

L'EREDITA' DELLA PAURA: BAL KESHAV THACKERAY (1926–2012)

Maria Angelillo

Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Scienze della Mediazione Linguistica e di Studi Interculturali, maria.angelillo@gmail.com

Abstract: *The Legacy of Fear. Bal Keshav Thackeray (1926–2012)*

The death of Bal Keshav Thackeray, in November 2012, has led several Indian journalists and intellectuals to think over the legacy of the supreme leader of the Shiv Sena to the Indian society. The present article means to identify the reasons which have let the Indian journalists describe the bequest of Thackeray to the Indian society in terms of a legacy of fear. The article deals with Thackeray's use of fear as a tool to arise consent around his social, cultural and political thinking first and, secondly, to legitimize and justify the existence and the modus operandi of the Shiv Sena. The author dwells on the way Thackeray has been able to arise and feed social and cultural fear in order to give a meaning and a sense to his political enterprise. The article argues that the most scaring aspect of Thackeray's political discourse doesn't lie in the aims pursued and in the ways they have been pursued but in the idea of social and cultural identity it is based on.

Keywords: Bal Keshav Thackeray, Shiv Sena, Maharashtra, Deepa Mehta, hindutvā, Bollywood, M. F. Husain.

Il 17 novembre 2012 è morto all'età di 86 anni Bal Keshav Thackeray, personalità politica, tanto discussa quanto amata, che ha variamente

Maria Angelillo

influenzato e fin dominato la vita socio-culturale di Mumbai per diversi decenni. Pur non avendo mai ricoperto, per sua stessa scelta e convinzione e non per difetto di popolarità o mancanza di consenso, alcun incarico politico ufficiale, la sua dipartita è stata salutata dal primo funerale di stato officiato in pubblico a Mumbai dal 1947, al quale ha partecipato un numero di individui pari a uno o, a seconda delle stime, due milioni. Lo svolgimento della funzione, a cui hanno presenziato politici di ogni schieramento, attori del calibro di Amitabh Bachchan, produttori televisivi, registi e imprenditori, fra cui Mukesh Ambani¹, non solo ha richiesto il dispiegamento di 20.000 ufficiali di polizia, 15 unità della State Reserve Police Force e 3 contingenti della Rapid Action Force, ma ha determinato l'arresto, la sospensione e l'inibizione di ogni attività cittadina. Negozi chiusi, avvisi delle autorità di non lasciare la propria abitazione se non in caso di estrema necessità e strade deserte hanno, pertanto, disegnato la cornice entro cui si è svolta la cerimonia funebre. La paura che i fedelissimi di Thackeray ricorressero a pretestuosi atti di violenza per metabolizzare il lutto è bastato a costringere la più vitale, la più dinamica e la più adrenalinica delle metropoli indiane a un'apnea lunga un giorno². Tale reazione, lungi dal poter essere semplicisticamente giudicata irragionevole, eccessiva e sproporzionata, rivela la condizione di sudditanza a cui l'attività politica di Thackeray ha saputo piegare Mumbai³. Soggiogamento che, come si

¹Direttore esecutivo del colosso multinazionale Reliance.

² Numerosi giornalisti hanno descritto e commentato la singolare cornice che ha accompagnato i funerali di Thackeray. Fra gli articoli consultabili *online* si veda: S. Jamkhandikar, *Mumbai a ghost town as Thackeray looms large in death*, <http://blogs.reuters.com/india/2012/11/17/mumbai-a-ghost-town-as-thackeray-looms-large-in-death/> (data ultimo accesso: 26 dicembre 2013); A. Baruah, *Fear over the city*, <http://www.dawn.com/news/765250/fear-over-the-city> (data ultimo accesso: 26 dicembre 2013).

³ Agli inizi degli anni Novanta un articolo del Washington Post scrisse che Bal Keshav Thackeray governava Bombay nello stesso modo in cui Al Capone governò Chicago: per mezzo della paura e dell'intimidazione ("a man who rules Bombay the way Al

avrà occasione di spiegare nelle pagine seguenti, non equivale a una piena e incondizionata adesione ideologica, rappresentando, piuttosto, la resa al *modus operandi* adottato e promosso da Thackeray per il raggiungimento di finalità di ordine socio-politico. I timori che la paralisi di Mumbai avrebbe voluto scongiurare, hanno, tuttavia, trovato la propria conferma nella reazione dei militanti dello Shiv Sena⁴, la creatura politica di Thackeray, all'osservazione, pubblicata su un noto *social network*, di Dhada Shaheen, ventunenne studentessa di medicina, secondo cui: "People like Bal Thackeray are born and die daily and one should not observe a *bandh*⁵ for that". I militanti dello Shiv Sena, oltre a sporgere formale denuncia nei confronti della giovane, rea, a loro insindacabile giudizio, di aver dato voce a un discorso odioso e offensivo nei confronti della religione hindu, hanno espresso il proprio sdegno intimando, con la consueta modalità vessatoria e violenta⁶, allo zio della ragazza di convincerla a scusarsi formalmente e pubblicamente. Come si evince dal contenuto delle accuse rivolte a Dhada Shaheen, i membri dello Shiv Sena equiparano il defunto leader a una divinità, ragion per cui una critica mossa nei suoi confronti è assimilata a un'offesa alla religione

Capone ruled Chicago: through fear and intimidation", J.W. Anderson, *The Flames that Lit an Inferno*, in «Washington Post», 1993, 11, p. 14).

⁴ Sebbene il termine *senā*, "esercito", in hindi sia un sostantivo femminile, in questa sede si adopererà il genere maschile per riferirsi alla locuzione «Shiv Sena», in quanto nome proprio di un movimento/partito politico.

⁵ Il termine *bandh* indica, fra i suoi vari significati, il rifiutarsi o trattenersi dal lavorare. Nel contesto descritto dall'affermazione di Dhada Shaheen, il vocabolo potrebbe essere tradotto dalla parola italiana "serrata".

⁶ Il sistematico ricorso alla violenza da parte dei membri dello Shiv Sena caratterizza stabilmente il *modus operandi* del movimento sin dalla sua nascita: come osservano Katzenstein, Mehta e Thakkar, "from its inception, the Shiv Sena won a reputation for violence. Its attack on the Communist Party office in Parel in 1967, Shiv Sainiks' role in the murder of Communist MLA Krishna Desai, the assaults on Udipi (South Indian) restaurants and on street hawkers, its involvement in the 1971 Bhiwandi riots and in Belgaum border clashes were all early demonstrations of the party's readiness to utilize extreme methods of political action", M.F. Katzenstein –U.S. Mehta–U. Thakkar, *The Rebirth of Shiv Sena: The Symbiosis of Discursive and Organizational Power*, in «The Journal of Asian Studies», 1997, Vol. 56, No. 2, p. 374.

hindu *tout court*. Gli ufficiali di polizia, a loro volta, si sono dimostrati particolarmente solerti nell'esercitare indebite pressioni sui famigliari di Dhada affinché la persuadessero ad accontentare le pretese dei fedelissimi di Thackeray. In seguito alla mancata ritrattazione, la giovane, insieme a un'amica che aveva espresso il proprio apprezzamento nei confronti della frase, è stata arrestata e, previo pagamento di una cauzione di 15.000 rupie, rilasciata con l'obbligo di presentarsi ogni mercoledì, fino alla data del processo, alla locale stazione di polizia.

Ampiamente divulgato dalla stampa indiana, l'episodio ha indotto diversi giornalisti⁷ a valutare la portata, ideologica e materiale, e l'effettiva vitalità del lascito di Thackeray alla società indiana.

Il presente contributo intende partecipare a tale riflessione esplicitando presupposti e contenuti di siffatta "eredità della paura", come è stata suggestivamente definita dai mass media indiani⁸. Nel far ciò si proporrà una disamina del molteplice, versatile e spregiudicato ricorso alla paura da parte di Thackeray, riconoscendola quale mezzo e fine del suo discorso politico. La tesi da cui muove e al contempo a cui tende l'analisi che si intende presentare allude alla molteplicità di funzioni assolute dalla paura, e alla sua conseguente imprescindibilità, nell'orizzonte socio-politico disegnato da Thackeray e abitato dalla sua creatura più rappresentativa: lo Shiv Sena.

