con gli esseri viventi. È per la non violenza verso tutti i viventi che è detto nobile».³ Il buddhismo, peraltro, considera per la prima volta l'uomo in relazione con gli altri. Nella vita consociata non è sufficiente la non-violenza, occorre anche la compassione (*karuṇā*), la letizia (*muditā*), l'amorevolezza (*maitrī*). Il rispetto per la vita è poi considerato dal buddhismo il primo di un vero e proprio decalogo dei valori umani ritenuti universalmente validi per tutti.

Simili cataloghi si ritrovano anche nei sistemi filosofici indiani del Vaiśeṣika e dello Yoga, sorti anch'essi all'inizio dell'era cristiana. Secondo la scuola Vaiśeṣika, fondata dal mitico saggio Kaṇāda (I-II secolo d.C.), l'*ahimsā*, intesa come l'intenzione di non procurare mai alcun danno a qualsiasi essere vivente, è considerato un dovere obbligatorio per tutti gli uomini. Nel più antico testo della scuola Yoga, gli *Yogasūtra* di Patañjali (vissuto nel II secolo a.C.), è invece spiegato come l'*ahimsā*, definita una "restrizione" (*yama*) che i seguaci dello Yoga devono osservare come imperativo assoluto e categorico, sia fondamento di tutte le virtù. L'*ahimsā* (letteralmente "assenza del desiderio di uccidere") è, come spiega il commentatore del IV secolo d.C. Vyāsa, l'astensione da ciò che può, per mezzo del pensiero, parola o azione, causare sofferenza ad un essere vivente, compreso se stesso. Il "non-uccidere" ha un'intransigente validità universale che prescinde dalle differenze sociali o di età, non giustificando neanche l'assassinio per autodifesa.

L'idea di un percorso di perfezionamento spirituale fondato specificatamente sull'amore trova la sua affermazione nei primi secoli della nostra era, nella cosiddetta dottrina della *bhakti*, ossia dell'amore. Tale dottrina, diffondendosi rapidamente in tutta l'India e divenendo il motivo dominante di tutta la religiosità *hindū* sino ai nostri giorni, caratterizza, infatti, le maggiori religioni *hindū*: la *vaiṣṇava*, la *śaiva* e la *śākta*, ossia i culti del dio Viṣṇu, del dio Śiva e della Dea adorata quale "Divina Potenza".

L'utilizzo del termine *bhakti* ed il tema dell'amoroso abbandono nei confronti di un Dio-persona risalgono al trattato della *Śvetāśvatara Upaniṣad*⁴ (databile intorno al V-I secolo a.C.), definito "la porta d'accesso all'induismo" per la presenza di nuovi concetti destinati ad imporsi nei successivi secoli.

L'affermarsi della dottrina della *bhakti* si forma in opposizione all'antica idea che per avvicinarsi a Dio sia sufficiente l'atto rituale ma anche reagendo contro la

³ *Dhammapada*, IX, 256-257, 261, 270 (traduzione di F. Sferra).

⁴ *Śvetāśvatara Upaniṣad*, VI, 23.

concezione di una divinità *nirguṇa*, “priva di qualificazioni”, troppo distante e libera da tutte le forme a tal punto da poterne parlare solo mediante negazione, secondo la celebre espressione del testo della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (risalente probabilmente intorno al 600 a.C.): «*neti, neti*»⁵ ossia “*na-iti, na-iti*”: “non è così, non è così”.

L’Assoluto, invece, che può anche rivelarsi all’uomo, non può essere soltanto *nirguṇa*, ossia di là da ogni attributo poiché, pur restando in sé non-manifestato, è al tempo stesso anche *saguṇa*, “dotato di qualificazioni” ossia un Dio-persona.

Si fa dunque strada il crescente anelito di instaurare un “rapporto” tra l’uomo stesso e Dio, rapporto che implicherà la *prasāda* (la grazia divina) e la *bhakti*, la fede e devozione dell’uomo nei confronti di divinità personali definibile come Amore/Partecipazione. È infatti attraverso l’amore che l’uomo comunicherà con Dio: è sufficiente soltanto la ripetizione del nome di Dio fatta con spirito colmo d’amore perché Dio, che è benevolo, possa donarci la sua grazia.

Il rapporto tra l’uomo e Dio visto come un’unione amorosa trova testimonianze nelle epopee popolari e si afferma in particolare nel poema spirituale denominato *Bhagavadgītā*, “Il Canto del Beato” (II secolo a.C.), che costituisce i capitoli 24-42 del VI libro del lungo poema epico della grande epopea del *Mahābhārata* (IV secolo a.C.), attribuita al Vyāsa e lunga circa sette volte *l’Iliade* e *l’Odissea* messe insieme. Il protagonista è l’uomo-dio Kṛṣṇa, *avatāra* della divinità Viṣṇu. L’*avatāra* è una “discesa” visibile, in carne ed ossa, di un principio divino di ordine Impersonale, che si esplica nell’ambito del mondo manifestato sul piano antropomorfo.

