



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
Ca' Foscari
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in

Scienze delle Religioni

Il Gurdwārā Dasmesh Darbār e la comunità sikh di Bologna

Relatore:

Ch.mo Prof. Fabrizio Ferrari

Laureanda: Tamara Musconi

Matricola: 2004075

Indice

| | |
|--|------------|
| Introduzione..... | 5 |
| Capitolo I. Una breve storia del sikhismo..... | 10 |
| Il <i>Gurū Granth Sāhib</i> | 31 |
| Gurū Nānak: contesto, origini e influenze..... | 36 |
| <i>Gurmat</i> : gli insegnamenti del <i>gurū</i> | 42 |
| Dopo i <i>gurū</i> | 51 |
| Capitolo II. La diaspora sikh nel mondo e in Italia..... | 64 |
| Khalistan, nazionalismo e identità..... | 67 |
| La diaspora sikh: dal Punjab al mondo..... | 71 |
| Comunità sikh e società europee: rapporti, identità e narrazioni..... | 75 |
| La presenza indiana in Italia..... | 83 |
| L’immigrazione illegale indiana: dal Punjab allo sfruttamento nelle campagne laziali... 88 | |
| La diaspora sikh in Italia..... | 91 |
| La percezione e l’immagine dei sikh nella società e nei media italiani..... | 105 |
| I sikh in Emilia-Romagna..... | 113 |
| Capitolo III. Il Gurdwārā Dasmesh Darbār e la comunità sikh di Bologna..... | 119 |
| Riti quotidiani al tempio..... | 136 |
| Le domeniche al tempio..... | 139 |
| Il <i>kaṛah prasād</i> | 145 |
| Il <i>laṅgar</i> | 148 |
| <i>Sevā</i> : pregare Dio servendo la comunità..... | 156 |
| <i>Kīrtan</i> : cantare la parola dei <i>gurū</i> | 160 |
| Le festività..... | 165 |
| <i>Akhaṇḍ pāṭh</i> | 166 |
| <i>Nagar kīrtan</i> | 174 |
| Modalità di relazione con il <i>Gurū Granth Sāhib</i> | 179 |
| Conclusione..... | 194 |
| Bibliografia..... | 199 |
| Sitografia..... | 202 |
| Videografia..... | 206 |

Introduzione

La religione sikh nasce nel XV secolo nel Punjab, un'area geografica e storico-culturale situata nell'India settentrionale (oggi divisa tra lo stato indiano omonimo e il Pakistan). Gurū Nānak, il fondatore del sikhismo, predicò a lungo, viaggiando per tutta l'India e non solo, diffondendo il messaggio divino e dando vita a una comunità di seguaci raccolti attorno a lui. In punto di morte egli trasmise il suo ruolo a un erede spirituale, Gurū Aṅgad, che portò avanti l'opera cominciata dal maestro. Dopo Aṅgad si susseguirono altri otto *gurū*, fino a quando il decimo, Gurū Gobind Singh, stabilì che dopo di lui non ci sarebbero più stati maestri umani: dal 1708 il ruolo di maestro eterno appartiene al *Gurū Granth Sāhib*, il testo sacro del sikhismo contenente gli insegnamenti dei maestri precedenti. Per volontà del decimo *gurū* i sikh hanno adottato una serie di simboli esteriori, noti come “le cinque k”, con lo scopo di dotare il Pānth di un aspetto uniforme e riconoscibile. Nel corso dei secoli, il Pānth è cresciuto numericamente (ad oggi il sikhismo rappresenta, con un numero che va dai 23 ai 25 milioni di fedeli, la sesta religione più numerosa a livello globale), ha dato vita a un proprio preciso apparato rituale incentrato sulla relazione con il *Gurū Granth Sāhib*, e, tra il XIX e il X secolo, si è dotato di una serie di organi rappresentativi (come il Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee) che coordinano i sikh dentro e fuori dall'India. Quella del sikhismo è una storia a tratti turbolenta, talvolta intrecciata a questioni politiche e rivendicazioni di autonomia e indipendenza; infatti, la religione di Gurū Nānak rappresenta, sin dal principio, una minoranza: in India, in Pakistan e, più recentemente, anche in tutti i paesi in cui la diaspora sikh è presente. L'unica eccezione è rappresentata dallo stato del Punjab, in cui i sikh sono quasi il 58% della popolazione totale.¹