⁷ Fra le analisi più significative e articolate occorre menzionare quelle di Shuddhabrata Sengupta (S. Sengupta, *Ek Tha Tiger: Death and Bal K. Thackeray*, <http://kafila.org/2012/11/20/ek-tha-tiger-death-and-bal-k-thackeray/>) (data ultimo accesso: 30 dicembre 2013), e di Ruchir Joshi (R. Joshi, *Downing the shutters: Dismantling Bal Thackeray's legacy of fear will require concerted effort*, <http://www.dailymail.co.uk/indiahome/indianews/article-2237943/Downing-shutters-Dismantling-Bal-Thackerays-legacy-fear-require-concerted-effort.html>) (data ultimo accesso: 30 dicembre 2013).

⁸ R. Nayak, *The legacy of fear*, <http://blogs.timesofindia.indiatimes.com/rags-and-stitches/entry/the-legacy-of-fear> (data ultimo accesso: 30 dicembre 2013); A. Kaphle, *Bal Thackeray's death leaves a legacy of fear in India*, <http://www.passfail.com/news/google/bal-thackerays-death-leaves-a-legacy-of-fear-in-india-toronto-star.htm> (data ultimo accesso: 30 dicembre 2013).

Nelle pagine seguenti si spiegherà come tale versatilità si sia espressa nell'uso strumentale della paura, impiegata quale mezzo attraverso cui nutrire, alimentare e accrescere il consenso nei confronti dei programmi socio-politici promossi da Thackeray. In particolar modo si sosterrà come lo Shiv Sena abbia tratto la propria legittimazione e sia stato in grado di attrarre e consolidare l'approvazione di ampi settori della popolazione hindu attraverso un'accorta canalizzazione di paure suscitate *ad hoc* dalla retorica di Thackeray.

In questa sede non ci si propone, dunque, di ripercorrere, se non a grandi linee e incidentalmente, la biografia di Thackeray e dello Shiv Sena. Lo scopo del presente contributo consiste, piuttosto, nell'esplicitare la struttura dell'articolato, proteiforme, pervasivo rapporto fra il discorso politico di Thackeray, e per converso dello Shiv Sena, e la paura.

Si descriverà dunque lo Shiv Sena come: nato dall'opportuna fomentazione e canalizzazione di paure determinate da predisposizioni strutturali e da un particolare quadro socio-economico; legittimato dall'assolutizzazione di quegli stessi timori da cui trae la propria ragion d'essere e che, in un circolo assai vizioso, la sua attività socio-politica inesorabilmente alimenta.

Nella pagine seguenti, si intende spiegare pertanto come lo Shiv Sena sia nato in risposta a un sentimento, circoscritto alla popolazione *marāṭhā* di Bombay, di frustrazione socio-economica, opportunamente fomentato, prima, e sfruttato, poi, per accrescere la convinzione e la conseguente paura di perdere presunti innati diritti, minacciati da usurpatori e nemici a cui Thackeray non mancò di assegnare fisionomie e profili certi. In secondo luogo, si sostiene come la natura del consenso raccolto da Thackeray e dallo Shiv Sena si fondi sull'alimentazione di paure legate a un'idea contrastiva delle identità sociali, su una modalità profondamente conflittuale di relazionarsi all'alterità e sulla

contemporanea rivendicazione dell'unità da parte di soggetti collettivi che sono, invece, contrassegnati al loro interno da un'inesorabile molteplicità⁹. Infine, si intende sottolineare come la creatura politica di Thackeray non si limiti a trarre la propria legittimità da paure particolari che essa stessa suscita e alimenta in un circolo ermeneutico di allarmante pericolosità, ma generi, in chi è impermeabile alle sue primitive seduzioni, un terrore intellettuale per il modello politico, culturale e sociale a cui allude e a cui tende e per l'approvazione che è in grado di attrarre. Indipendentemente, dunque, dal grado di adesione al programma socio-politico dello Shiv Sena, nessuno può dirsi veramente estraneo e immune al regno del terrore di Thackeray.

1. *L'origine della paura*

Bal Keshav Thackeray iniziò la propria carriera negli anni Cinquanta del secolo scorso come vignettista satirico per il *Free Press Journal* di Mumbai e per l'edizione domenicale del *The Times of India*. Negli anni Sessanta il suo interesse per la sfera politica trovò espressione nelle pagine della rivista settimanale in lingua *marāṭhī Marmik*, da lui stesso fondata nel 1960 affinché ne ospitasse gli strali contro la crescente influenza economica dei non Marāṭhā in Maharashtra. In particolar modo la feroce satira socio-politica di Thackeray demonizzava la presenza nella regione di Gujarātī, Mārvāṛī e Indiani degli Stati meridionali del Paese, accusati di privare la popolazione autoctona della propria, legittima e naturale preminenza nello Stato. Thackeray riuscì ad attrarre l'attenzione di lettori sempre più numerosi pubblicando, oltre a editoriali xenofobi e vignette dal medesimo tenore, una serie di liste, compilate in alcuni casi a partire dall'elenco telefonico di Bombay, che

⁹ F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 42.

“enumerated the names of officers from Bombay's top firms”¹⁰. Dalla lettura dei cognomi che costituivano tali ‘*exposés*’, appariva immediatamente evidente come la cittadinanza *marāṭhā* fosse “poorly represented in the top echelons of Bombay’s commercial establishments as well as in key government offices”¹¹. Progressivamente, di settimana in settimana, e di pubblicazione in pubblicazione, l’indagine si ampliò, includendo sempre nuove imprese, ditte e aziende e, attraverso l’apparentemente obiettiva neutralità della documentazione raccolta e stampata, Thackeray diede forma e sostanza a un “widespread sense of outrage within the maharashtrian community”¹², sdegno che andrà a costituire la ragion d’essere della creatura politica del vignettista. Il 19 giugno del 1966 Thackeray, forte dell’indignazione suscitata dalle sue campagne editoriali, fondò lo Shiv Sena, che, nelle sue intenzioni, avrebbe dovuto essere lo strumento attraverso cui difendere i diritti dei Marāṭhā, minacciati dall’intraprendenza imprenditoriale degli uomini d’affari Gujarāṭī e Mārāvāṛī e dalla presenza di lavoratori immigrati dalle regioni meridionali del Paese. In origine lo Shiv Sena servì, dunque, da contenitore e da catalizzatore dei sentimenti di frustrazione e di generale scontento che, all’indomani della costituzione dello stato monolingue del Maharashtra (1 maggio 1960), ne accompagnavano la popolazione. Esso nacque quale espressione di “*popular grievance and frustration*”¹³ consolidatasi in un’organizzazione volontaria, il cui nome¹⁴ fu mutuato da quello di Shiv jī, combattente *marāṭhā* vissuto nel XVII secolo che si oppose con alterne fortune, ma con sempre innegabile valore, audacia, astuzia e coraggio, al potere *mugal* nella regione. Bisogna riconoscere come la

¹⁰M. F. Katzenstein, *Mobilization of Indian Youth in the Shiv Sena*, in «Pacific Affairs», 1997, Vol. 50, No. 2, p. 231.

¹¹*Ibidem*, p. 231.

¹²*Ibidem*.

¹³R. Joshi, *The Shiv Sena: A Movement in Search of Legitimacy*, in «Asian Survey», 1970, Vol. 10, No. 11, *Elections and Party Politics in India: A Symposium*, pp. 967-978.