In un momento storico in cui l’Essere Supremo comincia ad essere avvertito dalla sensibilità spirituale dei più come inaccessibile ed in cui l’esigenza religiosa reclama una divinità che possa “scendere” fra gli uomini, l’*avatāra* si presenta come un aspetto del divino, una modalità di manifestazione del sacro, che assume una configurazione umana per indicare agli uomini il cammino verso la salvezza.

Il Principio, che non può essere visto così com’è, dunque si vela-svela nel Dio Persona, la cui forma visibile (*rūpa*) può essere contemplata. Tale “visione divina” della “discesa” del Divino nella forma (*avātaramūrti*), secondo la *Bhagavadgītā*, è resa proprio possibile dalla *bhakti*, la devozione “partecipativa” traboccante d’amore, la comunione totale con il Dio.⁶

Nella *Bhagavadgītā*, il dio Kṛṣṇa si presenta come la reale, fisica e visibile manifestazione della “Persona Suprema” sotto sembianze umane: egli è pienamente Dio ed uomo al tempo stesso, dona gratuitamente Amore e chiede soltanto Amore, non escludendo essere alcuno.

Peculiarità della *bhakti* è proprio il non contemplare distinzioni alcune tra i fedeli, rendendo in tal modo possibile la partecipazione alle verità della fede religiosa anche a quelle classi sociali per le quali non era lecito accostarsi alle fonti della rivelazione: le donne e la categoria sociale (*varṇa*) degli *sūdra* (che hanno sempre costituito la maggioranza assoluta della popolazione dell’India), ossia gli *anārya*, i non-

⁵ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II, III, 6.

⁶ Cfr. G. R. FRANCI, *La Bhakti, l’Amore di Dio nell’Induismo*, Fossano 1970.

nobili, tra i quali figurano anche i *mleccha* (ossia i “barbari” quali noi non nati in India siamo considerati). Si legge, a tal proposito, nella *Bhagavadgītā*: «quanti si rifugiano in me, anche se di vile nascita, donne, mercanti e servi, anch’essi conseguiranno lo scopo supremo».⁷

A tal proposito è qui opportuno sottolineare che, benché siano stati proposti moltissimi parallelismi con la persona di Cristo, quest’ultimo, in realtà assume una portata profondamente differente da quella di un *avatāra*. È innegabile che, come Kṛṣṇa, Cristo riveli Dio e la sua funzione mediatrice sia quella di ristabilirne il Regno, annunci gli insegnamenti divini, “salvi” e riconcili gli uomini a Dio, ma nell’atto finale della sua Crocifissione e Resurrezione, in cui è racchiuso il valore della sua venuta, il significato della Sua Incarnazione è molto distante da quella del dio indiano. Cristo rende l’uomo nuovamente partecipe della sua divinità e, in prospettiva ontologica, ne restaura l’immagine divina e la somiglianza con Dio attraverso il sacrificio di sé stesso. La fede cristiana adora un Cristo che viene nella pienezza dei tempi ad inaugurarne gli ultimi e, nel contesto escatologico della sua vita, si incarna ma, diversamente da Kṛṣṇa, soffre, “muore” e risorge per noi. Dio è diventato uomo affinché l’uomo possa diventare Dio e la divinizzazione del cristiano presenta sostanziali differenze dai percorsi spirituali offerti dal mondo indiano.⁸

A mio avviso, è infatti corretto precisare che i *bhakta*, i devoti della via dell’amore, praticano le virtù della compassione, della purezza e della non-violenza al fine di conseguire il *mokṣa*, la liberazione dal *samsāra* ossia dal “ciclo delle rinascite”, meta che, di là da ogni afflato di fratellanza, non è quella dei cristiani. È questa la motivazione per cui, a proposito delle religioni indiane, a differenza dell’indologo Stefano Piano, non ritengo che la motivazione della loro ricerca sia la *nostra* stessa motivazione e la meta del loro cammino sia la *nostra* stessa meta.⁹

Tutte le scuole filosofiche indiane sono concordi sul concetto che la “liberazione” può essere attuata soltanto a partire dall’esperienza umana. Così come l’animale, persino il Dio è incapace di “liberarsi” e la sua situazione, pur se paradisiaca, può essere considerata soltanto un’*impasse*. Lo stato spirituale degli dei costituisce, infatti, soltanto una gradevole “pausa” nell’attesa dell’unica forma di trasmigrazione che può consentire di spezzare le catene del *samsāra*: quella umana. Il vero crocevia dell’universo è dunque soltanto l’uomo, di là dalla quale non può esserci salvezza. Per la spiritualità *hindū* egli è il punto in cui tutte le potenzialità attendono di essere messe in gioco.