¹ Cfr. 2011 Census of India, <[www.census2011.co.in/data/religion/state/3-punjab.html#:~:text=Sikh%20constitutes%2057.69%25%20of%20Punjab,percent\)%20of%20total%202.77%20Crore](http://www.census2011.co.in/data/religion/state/3-punjab.html#:~:text=Sikh%20constitutes%2057.69%25%20of%20Punjab,percent)%20of%20total%202.77%20Crore)> (28/06/2023).

Barrier e Dusenbery² per primi parlarono di diaspora sikh per indicare il complesso delle varie comunità sikh nel mondo; si stima che siano due milioni i fedeli che vivono fuori dall'India.³ Le prime migrazioni sikh cominciarono a cavallo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, per intensificarsi nel secondo dopoguerra. Ad oggi, Gran Bretagna, Canada e Stati Uniti rappresentano i Paesi con il maggior numero di sikh dopo l'India; al quarto posto (nonché al primo in Europa continentale) troviamo l'Italia, dove si stima risiedano circa 95.000 fedeli. La presenza sikh in Italia è piuttosto recente (le migrazioni verso il Paese cominciarono negli anni '70 del XX secolo) ma significativa: sul suolo italiano sono presenti, infatti, ben 61 *gurdvārā*. Quando viene a formarsi una nuova comunità sikh in un'area in cui non ve n'erano prima, è usuale inaugurare un tempio non appena le condizioni lo permettono; questo perché i templi rappresentano *in primis* il fulcro della vita religiosa sikh, in cui i fedeli possono rendere omaggio al *Gurū Granth Sāhib*, ma non solo; ogni domenica le persone si riuniscono al tempio per pregare, cantare, mangiare insieme, chiacchierare, stare in compagnia:

For some people spirituality is when they are sitting alone and they are uttering some mantras by themselves, this is meditation, but in *gurdvārā* this is not the main point. *Gurdvārā*, wherever how much is big the place, it should be full and when it is full, then, after looking at the other people that also sitting and listening to the *gurbāṇī*, then you'll be also influenced to do the same and in this way the effect will be tripled, quadrupled, alone you can't get that benefit. So that's the *gurdvārā*: the concept is just to create a link to other people, it's a kind of a chain, not something a one person alone can do, so like a chain, a kind of connection should be there.⁴

Il tempio è anche il fulcro della vita sociale dei membri della diaspora: qui le persone si uniscono e si connettono con le altre, proprio come gli anelli di una catena e, tutte insieme,

² Gerald BARRIER and Verne DUSENBERY (eds.), *The Sikh Diaspora: Migration and Experience Beyond Punjab* (Dusenbery, Columbia, Mo.: South Asia Books, 1989).

³ Cfr. Kristina MYRVOLD and Knut A. JACOBSEN, *Introduction* in Kristina MYRVOLD and Knut A. JACOBSEN (eds.), *Sikhs in Europe, Migration, Identities and Representations* (Abington: Routledge, 2016), p. 1.

⁴ Intervista semi-strutturata a K. K., ragazza sikh *amṛtdhārī* di 30 anni, condotta telefonicamente il 23 aprile 2023.

formano qualcos'altro, qualcosa in più: la comunità. Basta passare un po' di tempo al *gurdvārā* per realizzare quanto il senso di comunità e di mutuo aiuto sia forte tra i membri dello stesso. Il tempio è anche un centro di propagazione e continuità culturale, e ciò è ancora più vero in un contesto diasporico: se, infatti, molti partecipanti sono nati e hanno vissuto fino in età adulta in India, oggi i giovani sikh nati e cresciuti in Italia sono sempre di più, e il tempio rappresenta un ponte culturale tra l'Italia e il Punjab, paese d'origine conosciuto spesso solo attraverso viaggi e racconti; dentro al *gurdvārā* si parla solo punjabi, si cucina e si mangia cibo punjabi, si suonano e si ascoltano strumenti musicali tipici della cultura popolare indiana. Ogni comunità, poi, è inserita in una più ampia rete composta da tutti i *gurdvārā* italiani (e non solo) dando così vita a una comunicazione tra i diversi *saṅgat* che si esplicita non solo nelle partecipazioni alla vita religiosa degli altri templi e nell'aiuto reciproco tra comunità, ma anche negli sforzi congiunti per le richieste di riconoscimento religioso, come quella avanzata dall'Unione Sikh Italia nel 2022. In questo senso i *gurdvārā* sono luoghi cruciali in cui viene condotta la vita religiosa, sociale e culturale delle comunità sikh e ciò è soprattutto vero nei contesti diasporici.