¹⁴Letteralmente: esercito (*senā*) di Shiv.

scelta di tale nome, “l’esercito di Shiv”, sia stata, ogni oltre possibile capacità predittiva di Thackeray, estremamente lungimirante: la figura di Shiv jī, grazie alla varietà di associazioni simboliche in grado di evocare e suggerire, è stata, in effetti, finora, in grado di assecondare tutti i trasformismi ideologici dello Shiv Sena. Nonostante la diversità delle prospettive politiche da esso adottate in oltre mezzo secolo di vita, l’efficacia, la densità e la pregnanza metaforica del legame nominale con Shiv jī non sono mai venute meno: nella parabola descritta dalla vita dell’eroe *marāṭhā* è possibile, infatti, scorgere il simbolo sia dell’autonomia e dell’indipendenza della regione, sia della resistenza hindu al dominio musulmano, sia della lotta e della strenua opposizione e resistenza a un potere straniero. Shiv jī è stato, dunque, inizialmente assunto a emblema dell’orgogliosa rivendicazione di appartenenza al Maharashtra, espressasi politicamente in quel regionalismo *marāṭhā* che informò le attività dello Shiv Sena fino alla metà degli anni Ottanta, quando si impose, parallelamente alla trasformazione da gruppo di interesse a partito nazionale, l’adesione alla retorica dell’*hindutvā*, assecondata dall’immagine di Shiv jī quale garante e difensore dell’induismo dalla minaccia musulmana. Infine, rivendicando il ruolo di protettore e difensore della purezza e autenticità della cultura hindu a fronte delle depravate sollecitazioni e influenze dell’Occidente, lo Shiv Sena ha saputo sfruttare appieno anche l’ultima delle valenze metaforiche immediatamente rintracciabili nella figura storica di Shiv jī, allegoria, in quest’ultimo caso, della indomita lotta alla dominazione culturale straniera.

Come accennato, la nascita e l’ascesa dello Shiv Sena costituirono altrettante risposte al progressivo deterioramento, determinato da variabili di carattere economico, del quadro socio-psicologico dell’allora

Bombay¹⁵. La sensazione di impotenza “of the educated unemployed who are unable to join the service factor because of the paucity of jobs and/or nature of their training”¹⁶ costituì la ragion d’essere dello Shiv Sena e ne legittimò l’azione politica. Di fatto, agli inizi degli anni Sessanta, Bombay fu interessata da una migrazione su larga scala dalle zone rurali del Maharashtra e divenne meta di un’enorme afflusso di immigranti provenienti da ogni parte dell’India, ma specialmente dalle regioni limitrofe e meridionali. Ciò determinò una serie di problemi legati al sovrappopolamento e alla congestione urbana: mancanza di abitazioni e di lavoro, edificazione di ghetti sovraffollati, crescente e continua pressione per l’accesso alle strutture civiche essenziali, generale percezione di penuria e intensificazione della competizione economica. In siffatto quadro, la popolazione *marāṭhā*, tradizionalmente carente di spirito e intraprendenza imprenditoriali e contestualmente dotata di poco capitale, si scoprì profondamente frustrata nelle aspirazioni a quel miglioramento economico che la costituzione dello stato del Maharashtra le aveva fatto presagire. Se è, infatti, vero che il commercio e le industrie di Bombay non furono mai prerogativa dei Marāṭhā, quanto piuttosto degli immigrati *gujarātī* e *mārvarī*, dopo il 1960 le speranze dei primi in una crescita economica che direttamente li coinvolgesse e li beneficiasse aumentarono esponenzialmente, finendo, tuttavia, per essere sostanzialmente disattese.

La risposta di Thackeray e, per converso, dello Shiv Sena alle condizioni socio-economiche esperite dalla popolazione locale consistette in una presa di posizione xenofoba nei confronti, innanzitutto, degli immigrati provenienti dagli stati meridionali del Paese, additati a più palpabile minaccia e a maggior ostacolo per il progresso

¹⁵R. Joshi, *The Shiv Sena: A Movement in Search of Legitimacy*, in «Asian Survey», 1970, Vol. 10, No. 11, *Elections and Party Politics in India: A Symposium*, pp. 967-978.

¹⁶ S. Banerjee, *Political Secularization and the Future of Secular Democracy in India: The Case of Maharashtra*, in «Asian Survey», 1998, Vol. 38, No. 10, p. 914.

socio-economico degli abitanti autoctoni della regione. L'originaria identità dello Shiv Sena quale gruppo di interesse è chiaramente desumibile dal suo stesso manifesto programmatico, il quale individua con precisione le ragioni alla base dell'impellente necessità di tutelare e difendere i nativi del Maharashtra: "as a class they (Maharashtrians) feel that in the State of Maharashtra they, who are the sons of the soil and as such must get full opportunities to develop their look of life, do not get them even in small measure. They find their interests woefully neglected"¹⁷. Il miglioramento delle condizioni di vita della popolazione *marāṭhā*, secondo Thackeray, doveva essere perseguito innanzitutto attraverso una politica di assunzioni che favorisse apertamente e istituzionalmente i 'figli della terra' *marāṭhā*. Dapprincipio lo Shiv Sena elaborò un programma inteso a creare sanzioni di massa onde costringere il governo centrale e quello statale ad accordare la preferenza ai Marāṭhā nel collocamento e nell'assegnazione delle abitazioni¹⁸: "*Maharashtra for Maharashtrians*" è la formula che più compiutamente e puntualmente è in grado di riassumere l'operato e i contenuti del movimento per i suoi primi due decenni di vita. Negli anni Sessanta e Settanta lo Shiv Sena diede voce e consistenza politica al regionalismo *marāṭhā*, alimentando la percezione secondo cui gli indiani immigrati in Maharashtra da altre regioni dell'India e, nella fattispecie dagli stati meridionali, non fossero null'altro che "outsiders enjoying economic prosperity at the expense of 'native' Maharashtrians"¹⁹. Come osserva Mary F. Katzenstein, lo Shiv Sena fu, di fatto, costituito proprio con lo scopo di contrastare il flusso di '*outsiders*' a Bombay: "Maharashtrians, the Sena claimed, had suffered acutely from the incursions of migrants

¹⁷*Shiv Sena Speaks*, in «Marmik Cartoon Weekly», 1987, Bombay, p. 6.

¹⁸Ram Joshi, *The Shiv Sena: A Movement in Search of Legitimacy*, in «Asian Survey», 1970, Vol. 10, No. 11, *Elections and Party Politics in India: A Symposium*, p. 968.

¹⁹S. Banerjee, *Political Secularization and the Future of Secular Democracy in India: The Case of Maharashtra*, in «Asian Survey», 1998, Vol. 38, No. 10, p. 914.

(principally, it was alleged, South Indians) who were said to be moving in vast number to Bombay and taking jobs away from the local people”²⁰. Sin dal principio, lo Shiv Sena ha trovato la propria legittimazione manipolando, con contenuti mutevoli e strumentali alle proprie finalità politiche, un dispositivo basato sulla creazione e sull'alimentazione di un senso di appartenenza comunitario, accompagnato da un sentimento, altrettanto forte, di separazione e di contrapposizione socio-culturale a gruppi percepiti come ostili e concorrenti al benessere del proprio. Il tradurre e l'ordinare il tessuto sociale in un meccanismo di opposizione strumentale di identità collettive in competizione fra loro, dinamica, peraltro, ampiamente sfruttata dal potere coloniale britannico in India, predispone all'uso della violenza nei confronti di chi, nell'economia di tale schema, assurge al ruolo di nemico. La violenza diventa, infatti, il mezzo legittimo attraverso cui difendere la propria comunità, minacciata e messa a repentaglio dalla sola presenza ed esistenza di gruppi percepiti come irrimediabilmente ostili, e come tali passibili di ogni sorta di efferatezza. Lungo tutto il corso della sua vita politica lo Shiv Sena ha promosso questa modalità di relazione fra comunità, variando, a seconda della finalità perseguita, del consenso desiderato e di altri fattori contestuali, la fisionomia delle stesse. Se, come spiegato, in principio i gruppi concorrenti furono individuati nei figli della terra *marāṭhā*, da una parte, e negli immigrati meridionali, dall'altra, a metà degli anni Ottanta queste identità in opposizione furono sostituite dagli hindu, nella veste di comunità usurpata, investita dal dovere di difendere le proprie prerogative e i propri diritti minacciati, e dai musulmani, nella parte di prevaricatori. Non si reputa necessario, ai fini della presente argomentazione, soffermarsi sulle ragioni che condussero Thackeray ad abbracciare l'ideologia dell'*hindutvā*, ma si desidera sottolineare come