Nella cultura tradizionale dell’India le concezioni dell’uomo si differenziano a seconda dei vari sistemi di pensiero ma, dal punto di vista *hindū*, è assodato che tutti

⁷ *Bhagavadgītā*, IX, 32: *māṃ hi pārtha vyapāśritya ye ’pi syuḥ pāpayonayaḥ striyo vaiśyās tathā śūdrās te ’pi yānti parām gatim.*

⁸ Cfr. T. WARE, *The Orthodox Church. A clear, detailed introduction to the Orthodox Church written for the non-Orthodox as well for Orthodox Christians who wish to know more about their own tradition*, Great Britain 1983, pp. 240-242.

⁹ Cfr. S. PIANO, *Sanātana Dharma. Un incontro con l’induismo*, Cinisello Balsamo (Mi) 1996, p. 13.

gli uomini non sono uguali, motivo per cui la società indiana è gerarchicamente organizzata secondo la logica delle caste sulla base della maggiore o minore “purezza” rituale intrinsecamente propria ai diversi gruppi umani.

La più antica menzione della sacralità delle caste è sancita dal testo del *Ṛgveda* (composto tra il 7500 ed il 1000 a.C.), nell’inno cosmogonico denominato “*Puruṣa-sūkta*”,¹⁰ dedicato a *Puruṣa* (in sanscrito “uomo”), essere gigantesco dal cui smembramento sorgono i *brahmaṇa* (i sacerdoti), gli *kṣatriya* (i guerrieri) ed i *vaiśya* (il popolo). Queste classi sociali devono, nel corso della propria esistenza, attraversare i cosiddetti tre “stadi di vita” (*āśrama*), che contemplano uno “studentato religioso” (*brahmacarya*), la “vita familiare” (*gārhasthya*), il “ritiro dal mondo” (*vānaprastha*) e la “completa rinuncia” (*saṃnyāsa*).

Nel suo cammino terreno, ogni uomo deve infatti realizzarsi pienamente in quanto Persona, perseguendo alcuni obiettivi (*puruṣārtha*): il *kāma* (la passione amorosa, il piacere), l’*artha* (l’interesse, la ricchezza) il *dharma* (la “legge di natura”, la norma universale e particolare) ed il *mokṣa* (la liberazione dal *saṃsāra* ossia dal “ciclo delle rinascite”).

Tra questi quattro scopi (*catuvarga*) dell’esistenza umana, se analizzando il concetto di *dharma* esso si presenta al tempo stesso universale e particolare, oltre al cosiddetto *dharma* universale, occorrerebbe quindi considerare anche l’esistenza di uno *svadharmā* o “*dharma* proprio” da osservare. Ciò implica altresì l’importanza di un umano agire conformemente al proprio dovere di casta (*varṇadharmā*) ed al proprio attuale *āśrama* ossia “stadio di vita” (*āśramadharmā*), importanza rigidamente codificata nei trattati indiani sul *dharma*.

Se il concetto di “*dharma* proprio” fu contestato dai buddhisti, negatori delle caste, per l’induismo esistono invece molteplici *dharma*, differenti non solo per individui diversi ma anche per lo stesso individuo in tempi e luoghi diversi.

Da tale “relativismo” consegue inevitabilmente che se, in astratto, il concetto di *dharma* comune è intimamente connesso alla non-violenza (*ahiṃsā*), nella cultura tradizionale *hindū*, in concreto la violenza stessa può essere considerata giusta.

Il *dharma* proprio dei guerrieri, per l’appunto, è quello di combattere ed uccidere per assicurare ai sacerdoti la restaurazione di quell’ordine necessario per adempiere la loro propria funzione di conoscenza ed insegnamento, ordine paradossalmente definito “pace”.

Per lo spietato cinismo dei metodi ritenuti utili per il mantenimento di tale “pace/ordine”, il trattato sull’*artha* (utile) in merito alla prosperità dei regni denominato *Arthaśāstra* (scritto circa nel 300 a.C. da Kauṭilya, ministro del re Candragupta) ha persino suscitato un parallelo con il Machiavelli. Nei suoi quindici libri è infatti, ad esempio, spiegato come al Principe sia assolutamente giustificato, al fine di tener saldo l’ordine, l’esercizio della forza e di qualsiasi forma di *hiṃsā* (violenza) da parte dell’esercito (in sanscrito *daṇḍa*, termine che in senso proprio indica tristemente an-

¹⁰ *Ṛgveda*, X, 90.

che il “bastone”). In India è la cosiddetta “legge dei pesci”: il più grande mangia il più piccolo.