Tutti i *granthī*⁵ frequentano scuole specifiche presenti solo in India per ottenere questo ruolo e si attengono scrupolosamente alle regole impartitigli nonché ai codici di condotta (*rehat maryada*). Anche i templi fuori dall'India sono quindi allineati, a livello rituale, a quanto stabilito dai *Takhat*; tali luoghi, dunque, si trasformano in ponti in grado di attuare una riproduzione culturale necessaria per il mantenimento delle pratiche religiose fuori dal Punjab. Sebbene sia giusto tentare di comprendere il sikhismo come un fenomeno globale caratterizzato da determinate uniformità, è altresì importante riconoscere a ogni comunità le sue caratteristiche e peculiarità. Ogni tempio ha una sua storia, e ciò è vero anche per le persone che lo animano; partire da questa consapevolezza permette di cogliere le specificità di ogni comunità come il prodotto unico e irripetibile dell'insieme di storie, azioni, narrazioni

⁵ Custodi del *Gurū Granth Sāhib* e del tempio; sebbene gli stessi sikh traducano spesso *granthī* con “prete”, in realtà è un errore definirli sacerdoti, in quanto sono laici.

che un insieme di persone attuano in un preciso contesto sociale e geografico, in un determinato momento storico. Non si può che concordare con Swarn Singh Kahlon quando, nel suo studio *Sikhs in Continental Europe*, afferma:

I feel case studies offer a multi-dimensional picture about the people, their life history and experiences, attitudes, hopes and fears. Although responses from various interviewees are not uniform and at times contradictory, this to my way of thinking is preferable to a consensus or a majority view or even a considered conclusion.⁶

La ricchezza proveniente da una ricerca su campo risiede nel fare un'esperienza unica in grado di mettere in luce le similitudini ma anche le peculiarità e le contraddizioni interne a ogni comunità, e, in questo caso specifico, anche di cogliere la religione come espressione di vita vissuta.

Questa tesi è frutto di una ricerca su campo iniziata a fine ottobre 2022 e proseguita fino a giugno 2023; ogni domenica di questi otto mesi l'ho passata presso il Gurdwārā Gurū Dasmesh Dārbar, un tempio sikh a Casalecchio di Reno, nella provincia bolognese. In questo periodo ho conosciuto la comunità locale e le persone che lo animano, ho stretto legami, ho osservato da vicino riti e gesti e fatto molte domande per comprenderli al meglio; ho messo in atto quella che in antropologia è nota, a partire da Malinowski, come “osservazione partecipante”, un metodo di osservazione e di raccolta di informazioni che si basa proprio sul passare molto tempo con il gruppo sociale interessato durante la sua quotidianità. Ho svolto una serie di interviste semi-strutturate, tutte quante presso il tempio, con persone di diverso genere, età ed estrazione sociale. Molto importanti sono state anche le numerose conversazioni informali avute con tante persone diverse, in particolare quelle con S. K., il cui aiuto prezioso ha dato un notevole contributo alla mia ricerca. Quello che ho cercato di indagare, nel corso di questi mesi, sono stati soprattutto il valore e i significati personali che

⁶ Swarn Singh KALON, *Sikhs in Continental Europe, From Norway to Greece and Russia to Portugal* (Abington: Routledge, 2021), p. 9.

queste persone danno ai gesti, ai riti e alle pratiche messe in atto nel tempio. Avendo seguito un corso di laurea triennale in antropologia e avendo proseguito con un biennio specialistico in scienze delle religioni, volevo riunire queste due discipline, spesso vicine e comunicanti, nella mia tesi; mi interessava cogliere il sikhismo in quanto religione vissuta e messa in atto dai fedeli e le motivazioni soggiacenti a tali azioni, tenendo sempre in considerazione il contesto in cui tutto ciò viene messo in atto: un piccolo tempio collocato in una cittadina italiana nel 2023.