²⁰M. F. Katzenstein, *Mobilization of Indian Youth in the Shiv Sena*, in «Pacific Affairs», 1997, Vol. 50, No. 2, p. 231.

nella definizione di essa adottata e messa in pratica dallo Shiv Sena, i musulmani siano eletti a nemico ed è pertanto “accepted that the Hindus need to protect their community from a perceived Muslim threat”²¹. D'altra parte la stessa identità hindu tratteggiata dallo Shiv Sena è funzione della contrapposizione con la comunità musulmana: come afferma Dipankar Gipta, “A good hindu for the Shiv Sena is not necessarily a person well-versed in Hindu scriptures, but one who is ready and willing to go out and attack Muslims. A Hindu for the Shiv Sena is not defined in terms of features specific to Hinduism, but in terms of the person’s striking power against Muslims. To be a good Hindu is to hate Muslims and nothing else”²². Come, forse, inizierà ad apparire evidente, lo Shiv Sena dipinge la realtà sociale nei termini di identità in competizione fra loro per l'accesso a risorse, che spettano di diritto solo ad alcuni segmenti della popolazione, i quali si trovano, peraltro, costretti a una sorta di guerra d'assedio per difenderle da indebiti usurpatori. Chi scrive ritiene che il fascino esercitato dallo Shiv Sena e il conseguente consenso che ha saputo e che continua ad attrarre non siano il risultato di un'adesione ideologica, quanto l'esito di un'immedesimazione identitaria e della corrispondente creazione di un senso di appartenenza. Le delimitazioni e affermazioni identitarie (i figli della terra *marāṭhā*, gli hindu/indiani così come concepiti dall'*hindutvā*) promosse dallo Shiv Sena sono il prodotto di una costruzione che procede per sottrazioni, assecondando un movimento opposto a quello che ha caratterizzato la millenaria storia indiana. Come spiega Francesco Remotti, alla cui analisi il presente contributo è debitore, l'identità implica la rivendicazione di una sostanza, di una realtà o di un'essenza che contraddistinguerebbe in maniera esclusiva, assoluta, permanente ed

²¹S. Banerjee, *Political Secularization and the Future of Secular Democracy in India: The Case of Maharashtra*, in «Asian Survey», 1998, Vol. 38, No. 10, p. 914.

²²D. Gupta, *Citizens versus People: The Politics of Majoritarianism and Marginalization in Democratic India*, in «Sociology of Religion», 2007, Vol. 68, No. 1, p. 37.

essenziale un determinato soggetto, individuale o collettivo. L'affermazione di tale nucleo sostanziale introduce alla fondamentale distinzione e separazione fra il 'noi', chi lo possiede, e gli 'altri', chi ne è privo: la logica identitaria, vale a dire il meccanismo attraverso cui si creano questi 'noi',

erige una barriera, innanzi tutto mentale, tra A [...] e non-A [...]. Come pone un argine di per sé insormontabile tra 'noi' e gli 'altri', tra A e non-A, allo stesso modo l'identità pone un termine al tempo, alle possibilità di mutamento e di trasformazione.

Oltre a ciò, la logica dell'identità

sottrae ciò che si ritiene essere il nucleo sostanziale alla possibilità o alla minaccia dell'alterazione. Nel primo caso, questa sottrazione avviene separando rigorosamente (con muri mentali, sociali o fisici) il 'noi' dagli 'altri'; nel secondo caso, questa sottrazione avviene bloccando il divenire, trasformando il tempo in un'operazione di ribadimento del nostro 'essere', del ciò che già siamo.

Pertanto, apparirà immediatamente evidente come l'identità sia, o ambisca a essere, una

potente arma di difesa, e in quanto tale funziona nel senso della chiusura del 'noi'[...]. L'identità è un voler sottrarre il 'noi' [...] alle minacce di alterazione [...]. L'identità in effetti si sente sempre minacciata: o meglio, coloro (individui o gruppi), i quali invocano e affermano la propria identità, sono soggetti che avvertono in modo particolarmente sensibile le minacce dall'esterno; vivono in un mondo minaccioso e proprio per questo, facendo ricorso all'identità, pensano di rispondere alle minacce dell'alterità e dell'alterazione con l'affermazione di un proprio nucleo

Maria Angelillo

sostanziale e perenne. [...] L'identità si configura quindi come una logica o una strategia massimamente difensiva nei confronti degli altri²³.

Inoltre, occorre tenere presente come "l'identità è talmente collegata all'idea di una sostanza del 'noi' (non importa quanto difficilmente tale sostanza possa essere definita e illustrata) che qualunque discussione sulla sua natura, consistenza, legittimità, durata [...] un qualsiasi dubbio sull'identità genera una profonda inquietudine nel 'noi', il quale avverte in tal modo la minaccia del non riconoscimento". Remotti conclude il proprio ragionamento affermando come l'identità sia una "strategia di difesa, anzi di iper-difesa, cieca ed eccessiva; ma proprio per questo è anche una strategia assai pericolosa [...]. Se l'identità è di per sé non solo indiscutibile, ma anche – alla radice – inalterabile, qualunque piccolo spunto di alterazione rischia di essere vissuto dal 'noi' come una minaccia insopportabile"²⁴.

L'identità, pertanto, non è soltanto una strategia di difesa, ma

fomenta anche strategie di offesa. Ci vuole poco che dalla preoccupazione per la propria integrità, dal senso di minaccia per la propria 'purezza', si passi a una concezione dell'altro' come un 'nemico', null'altro che un nemico. [...] La fine dell'altro è la conclusione contenuta fin dall'inizio nella logica dell'identità²⁵.

Tuttavia, è necessario osservare come l'identità sia una finzione, mediante la quale i noi 'interpretano se stessi e motivano' le proprie richieste di riconoscimento, mentre i 'noi' sono soggetti che agiscono in situazioni concrete, con cui inevitabilmente scendono a compromessi.

²³ F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 98

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

Fino a quando i noi sono in grado di mantenere una certa distanza dall'ideologia dell'identità, si può sperare che essi non scivolino fino in fondo al baratro della disumanizzazione dell'altro. Ma se le risorse (materiali e soprattutto culturali) a disposizione dei noi si riducono drasticamente, vi è da aspettarsi che la logica dell'identità invada la mente e il comportamento dei noi. Da questa logica i noi traggono motivi di massima solidarietà interna [...] e nello stesso tempo da questa logica i noi sono condotti alla distruzione dell'altro [...] affinché finalmente non vi siano più minacce per il noi²⁶.

L'operato dello Shiv Sena si incunea precisamente nella distanza che separa i 'noi' dalla logica identitaria, ma non è evidentemente diretto ad ampliarla, quanto ad annullarla, con gli strumenti e i risultati che saranno analizzati nelle pagine seguenti.