La tensione tra la norma comune (*sāmānyadharmā*), sancita anche dal dovere di non-uccidere emerso nell’induismo all’epoca del buddhismo e la norma peculiare di ciascuno (*svadharmā*), è in realtà il conflitto tra la realtà e l’ideale.

Tale tensione, irriducibile nel caso della non-violenza, è fortissima nel già citato testo della *Bhagavadgītā*, opera in cui l’attenzione è focalizzata su un episodio della vita del dio Kṛṣṇa, quello ove partecipa alla battaglia di Kurukṣetra, epico conflitto carico di contenuti simbolici e metafora stessa della lotta contro il male. Durante la battaglia, sarà lo stesso Kṛṣṇa a risolvere il conflitto interiore del guerriero Arjuna che esita ad uccidere coloro ai quali è affettivamente legato. Il dio, rivelato come il suo fine ultimo sia quello della restaurazione dell’armonia necessaria per consolidare la giustizia (*dharmā*)¹¹ ed offerti al discepolo Arjuna una serie di divini insegnamenti sulle verità più profonde, lo convincerà a combattere proprio perché l’uomo non può sottrarsi al proprio dovere (*dharmā*).¹² Occorre soltanto purificare la propria azione da ogni movente, agendo con distacco: è “l’agire-senza-agire”, lo stesso concetto del Taoismo cinese. Per la *Bhagavadgītā*: «l’uomo che si libera da ogni desiderio e procede privo di brama, libero dall’io e dal mio, ottiene la pace (*śānti*). [...] Riconoscendomi come fruitore dei sacrifici, Signore di tutti i mondi, amico di tutte le creature, raggiunge la pace (*śānti*)». ¹³

In tal modo la dottrina dello *svadharmā* è trascesa e con il termine *śānti* non si intende purtroppo la pace del mondo. La pace qui assume soltanto una connotazione spirituale ossia è considerata la serenità di colui che conosce la Realtà Assoluta, la “pace interiore” che ha il suo compimento in Dio.

Come spiega l’indologo Giuseppe Tucci: «il Buddhismo e soprattutto il Jainismo sono [...] su questo argomento più perentori; il rispetto della vita non ammette eccezioni; non c’è scusa o casistica che possa giustificare il colpevole: persino il partecipare ad un’azione delittuosa senza macchiarsi di sangue è peccato». ¹⁴ Lo stesso indologo sottolinea come «eccezioni ci furono tuttavia anche nel Buddhismo, perché il Buddhismo [...] quando si trattò di difendere i propri interessi, seppe trovare una giustificazione alla guerra [...]».

¹¹ Cfr. *Bhagavadgītā*, IV, 7-8: *yadā-yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata abhyutthānam adharmasya tadā ’tmānaṃ sṛjāmy aham / paritrāṇāya sādḥnāṃ vināśāya ca duṣkṛtām dharmasamsthāpanārthāya sambhavāmi yuge-yuge.*

¹² Cfr. *ibid.*, II, 31: *svadharmam api cā ’vekṣya na vikampitum arhasi dharmyād dhi yuddhāc chreyo ’nyat kṣatriyasya na vidyate; ibid.*, II, 33: *atha cet tvam imaṃ dharmyaṃ samgrāmaṃ na kariṣyasi tataḥ svadharmam kīrtiṃ ca hitvā pāpam avāpsyasi; ibid.*, III, 35: *śreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmāt svanuṣṭhitāt svadharme nidhanaṃ śreyayaḥ paradharmo bhayāvahaḥ.*

¹³ *Ibid.*, II, 71: *vihāya kāmān yaḥ sarvān pumāṃś carati niḥspṛhaḥ nirmamo nirahaṃkāraḥ sa śāntim adigacchati; ibidem.*, V, 29: *bhoktāraṃ yajñatapasāṃ sarvalokamaheśvaram suhṛdam sarvabhūtānāṃ jñātvā māṃ śāntim ṛcchati.*

¹⁴ G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, Milano 1992, p. 397.

Con passi delle scritture i cavillosi dottori documentavano come potesse legittimarsi la dura ed inevitabile necessità di combattere e persino di uccidere, naturalmente per salvare il peccatore, perché questi non si macchiasse di tremende inespugnabili colpe; poco importava loro che [...] il Buddha avesse inculcato il più assoluto pacifismo».¹⁵

¹⁵ *Ibid.*, pp. 397-398.