Mi piace pensare a questa tesi come un viaggio, nel tempo e nello spazio: cominciando dall'India del XVI secolo, nel primo capitolo attraverseremo la storia del sikhismo a partire dai dieci *gurū*; nel secondo capitolo, dal taglio più etnologico, ripercorreremo le migrazioni fuori dall'India che hanno dato forma alla cosiddetta diaspora sikh, ci soffermeremo sulla sua presenza in Italia e analizzeremo una serie di importanti questioni sociali ad essa collegate. Con il terzo capitolo entreremo nel cuore della ricerca su campo, illustrando le pratiche rituali quotidiane, le feste e l'organizzazione interna al *gurdvārā* di Bologna messe in atto dalla comunità locale.

Capitolo I. Una breve storia del sikhismo

Il 15 aprile 1469, a Talvaṇḍī (oggi Nankana Sahib, Pakistan), nacque Nānak.⁷ Cresciuto in una famiglia hindu *khatri* di sottocasta *Bedī*, mostrò sin dall'infanzia un interesse e una vocazione eccezionali per la spiritualità; questa fase della sua vita è costellata da episodi straordinari, come quando, una volta, addormentatosi sotto a un albero, un grosso cobra gli si pose davanti per proteggerlo dal sole. A nove anni il giovane Nānak rifiutò il *janeū*, il cordoncino sacro consegnato durante il rituale dell'*Upanayana*. Nel luglio 1487 si sposò con Mata Sulakhni, con la quale ebbe due figli, Sirī Chand e Lakhmī Dās. La sua tendenza verso la dimensione spirituale lo condusse a intraprendere una estensiva ricerca religiosa, incontrando *sant*, *yogi* e *sādhū*. La preoccupazione dei familiari per questo suo disinteresse verso la vita concreta lo portò a Sultānpur, alla corte del governatore Daulat Khān, presso cui lavorò come domestico. La sua vita proseguì in modo ordinario fino a quando un giorno, all'età di trent'anni, durante un bagno mattutino nel fiume, scomparve per tre giorni. Al suo ritorno egli raccontò di messaggeri che lo condussero presso la corte divina, dove incontrò Akāl Purakh. L'incontro con Dio viene descritto da Nānak come quello tra un menestrello senza lavoro che viene convocato dal sovrano per esibirsi presso la sua corte:

I was a minstrel (*dhāḍī*) without an occupation, but God gave me an occupation. He ordered me to sing His praises. He called the *dhāḍī* to His abode of Truth, and gave him the robe of 'true praise and adoration'. The true nectar of the Name has been sent as food. They are happy who taste it to full in accordance with the Guru's instruction. The *dhāḍī* openly proclaims the glory of the Word. By adoring the Truth, Nanak has found the Perfect One. (GGS 150)

Akāl Purakh offrì a Nānak una coppa contenente l'*Amṛt*, il nettare dell'immortalità, e

⁷ A partire almeno dalla fine del XIX secolo, il *Gurpurab* di Nānak è celebrato ovunque a novembre (nel mese punjabi di Kattak). Cfr. Eleanor NESBITT, *Sikhism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 21.

con essa il comando: «Nānak, this is the cup of my Name (Nām). Drink it».⁸ Egli venne così incaricato di tornare nel mondo e predicare il nome divino (Nām). Una volta tornato dalle acque, egli mantenne il silenzio per un giorno e poi, le sue prime parole pronunciate furono: «There is neither Hindu nor Muslim, so whose path shall I follow? I shall follow God’s path. God is neither Hindu nor Muslim and the path which I follow is God’s».⁹



Figura 1. Due immagini di Gurū Nānak appese nella sala del laṅgar del Gurdwārā Dasmesh Darbār (Casalecchio), maggio 2023 (foto dell'autrice).