2. Il regno della paura

La logica dell'identità ha trovato piena espressione, realizzazione e trionfo nella retorica politica di Thackeray, che, dominata e abitata da entità autonome, chiuse, interessate soltanto alla difesa della propria sostanza, del proprio nucleo identitario permanente, a totale e completo detrimento della dimensione della relazione, ha prodotto uno sfrondamento brutale e sconsiderato della pluralità e della complessità del tessuto interculturale e della rete di connessioni e con esso un conseguente paesaggio di miseria culturale. Come precedentemente accennato, il consenso che Thackeray ha saputo attrarre a sé è conseguenza della capacità di fomentare il senso di appartenenza a entità collettive. Lo Shiv Sena è precisamente lo strumento attraverso cui la parcellizzazione identitaria propugnata da Thackeray ha guadagnato

²⁶ *Ibidem.*

forza e capacità di espressione politica e socio-culturale. L'incisività esibita dallo Shiv Sena è l'esito tangibile della struttura e della meticolosa ripartizione di compiti e competenze all'interno del movimento, a capo del quale è posto il *senā pramukh*, ruolo ricoperto da Bal Keshav Thackeray dalla fondazione del movimento fino al 2004, anni in cui suo figlio, Uddhav Thackeray fu nominato presidente esecutivo del partito, succedendo di fatto al padre, senza, tuttavia, fregiarsi del titolo di *senā pramukh*, che acquisì ufficialmente solo il 23 gennaio 2013²⁷. Immediatamente al di sotto del *senāpramukh* si trova una sorta di consiglio consultivo, detto *kāryākārānī*, costituito da nove membri con specifiche responsabilità in rapporto alle diverse ramificazioni dello Shiv Sena, che, in numero di cinque, sono: le *śākhā*; la società di capitali; il Bhārātiyā Kāmgār Senā; l'ufficio collocamento e, infine, la *citr-paṭ śākhā*²⁸. La conduzione dello Shiv Sena è autocratica: non sono contemplate elezioni interne al partito e non si ricorre in nessun caso e circostanza a votazioni. Le *śākhā* costituiscono essenzialmente l'ossatura dello Shiv Sena, rappresentandone di fatto l'interfaccia e l'elemento di congiunzione con l'elettorato. Esse sono investite della responsabilità maggiore nell'organizzare le attività dello Shiv Sena. Ciascun collegio elettorale municipale, costituito da 25-30.000 elettori, è posto sotto la giurisdizione di una *śākhā*. Gli uffici delle *śākhā*, estremamente informali sia in relazione alla tipologia di edifici che li ospitano, sia in rapporto al

²⁷www.maharashtrapoliticalparties.in/uddhav-thackeray.html (data ultimo accesso: 30 dicembre 2013)

²⁸ Si rimanda a D. Gupta (*The Shiv Sena Movement: Its Organization and Operation, Part One*, in «Social Scientist», 1980, Vol. 8, No. 10, pp. 22-37; *The Shiv Sena Movement: Its Organization and Operation, Part Two*, in «Social Scientist», 1980, Vol. 8, No. 11, pp. 32-43) per una dettagliata e puntuale analisi delle attività e delle funzioni attribuite a ciascuno dei suddetti organi, e a Katzenstein, Mehta e Thakkar (²⁸M.F. Katzenstein–U.S. Mehta–U. Thakkar, *The Rebirth of Shiv Sena: The Symbiosis of Discursive and Organizational Power*, in «The Journal of Asian Studies», 1997, Vol. 56, No. 2, p. 383) per un'ulteriore descrizione della stratificata struttura istituzionale dello Shiv Sena²⁸, mentre ci si limita qui a proporre una serie di considerazioni relative al funzionamento delle *śākhā* e della *citr-paṭ śākhā*.

contegno di coloro che li frequentano, aprono generalmente dopo le cinque del pomeriggio, orario favorevole per i volontari che vi possono così prestare servizio senza rinunciare alle proprie attività lavorative. Gli uffici rappresentano sia dei luoghi di aggregazione per la gioventù locale, sia dei punti di riferimento per la popolazione che vi si rivolge per sottoporre all'attenzione dei volontari dello Shiv Sena problemi e difficoltà di varia natura, comprendenti episodi di violenza e sopraffazione domestica, inadempienze contrattuali da parte di aziende, litigi fra familiari, truffe e raggiri, attriti fra vicini, etc. etc. Le *śākha* organizzano e dirigono le attività dei volontari e dei membri dello Shiv Sena, impegnandosi a soddisfare tutti i generi di richieste che vengono, in modo estremamente informale e diretto, inoltrate ai loro uffici, e offrendo, di fatto, una via alternativa a quella prevista dal sistema legale indiano, per risolvere i problemi, di qualsiasi natura essi siano, della gente comune. Come il lettore potrà indovinare, anche i metodi utilizzati per far fronte a tali richieste di aiuto sono alternativi, e spesso contrari e concorrenti, a quelli contemplati dalla giurisprudenza del Paese. Qualora i membri dello Shiv Sena incorrano in problemi legali, legati all'esercizio delle loro funzioni quali volontari delle *śākha*, queste ultime si incaricano di offrire tutto l'aiuto necessario: lo Shiv Sena ha infatti i propri avvocati, che non necessariamente sono membri del movimento, pur lavorando per esso. Riguardo agli strumenti impiegati nell'adempimento del loro solerte ed efficiente servizio alla comunità (hindu), risulta piuttosto illuminante la seguente dichiarazione di un membro della *śākha* di Goregaon:

When they come to know that we are from the Shiv Sena half our job is done. But if this does not work then we look around and see if there are any unauthorized structures and the like in the factory. All these businessmen do something or the other which is illegal, either by building unauthorized structures or by taking up small strips of land

Maria Angelillo

which are not legally theirs, or overusing their power quota. We know of these things. But when we have to pressurize them then we investigate more thoroughly and with the help of our connections in the corporation we can land a businessman in serious trouble. This method is very useful, we do not always believe in using force²⁹.

Come si evince dal passaggio, il *modus operandi* degli Shiv *sènik* è costituito da un sapiente amalgama di intimidazione, ricatto, corruzione e, all'occorrenza, violenza fisica.

Le *sākhā* eccellono nel sopperire alla carenza o mediocrità delle infrastrutture municipali costruendo e riparando strade, risolvendo problemi legati alla fornitura e alla disponibilità d'acqua e/o di energia elettrica, occupandosi della manutenzione del sistema fognario o garantendolo ove non presente, etc. etc. Fra i compiti che più significativamente caratterizzano la linea d'azione delle *sākhā* occorre menzionare l'aiuto offerto nell'organizzazione di feste e celebrazioni di carattere religioso/devozionale. Lo Shiv Sena, oltre a collaborare attivamente alle manifestazioni religiose locali, patrocina spettacoli e rappresentazioni ispirati alla mitologia hindu, utili per promuovere “*a sense of belonging within a unified Hindu community*”³⁰, ma anche per raccogliere fondi e per avvicinarsi e stabilire un contatto con i settori della popolazione hindu che non aderiscono al movimento. Come afferma D. Gupta “the entire Shiv Sena machinery is activated during these festivals”³¹, i quali costituiscono altrettante occasioni per alimentare e diffondere l'ethos di cui si ammanta il movimento. Tuttavia il compito più importante, indirettamente e implicitamente assolto dalle *sākhā*,

²⁹ D. Gupta, *The Shiv Sena Movement: its Organization and Operation: Part One*, in «Social Scientist», 1980, Vol. 8, No. 10, p. 28.

³⁰S. Banerjee, *Political Secularization and the Future of Secular Democracy in India: The Case of Maharashtra*, in «Asian Survey», 1998, Vol. 38, No. 10, p. 916.

³¹ D. Gupta, *The Shiv Sena Movement: its Organization and Operation: Part One*, in «Social Scientist», 1980, Vol. 8, No. 10, p. 29.

risiede nell'instillare, alimentare e diffondere quel senso di appartenenza che costituisce la stessa ragion d'essere dello Shiv Sena e che ne autorizza l'operato. Occorre tenere presente, infatti, come, innanzitutto, le *sākḥā* offrano, grazie ai loro uffici, “an informal setting where young men could gather, talk, and build effective ties and mutual loyalties”³². Lealtà assicurata anche e soprattutto dall'immunità legale garantita dallo Shiv Sena ai membri delle *sākḥā*, i quali sperimentano così “the exhilaration of being involved”, di far parte di un insieme da cui ricavano protezione, solidarietà e finalità esistenziali. Gli Shiv *senik* facenti capo alle diverse *sākḥā* non si limitano a esaudire i desideri e le richieste di coloro che cercano nello Shiv Sena una qualche forma di protezione e aiuto, ma, ovviamente, si impegnano in azioni direttamente sollecitate da Thackeray, traducendo nella realtà sociale le campagne ideologiche del capo indiscusso, e indiscutibile, del partito. Negli anni gli Shiv *senik* si sono resi pertanto protagonisti di innumerevoli episodi di sopraffazione, violenza e intimidazione, apertamente e fin orgogliosamente rivendicati da Thackeray, fra i quali ci limiteremo qui a ricordare: l'omicidio nel giugno del 1970 del sindacalista comunista Krishna Desai; i pogrom contro la popolazione musulmana nel 1992, uno strascico della crisi della moschea di Ayodhya, in cui oltre mille persone, nella sola Bombay, trovarono la morte per mano degli adepti di Thackeray; le azioni vandaliche perpetrate nel 2004 a Mumbai a danno di lavoratori, commercianti, autisti, lattai, etc. originari delle regioni dell'Uttar Pradesh e del Bihar; la campagna di intimidazione iniziata negli anni Novanta nei confronti del pittore musulmano M. F. Husain (1915–2011); la distruzione nel 1998 delle sale cinematografiche che ospitavano la proiezione del film *Fire* di Deepa Mehta.