Questa esperienza ispirò il *mūl mantar*, in cui Nānak esprime l'essenza di Dio:

⁸ William H. MCLEOD, *Gurū Nānak and the Sikh Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1968), p. 37.

⁹ *Ibi*, p. 54.

Ikoaiḱār sat nām kartā purakh nirbhao nirvair akāl mūrat ajūnī saibhan gur parsād

«There is one God, truth by name, the creator, without fear, without hate, timeless in form, beyond birth, self existent, (known by) the grace of the Guru»¹⁰

Posto all’inizio del *Gurū Granth Sāhib*, il *mūl mantar* racchiude in sé il cuore della dottrina sikh ed è di fondamentale importanza nella pratica liturgica quotidiana.

Dopo l’incontro con Akāl Purakh, Gurū Nānak iniziò i suoi viaggi, tradizionalmente chiamati *udāsī* (“distacco”), dentro e fuori il subcontinente indiano, per proclamare il nome divino. Egli si recò nei più importanti centri di pellegrinaggio hindu e musulmani, dove si confrontò con gli esponenti di queste religioni. Accompagnato dal suo discepolo Mardānā, durante il primo *udāsī*, egli partì da Sultānpur per l’India orientale, mentre nel secondo attraversò l’area meridionale; il terzo *udāsī* fu alla volta dell’India del nord (dove si dice che visitò anche il leggendario Monte Meru); nel quarto viaggiò in Asia Centrale e in Medio-Oriente, negli attuali Afghanistan, Iran, Turkmenistan, Arabia Saudita, visitando qui Mecca. Durante il quinto *udāsī* si recò nel centro Nāth a Gorakh-ḥaṭṭārī.¹¹ In molti di questi viaggi accaddero cose meravigliose: un giorno, il Kali Yuga si presentò a Nānak in forma umana, offrendogli ogni tipo di dono, tutti quanti prontamente rifiutati dal *gurū*; l’incorruttibilità di Nānak colpì Kali Yuga, il quale si prostrò ai piedi del maestro.¹² Altri aneddoti narrano di incontri con personalità pericolose, come il *ṭhag* Sajjaṇ o la regina incantatrice Nūr Shāh che, dopo aver attentato alla vita del *gurū*, si convertirono al suo credo. Gli *udāsī* furono un’occasione per il *gurū* per predicare contro le forme di eccessivo ritualismo, soprattutto hindu, come i rituali per i defunti; Nānak si rivolse a Dunī Chand, chiedendogli per quale motivo celebrasse un rito *śraddha* per il padre: così facendo stava solo offrendo denaro ai

¹⁰ NESBITT, *Sikhism*, cit., p. 24.

¹¹ I *Janam-sākhī* divergono sul numero dei viaggi (da tre a cinque) e sulle tappe percorse, ma la versione attualmente più accreditata è quella del *Puratan*. Cfr. Louis E. FENECH and William H. MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, 3rd edition (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2014), p. 221 e MCLEOD, *Gurū Nānak*, cit., pp. 64-65.

¹² Cfr. MCLEOD, *Gurū Nānak*, cit., p. 41.

brahmani, mentre il genitore vagava, sotto forma di lupo, alla ricerca di cibo; Nānak poi porse a Dunī Chand un ago chiedendogli di riconsegnarglielo nell'aldilà e, di fronte alla perplessità dell'interlocutore, il *gurū* rispose che se era impossibile far giungere nel mondo dei morti un ago, lo stesso doveva valere anche per tutte le altre offerte.¹³ In un'altra occasione, Nānak si recò presso il tempio di Jagannāth a Puri e qui, dopo aver visto i fedeli venerare la statua della divinità, dichiarò che per adorare Akāl Purakh non era necessario perdersi in ritualismi nei confronti di statue; anche il rito dell'*Ārti* era inutile per il *gurū*, poiché l'universo intero stava già celebrando Dio. Questa esperienza ispirò la composizione di un *ārti* (inno) contenuto nel *Gurū Granth Sāhib* (GGS 13,663), oggi parte del *Kīrtan Sohilā* (un *corpus* di cinque preghiere recitate la sera e ai funerali):¹⁴

Upon that cosmic plate of the sky, the sun and the moon are the lamps. The stars and their orbs are the studded pearls. The fragrance of sandalwood in the air is the temple incense, and the wind is the fan. All the plants of the world are the altar flowers in offering to You, O Luminous Lord. What a beautiful Aartee, lamp-lit worship service this is!

Numerosi anche gli incontri con figure straordinarie: durante il terzo viaggio, Nānak ascese al Monte Sumeru e qui incontrò i *Siddha* Gopīchand, Gorakhnāth, Bharatharī e Charapaṭ; essi lo sottoposero a delle sfide, nelle quali il *gurū* primeggiò. L'incontro con i *Nāth* è riportato nel *Siddh Goshṭ* (GGS 938-946). Un altro episodio molto noto è il viaggio del primo *gurū* a Mecca: stanco dalla giornata di viaggio, egli si mise a dormire con i piedi rivolti verso la Ka'ba; il *qāzī* Rukandīn lo rimproverò, dicendo di puntare i piedi in un'altra direzione diversa dalla Casa di Dio (*Bayt Allāh*), ma una volta spostati i piedi del *gurū*, il *mihrāb* si spostò con essi, seguendone la direzione: questo perché, affermò Nānak, Dio è ovunque.¹⁵

Nel 1521, all'età di 52 anni, Nānak fondò Kartārpur (“la città del Creatore”), che presto

¹³ *Ibi*, p. 45.

¹⁴ Cfr. FENECH and MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 38.

¹⁵ Cfr. MCLEOD, *Gurū Nānak*, cit., pp. 35, 49.

divenne il centro di coordinamento per le sue attività. Si tratta di un momento importante per la storia del sikhismo, in quanto rappresenta una nuova fase di stabilizzazione: accerchiato dalla crescente comunità, qui il *gurū* vi costruì la sua casa e un *dharamsala*, un luogo di accoglienza precursore del *gurdvārā* di oggi. Da Kartārpur egli impartì istruzioni (*sikhyā*) ai suoi seguaci, i quali cominciarono ad essere conosciuti come sikh, dal sanscrito *śiṣya* (discepolo). Sotto i suoi successori il numero dei seguaci aumentò e, dal XVII secolo, con l'istituzione del Khālsā, iniziarono ad essere presenti anche al di fuori del Punjab.¹⁶

Il successore di Nānak fu Lehna (1504-1552), un sacerdote devoto a Durgā, proveniente da Mukstar. Durante un pellegrinaggio al tempio di Jawalamukhi, Lehna incontrò il *gurū* nei pressi di Kartārpur. Dopo la sua conversione al *gurnat*, Lehna dimostrò fedeltà e devozione senza eguali nei confronti del suo maestro, superiore pure a quella dei figli; poco prima della sua morte, Nānak volle trasmettere il titolo di *gurū* a Lehna: egli gettò a terra cinque monete di rame e si inginocchiò di fronte al discepolo, assegnandogli il nome Aṅgad, derivante da *aṅg* (lembo, arto), proprio in onore della fedeltà dimostratagli. Il 22 settembre 1539 Nānak morì, lasciando la sua eredità in mano a Gurū Aṅgad. Quando Nānak comprese che la sua vita era ormai al termine, hindu e musulmani si recarono da lui per vederlo un'ultima volta; una disputa sul trattamento della salma del *gurū* si generò tra i due gruppi: i primi volevano cremarla, mentre i secondi volevano seppellirla. Nānak decise quindi di mettere al suo lato sinistro e destro dei fiori (ciascuno rappresentante un gruppo), stabilendo che il gruppo che avrebbe deciso cosa fare del suo corpo una volta morto, sarebbe stato quello i cui fiori sarebbero rimasti freschi il giorno seguente; poi Nānak si coprì con un telo e dormì. Quando il telo venne alzato, il corpo non c'era più e i fiori erano freschi da entrambi i lati.¹⁷

Questo episodio ci permette di comprendere meglio la figura del *gurū* e la duplice natura che, per i sikh, risiede in esso: egli, essere umano in carne ed ossa, è anche il mezzo

¹⁶ Cfr. Jagtar SINGH GREWAL, *The Sikhs of Punjab* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 8.