³²S. Banerjee, *Political Secularization and the Future of Secular Democracy in India: The Case of Maharashtra*, in «Asian Survey», 1998, Vol. 38, No. 10, p. 916.

La condanna da parte di Thackeray dell'opera cinematografica di Deepa Mehta, sebbene i suoi risvolti siano stati infinitamente meno drammatici rispetto a quelli delle altre campagne qui ricordate, risulta, nell'economia della nostra analisi, particolarmente interessante. Essa infatti induce, da una parte, una riflessione relativa all'idea di cultura e tradizione hindu propugnata dallo Shiv Sena e, dall'altra, illumina la natura tentacolare e onnipervasiva del controllo che Thackeray ambisce a esercitare sulla società indiana, introducendo, al contempo, una delle modalità fondamentali attraverso cui ha perseguito tale scopo. La censura esercitata, con la consueta violenza, ai danni di *Fire* fu motivata dalla volontà di preservare e difendere la tradizione hindu, minacciata e insultata, secondo Thackeray, dalla narrazione cinematografica di Deepa Mehta. Il film racconta la nascita e la maturazione di un sentimento d'amore fra due donne all'interno di una tradizionale *joint family* indiana. Esse, sposate a due fratelli che, per motivi diversi, non hanno alcun tipo di trasporto emotivo e sentimentale nei confronti delle rispettive mogli, si trovano, nel corso del film, a innamorarsi l'una dell'altra e, una volta che il legame che le unisce è scoperto, piuttosto che rinunciare alla conquistata intimità e complicità, abbandonano i propri mariti. La rappresentazione cinematografica, estremamente poetica e delicata, di questa unione omosessuale non sollecitò nessuna censura da parte del Censor Board indiano, che, anzi, permise che il film fosse proiettato senza alcun taglio rispetto alla versione originaria. Ciò nonostante esso suscitò le ire di diversi rappresentanti della destra fondamentalista hindu, fra cui il Bajrang Dal e, ovviamente, lo Shiv Sena. La veemenza e la violenza delle proteste a cui diedero voce questi gruppi furono tali che il film fu effettivamente ritirato dalle sale e sottoposto nuovamente al Censor Board per un'ulteriore verifica. Secondo lo Shiv Sena, Deepa Mehta, immortalando l'amore lesbico fra due cognate, insulta esplicitamente e apertamente la tradizione hindu, facendosi beffe della

sua più importante e fondamentale istituzione: il matrimonio. La regista fu accusata di ridicolizzare usanze e rituali della vita matrimoniale, quale, per esempio, il digiuno, *karvācauth*, che periodicamente le donne sposate osservano per promuovere il benessere e la longevità dei propri mariti, usandoli per magnificare il 'perverso' legame fra le due protagoniste. Il film rappresenterebbe, dunque, una minaccia nei confronti della solidità dell'istituto familiare, oltre ad essere intimamente osceno in virtù dell'unione lesbica ivi rappresentata. I membri dello Shiv Sena, autoproclamatisi difensori e custodi della moralità hindu, si fecero, dunque, carico della difesa del pubblico indiano dalla contaminazione cinematografica. In particolare lo Shiv Sena sostenne come la relazione omosessuale immortalata dalla regista canadese fosse antitetica alla cultura indiana e che rappresentasse "a Western contaminant threatening to destroy Indian culture and the Indian family"³³. Lo Shiv Sena minacciò di boicottare la proiezione del film in Maharashtra, se non fosse stato messo al bando, in quanto "against Indian tradition"³⁴. Le motivazioni addotte dagli esponenti dello Shiv Sena e, in particolare, dai membri della sezione femminile del partito, sono state efficacemente riassunte da R. Kapur che spiega come:

The Mahila Agadhi[la sezione femminile del partito] were particularly concerned about the impact of homosexuality on the Indian marriage and family, the 'bedrock of Indian culture'. 'If women's physical needs are fulfilled through lesbian acts, the institution of marriage will collapse. They read the film as an attempt to convert women to lesbianism, which would lead to the demise of the Hindu joint family'³⁵.

³³ R. Kapur, *Too Hot to Handle. The Cultural Politics of Fire*, «Feminist Review», 2000, No. 64, p. 56.

³⁴*Ibidem*, p. 56.

³⁵*Ibidem*, p. 56.

La ferma opposizione dello Shiv Sena alla proiezione del film di Deepa Mehta rivela la particolare concezione della cultura, in generale, e di quella hindu, in particolare, promossa dai suoi membri. Non diversamente dalle identità collettive in cui si sono riconosciuti fino a questo momento gli aderenti allo Shiv Sena, quella dei 'figli della terra' *marāṭhā*, prima, e quella hindu, poi, anche la cultura hindu descrive per loro un sistema chiuso, fisso e immutabile, alieno da ogni tipo di scambio o incontro, dai quali deve, piuttosto, essere protetto e salvaguardato, così da mantenere la propria originaria purezza e autenticità. Anche la cultura deve essere, pertanto, difesa da tutti i tipi di sollecitazioni esterne che potrebbero minarne l'uniforme, atemporale, storica, acritica, unitaria compattezza. Per lo Shiv Sena una minaccia all'identità culturale hindu è senz'altro rappresentata dal modello occidentale, latore di perversioni in grado di minare le fondamenta del sistema di valori hindu, come trapela chiaramente dalle accuse mosse a Deepa Mehta in relazione al film *Fire*. Lo Shiv Sena, come in genere i partiti che fanno capo alla destra hindu, ama coltivare la convinzione che l'omosessualità sia estranea ai costumi, alla tradizione, alla storia hindu e preferisce considerarla una prerogativa, o meglio, un'abiezione delle società occidentali. L'ironia risiede nel fatto che, pur considerando la cultura un sistema chiuso, autonomo, autosufficiente e coerente, lo Shiv Sena reputa il radicamento degli hindu nel proprio sistema di valori alquanto incerto se considera la visione cinematografica di una relazione omosessuale sufficiente a determinarne il collasso morale. La stessa volontà di difesa e protezione della tradizione hindu percorre le dimostrazioni di violenta insofferenza che annualmente scandiscono il giorno di San Valentino a Mumbai. Effigi del Santo bruciate; negozi che vendono ed espongono biglietti d'auguri, regali e gadget associati alla festa, vandalizzati; giovani coppie impegnate a festeggiare malmenate, minacciate e terrorizzate, rappresentano le modalità attraverso cui gli Shiv *senik* esplicitano la propria insofferenza

nei confronti di una manifestazione della cultura occidentale accusata di inquinare i cuori e le menti della gioventù hindu.

La stessa persecuzione, esercitata per due decenni dallo Shiv Sena nei confronti del pittore M. F. Husain (1915-2011), è stata motivata dai rappresentanti politici dell'*hindutvā* con la necessità di difendere il patrimonio religioso hindu dall'insulto rappresentato dalla nudità delle divinità femminili dipinte da Husain. In realtà l'opera di intimidazione a danno di Husain troverebbe la propria autentica giustificazione nell'indebita ingerenza di un musulmano nella cultura hindu: "The sacrilege was that Husain was a Muslim! Muslims were being warned off Hindu subjects. Art in India was to be compartmentalized – Hindu art for Hindus and Muslim art for Muslims"³⁶. Anche in questo caso, l'azione dello Shiv Sena è diretta all'annullamento di ogni forma di permeabilità fra identità culturali da mantenersi rigorosamente separate e concorrenti.