¹⁷ MCLEOD, *Nānak*, cit., pp. 50-51.

tramite cui Akāl Purakh decise di diffondere la propria Parola (*śabad*) sulla Terra; in questo senso, afferma Nesbitt, i *gurū* sono “physical embodiments” dello stesso Dio.¹⁸ Anche nel diffuso testo *La Religione Sikh*, pubblicato dal *Sikh Missionary Center* (USA) nel 1990 si legge che il corpo fisico di Nānak fu «una piattaforma da cui Dio stesso parlò e diede il suo messaggio»; che «nel vero Guru (Nanak) Egli installò il proprio Spirito / Attraverso di Lui Dio stesso parlò»; che ancora, «Dio si è rivelato nel corpo di Guru (Nanak)». ¹⁹ Per i Sikh di Dio ce n'è solo uno, ed è Akāl Purakh; i dieci *gurū* e il *Gurū Granth Sāhib* sono maestri spirituali illuminati, scelti da Dio stesso; la loro natura “divina” risiede quindi proprio nell'essere “un mezzo” in grado di recepire la parola divina, rendendola udibile agli altri esseri umani («For this reason the Lord sent me and I was born in this world / Whatever the Lord said, I am repeating the same unto you. / I do not bear enmity with anyone (31). / Whosoever shall call me the Lord, shall fall into hell, Consider me as His servant and do not think of any difference between me and the Lord (32)», *Bachitra Natak*).²⁰ Come affermato da Myrvold:

As a true disciple of God, the guru is believed to internalize and manifest divine knowledge in his own human soul and body to become a god-like being. Although God and guru continue to be two different conceptual categories, the ontological nature of the two merges when the guru is imbued with divine qualities.²¹

Quello di *gurū* è un concetto antico e largamente diffuso in India; solitamente il termine rimanda a un precettore umano illuminato che guida l'adepto (in sanscrito *chela*, in punjabi *sikh*) verso la conoscenza e che è in grado di fungere da tramite tra il divino e il discepolo. Da un punto di vista etimologico, il termine indica colui che, secondo alcune tradizioni,

¹⁸ NESBITT, *Sikhism*, cit., p. 13.

¹⁹ Sikh Missionary Center, *La Religione Sikh* (Bologna: Om Edizioni, 1990), pp. 12-13.

²⁰ Surinder SINGH KOHLI, (transl.), *Sri Dasam Granth Sahib*, Vol. 1 (Birmingham: The Sikh National Heritage Trust, 2003), p. 133.

²¹ Kristina MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate, Ritual uses of texts among the Sikhs in Varanasi* (Lund: Lund Studies in African and Asian religions, 2007), p. 120.

disperde l'oscurità (*gu'*), ossia l'ignoranza che ottenebra la mente dell'adepto, e diffonde la luce (*ru*).²² Nella tradizione Sant, *gurū* acquisì anche il significato di “voce” interiore di Dio. Nel contesto sikh la figura del *gurū* ha acquisito un'importanza ancora più cruciale; il termine, infatti, ha più significati interconnessi tra loro, ed è impiegato come:

- a. nome, designazione di Dio, spesso associato ad altri termini, come *Satgurū* (*Sat*, verità), *Vāhigurū* (*Vāh*, meraviglioso);
- b. parola designante le dieci figure storiche (da Nānak a Gobind Singh) che hanno fondato e dato forma al *gurmat*;
- c. a seguito della decisione di Gobind Singh, l'appellativo fu attribuito al *Gurū Granth Sāhib*, rappresentante l'ultima e perenne autorità spirituale sikh, e al *Gurū Panth* (dal sanscrito *Panth*, percorso), la comunità di fedeli.²³

Come suggerisce Myrvold,

for believers, the categories evoked by the single word guru are often perceived as interrelated and concern matters of generation and progression: human Gurus were born to the world in a concrete moment of history to make presence of divine words and messages which continue to live through the scripture. [...] The authoritative tradition of the broader Sikh community lays claim on an interpretation of the scripture as enshrining the enduring agency of a Guru.²⁴