Le ambizioni di controllo culturale sulla tradizione hindu chiaramente appalesatesi in queste e altre campagne di protesta nei confronti di artisti, scrittori e registi si traducono nella struttura stessa dello Shiv Sena e, nella fattispecie, nella *citr-paṭ śākhā*, l'organo direttamente incaricato di gestire i rapporti con la fiorente industria cinematografica di Mumbai. La *citr-paṭ śākhā*, costituita nel 1970, seppur conti un numero di membri più contenuto e nettamente inferiore a quello delle *śākhā* o del Bhārātiyā Kāmgār Senā, rappresenta per lo Shiv Sena la maggior fonte sia di denaro, sia di glamour. Inizialmente il compito attribuitole da Thackeray fu quello di promuovere la proiezione di film *marāṭhā* nei cinema di Mumbai. Il primo presidente della *citr-paṭ śākhā*, G. Shidke, ne spiega l'origine nei seguenti termini:

³⁶ R. Dhavan, *Harassing Husain: Uses and Abuses of the Law of Hate Speech*, in «Social Scientist», 2007, Vol. 35, No. 1/2, p. 29.

Marathi films were not getting proper theatres for their exhibition and this scarcity dealt a bad blow to Marathi producers. Marathi producers were advised by the chitrapat shakha to book their movies for exhibition through it. For this purpose it opened a special department called the Shiv Sena chitrapat vitaran (films distribution) and its first client was the producer of the Marathi film Nandini. In 1972 the chitrapat shakha started its Kalakar Sangh to promote junior artists and to “introduce new faces at reasonable rates”³⁷.

L’interesse di Thackeray per il cinema precede l’istituzione della *chitrapat śākḥā*: gli Shiv *śènik* si erano già dedicati al boicottaggio sia delle sale cinematografiche che non proiettavano con solerzia le produzioni *marāṭhā*, sia dei film che “were supposedly propagating a vicious culture”³⁸. Con l’istituzione della *chitrapat śākḥā*, la loro ingerenza in questo ambito divenne più sistematica e organizzata. Thackeray giusticò l’esistenza della sezione spiegando come “we[Shiv *śènik*] must enter all aspects of our life. The film industry is not only a source of employment, but it also affects the Marathi way of life and can strengthen our patriotism”³⁹. Shuddhabrata Sengupta⁴⁰, in un lungo articolo pubblicato pochi giorni dopo la morte di Thackeray, ha sostenuto come il *senā pramukh* “ran his relationship with the film industry in the form of an elaborate protection racket”. Quale che sia stata la natura dell’influenza esercitata da Thackeray sull’industria cinematografica di Mumbai, la sua incidenza è stata ampiamente testimoniata dall’inconsolabile presenza e dalle dichiarazioni di incondizionata stima e affetto dei più popolari

³⁷Affermazione riportata nella brochure della *chitrapat śākḥā* del marzo 1972 e citata da D. Gupta, *The Shiv Sena Movement: Its Organization and Operation, Part One*, in «Social Scientist», 1980, Vol. 8, No. 10, p. 34.

³⁸*Ibidem*, p. 34.

³⁹*Ibidem*, p. 35.

⁴⁰S. Sengupta, *Ek Tha Tiger: Death and Bal K. Thackeray*, in «Kafila», 20 November 2012, <http://kafila.org/2012/11/20/ek-tha-tiger-death-and-bal-k-thackeray/> (data ultimo accesso: 9 ottobre 2013).

attori di Bollywood, che ne hanno accompagnato la dipartita mediatica. Bollywood ha, peraltro, prestato il suo volto più amato alla rappresentazione cinematografica di Thackeray. Il film del 2005 di Ram Gopal Varma, *Sarkar*, tanto implicitamente quanto chiaramente suggerisce infatti l'identificazione del protagonista, Subhash Nagre, impersonato da Amitabh Bachchan, l'attore in assoluto più popolare dell'industria cinematografica di Mumbai e, verosimilmente, del cinema indiano *tout court*, con Bal Keshav Thackeray. Sebbene Varma abbia identificato in *The Godfather* di Francis Ford Coppola la maggiore fonte d'ispirazione per il proprio film⁴¹, il personaggio interpretato da Amitabh Bachchan assomma inclinazioni ideologiche e tratti caratteriali chiaramente riconducibili a Thackeray. Varma descrive il profilo di Subhash Nagre/Amitabh Bachchan spiegando come

contrary to media speculation, the title character is not an underworld don rather he is a man who has rewritten the law. He has risen with time and circumstance to wield unchecked and autocratic authority over the people living in a so-called democratic form of governance. By nature, he possesses the ability, the charisma, the intelligence and the Machiavellian cunning to control the working of the city, in all its various aspects. He even dispenses justice when the common man cannot obtain it from the law keepers – the government, the police and the judiciary⁴².

⁴¹ Nella confezione contenente il DVD di *Sarkar* la descrizione della trama del film è sostituita dalle dichiarazioni di Ram Gopal Varma, che ammette come "like countless directors all over the world, some of whom may admit to the fact and some who may not– I have been deeply influenced by Francis Ford Coppola's unforgettable movie 'The Godfather', both in technical style and story content. Yes, 'SARKAR' has been inspired by the classic film, which offers something new on every repeated viewing. Yet at the same time, I would clarify firmly that 'SARKAR' is not an imitation or a clone".

⁴² Le parole di Thackeray citate da Varma e riportate in *hindi* equivalgono all'italiano "faccio ciò che mi sembra giusto". Dichiarazione di Ram Gopal Varma riportata sulla confezione contenente il DVD, distribuito da T-Series Home Entertainment.

Il film veicola dunque un'immagine fondamentale positiva di un uomo che sopperisce alla presunta inefficienza delle forze dell'ordine e della legge indiana esercitando, in tutti i casi da lui giudicati opportuni, una giustizia sommaria i cui strumenti sono la violenza fisica e l'intimidazione. L'identificazione di Subhash Nagre con Bal K. Thackeray non è solo frutto di un'interpretazione arbitraria del racconto cinematografico, ma è implicitamente suggerita dalle stesse dichiarazioni del regista che ha ammesso come si sia ispirato, per le battute e i dialoghi di Amitabh Bachhan, ai discorsi di Thackeray, fino al punto di citarli integralmente: "Many of the dialogue from both Sarkar and Sarkar Raj are actually Bala Saheb's lines which I copied from what he said. He actually told me, Mujhe jo sahi lagta hai main wahi karta hoon! which I copied and made Amitji say it in Sarkar"⁴³. L'unica voce che nel film mette in dubbio la bontà e la moralità della condotta di Nagre/Bachchan è neutralizzata dal sentimento di incondizionata fiducia e devozione che il figlio minore, personaggio dalle indubbie valenze positive, di Subhash Nagre oppone alle resistenze della propria, inizialmente molto amata, fidanzata. Il fatto che il giovane rampollo rinunci all'amore in nome del superiore legame padre-figlio è reso ancora più significativo dal profilo stesso assegnato al personaggio che, all'inizio del film, ritorna in India dopo aver completato il proprio corso di studi negli Stati Uniti e che rappresenta pertanto un uomo istruito, espressione di una mentalità e di uno stile di vita cosmopolita, perfino poco tradizionale e ortodosso nella sfera sentimentale; questi, in modo estremamente e anche subdolamente significativo, lungo tutto il corso del film non solo aderisce, con completo abbandono fideistico, alla condotta del padre, ma alla fine del racconto cinematografico addirittura si sostituisce, senza ormai alcuna pretesa di ignoranza e di inconsapevolezza, al genitore nell'esercizio di un

⁴³<http://movies.ndtv.com/bollywood/couldn-t-have-made-sarkar-without-bal-thackeray-ram-gopal-varma-293801> (data ultimo accesso: 11 ottobre 2013).

potere alternativo a quello dell'India democratica. Nel tratteggiare la figura di Nagre/Thackeray, il film offre, quindi, due letture e interpretazioni differenti e antitetiche del suo *modus operandi*, riconducibili ai punti di vista incarnati dal figlio minore del protagonista, da una parte, e dalla sua fidanzata, dall'altra. Mentre quest'ultima ne giudica in termini assolutamente negativi l'operato, equiparandolo a quello di un malavitoso a capo di un'associazione a delinquere, il giovane, nell'economia della narrazione cinematografica, rappresenta la piena e consapevole accettazione dei mezzi adottati e delle finalità perseguite dal padre, approvazione che, nello sviluppo della trama, diventa prima completa adesione e, infine, totale compenetrazione. Mentre per il ragazzo l'operato del genitore costituisce una ragionevole e coraggiosa risposta alle mancanze e alla pochezza del sistema legale indiano, la giovane donna ne condanna risolutamente la pretesa di sostituirsi agli organi incaricati di amministrare la giustizia in un paese democratico.

La contrapposizione ideologica è tradotta anche nella caratterizzazione dei due personaggi che, se inizialmente sembrano convergere da più punti di vista, rivelando una sostanziale affinità, nel corso del film diventano simboli di due orientamenti esistenziali profondamente diversi. Mentre la ragazza, la voce più critica nei confronti di Nagre, rappresenta il prodotto di un'educazione, di uno stile di vita, dell'adozione di un sistema di valori fortemente affini al modello occidentale, il giovane rampollo, che pur in principio parrebbe condividere con la fidanzata il radicamento in tale paesaggio socio-culturale, nel convergere con la volontà paterna se ne distanzia progressivamente. Tale rivoluzione prospettica è resa evidente dalla rottura del legame amoroso con la giovane, il cui spirito critico rappresenta una minaccia al cieco amor filiale, e dal parallelo avvicinamento affettivo a una ragazza che, al contrario dell'ormai disconosciuta innamorata, incarna l'aderenza alla tradizione hindu in

termini tanto estetici quanto caratteriali. L'identificazione con la volontà paterna è, dunque, tratteggiata nei termini di un ritorno alla tradizione indiana, di un ricongiungimento con l'ortodossia hindu e di una presa di distanza dalla prassi e dallo stile di vita di ispirazione occidentale. La devozione filiale, la preferenza accordata all'India, dopo aver conosciuto le possibilità e le seduzioni dell'Occidente, si sommano, nella caratterizzazione del personaggio, alla completa accettazione della giustizia sommaria, della violenza, della prevaricazione con cui il padre pretende di sopperire alle presunte carenze di un paese democratico. Che il punto di vista incarnato, nell'opera cinematografica, dal figlio minore di Nagre sia condiviso da ampi segmenti della popolazione indiana, o meglio hindu, è facilmente desumibile dal consenso e dall'immunità, etica e legale, che circondò in vita Thackeray.

3. *L'eredità della paura*

Come accennato al principio di questo contributo, la vicenda avente per protagonista Dhada Shaheen ha indotto diversi giornalisti indiani⁴⁴ a interrogarsi sull'esistenza di un'ipotetica eredità della paura, il cui

⁴⁴ A. Kaphle, *Bal Thackeray's death leaves a legacy of fear in India*, at

http://www.thestar.com/news/world/2012/11/19/bal_thackerays_death_leaves_a_legacy_of_fear_in_india.html (data ultimo accesso: 26 dicembre 2013); E. Hamid, *Legacy of fear*, <http://kashmirreader.com/11242012-ND-legacy-of-fear-7555.aspx> (data ultimo accesso: 26 dicembre 2013); R. Nayak, *The legacy of fear*, at <http://blogs.timesofindia.indiatimes.com/rags-and-stitches/entry/the-legacy-of-fear> (data ultimo accesso: 26 dicembre 2013); R. Joshi, *Downing the shutters: Dismantling Bal Thackeray's legacy of fear will require concerted effort*, <http://www.dailymail.co.uk/indiahome/indianews/article-2237943/Downing-shutters-Dismantling-Bal-Thackerays-legacy-fear-require-concerted-effort.html> (data ultimo accesso: 26 dicembre 2013); S. Jain, *The legacy of Bal Thackeray*, <http://www.ndtv.com/article/people/the-legacy-of-bal-thackeray-293608> (data ultimo accesso: 26 dicembre 2013); P. Datta, *The Controversial Legacy of Bal Thackeray*, <http://mumbaiboss.com/2012/11/19/the-controversial-legacy-of-bal-thackeray/> (data ultimo accesso: 26 dicembre 2013).

contenuto alluderebbe alla somma dei metodi e degli strumenti attraverso cui il capo dello Shiv Sena è riuscito a imporre, in più ambiti e su più versanti, la propria prospettiva ideologica, le proprie idee e i propri convincimenti. La reazione degli appartenenti allo Shiv Sena alle dichiarazioni di Dhada Shaheen, la condanna della ragazza e della sua amica, la paralisi a cui la dipartita di Thackeray ha costretto Mumbai costituirebbero significativi indizi della imperitura vitalità del *modus operandi* sul quale si fonda il regno del terrore di Thackeray. Tuttavia, a parere di chi scrive, il lascito più temibile di Thackeray alla società indiana non è da ricercarsi solamente nei mezzi caratterizzanti l'operato dello Shiv Sena— vale a dire il composito insieme costituito da violenza, intimidazione, prevaricazione, persecuzione su base religiosa, atti vandalici, istigazione all'omicidio, al suicidio e a indulgere in azioni criminali di varia natura⁴⁵— e neanche nei risultati conseguiti nel corso di oltre cinquant'anni di attività socio-politica, fra cui si rammenta, nuovamente, la censura e messa al bando di opere letterarie e cinematografiche; l'esilio di uno dei più importanti e celebrati pittori indiani contemporanei, M. F. Husain; l'omicidio di Krishna Desai; la fomentazione, ripetuta e riuscita, all'odio comunitario e religioso; il conio e l'imposizione di un toponimo inteso a mascherare il profilo originariamente e intrinsecamente cosmopolita di Bombay per imporre una monolitica, astorica identità hindu dal nome di Mumbai. Piuttosto, si ritiene come l'aspetto maggiormente inquietante dell'eredità di Thackeray, sotteso ai suddetti risultati e metodi, e di cui apparentemente i giornalisti indiani non sembrano avere coscienza e conoscenza testamentaria, risieda nel quadro delle relazioni comunitarie propugnato

⁴⁵ Come affermano Katzenstein, Mehta e Thakkar, “the party is widely known for its fear-inducing and extortionist practices”. M.F. Katzenstein—U.S. Mehta—U. Thakkar, *The Rebirth of Shiv Sena: The Symbiosis of Discursive and Organizational Power*, in «The Journal of Asian Studies», 1997, Vol. 56, No. 2, p. 385.

Maria Angelillo

dalla dialettica politica di Thackeray. Da temere è l'idea, dominante nella retorica di Thackeray, che l'altro, chiunque sia, qualsiasi sia la fisionomia di volta in volta assegnatagli, sia il nemico, sia una minaccia alla propria appartenenza, e pertanto debba essere neutralizzato. In un paese storicamente e intrinsecamente votato alla pluralità e al riconoscimento della diversità quale imprescindibile qualità ontologica, in una civiltà la cui più antica tradizione religiosa rifugge il concetto stesso di ortodossia, accordando il primato a una prassi multiforme, modellata su identità che trovano nella relazione la propria definizione, temibile è l'imposizione di un'idea contrastiva e oppositiva delle identità sociali e con essa di un meccanismo di produzione di identità chiuse, monolitiche, astoriche, compatte, in competizione fra loro, divise, separate, che si contendono limitate risorse. Se anche Thackeray avesse adottato un'altra linea di condotta, se anche avesse promosso il ricorso a mezzi e strumenti non violenti e non prevaricanti, se anche avesse inscritto il proprio *modus operandi* in una scia di legalità, la logica identitaria propugnata e sottesa al suo programma politico non avrebbe suscitato e non avrebbe dovuto incutere meno paura.