Un aspetto fortemente enfatizzato dalla tradizione è quello dell'unità tra i dieci *gurū*, accomunati dall'essere la manifestazione terrena della voce di Ākal Purakh. Questa unità, anche dottrinale, è ben visibile all'interno del *Gurū Granth Sāhib*, in cui la parola *mahala* (dall'arabo *mahal*, casa o da *mahala*, donna/moglie, termine con cui i *gurū* designavano loro stessi nei confronti di Dio), seguita da un numero, sostituisce il nome del *gurū* autore (così Nānak sarà *Mahala 1*, Aṅgad *Mahala 2*, ecc).²⁵

²² William Owen COLE, Piara SINGH SAMBHI, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), p. 10.

²³ Cfr. MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., pp. 113-114.

²⁴ *Ibi*, p. 114.

²⁵ *Ibi*, p. 124.



Figura 2. Una ragazza entra nella cucina del gurdwārā; in alto le immagini di Gurū Gobind Singh a sinistra e Gurū Nānak a destra, Gurdwārā Singh Sabha a Novellara (RE), marzo 2023 (foto dell'autrice).

Inoltre, un'immagine spesso impiegata per descrivere la relazione tra i *gurū* è quella della luce divina (*jot*) che, passando da uno all'altro, illumina il mondo. Bhāi Gurdās racconta così l'installazione di Gurū Aṅgad:

During his life time he waved the canopy of the Guru's seat on the head of Lahina (Guru Angad) and merged his own light onto him. Guru Nanak now transformed himself. This mystery is incomprehensible for anybody that awe-inspiring (Nanak) accomplished a wonderful task. He converted (his body) into a new form.²⁶

In GGS966 si legge: «Nanak proclaimed Lehna's succession - he earned it. They shared the One Light and the same way; the King just changed His body». Anche la morte dei *gurū*

²⁶ Jodh SINGH, *Varan Bhai Gurdas: Text, Transliteration and Translation* (Vol.1) (Patiala, New Delhi: Vision & Venture, 1998), p. 75.

(e non solo) viene descritta tramite la luce: l'espressione punjabi «*joti jot samaṇa*», «to merge light into light», ci dice che ogni individuo è un frammento di luce della Luce Suprema (*Paramātmā*) e la morte è il ritorno ad essa.²⁷

La scelta del successore restò sempre in mano al *gurū* vivente, mentre l'ufficializzazione della nomina avveniva tramite una cerimonia simile all'incoronazione dei sovrani. Per dimostrare il cambiamento di *status* del proprio discepolo, il *gurū* lo faceva sedere al proprio posto su di uno sgabello con un baldacchino e gli donava cinque monete e una noce di cocco. Tra gli strumenti rituali impiegati durante l'investitura vi erano probabilmente un libro (*pothī*) contenente composizioni religiose e un *seli*, un copricapo in lana, segno di rinuncia nella tradizione *ṣūfī* (il *seli* come simbolo del *gurū* venne sostituito da Hargobind con le due spade, *mīrī* e *pīrī*). Analogamente all'usanza, durante un funerale, di donare al figlio del padre defunto un turbante come simbolo di successione dell'autorità paterna (*dastār bandhi*), i *gurū* potrebbero aver adottato l'usanza di legare un turbante sul capo del successore.²⁸ Al giorno d'oggi, *dastār bandaṇa* indica la cerimonia durante la quale un giovane sikh indossa per la prima volta il turbante.²⁹ Infine, in un atto di sottomissione, il primo *gurū* si inchinava (*matha tekna*) ai piedi del successore, rappresentando così il passaggio di potere; Hargobind successivamente introdusse questa usanza anche nei confronti dell'*Ādi Granth* (ancora oggi fare *matha tekna* di fronte al *Gurū Granth Sāhib* è obbligatorio per chiunque entri in un *gurdvārā*). Tramite mezzi rituali, dunque, i *gurū* svilupparono progressivamente un'autorità parallela del testo sacro, che si concretizzò definitivamente nel 1708 per volontà di Gobind Singh.³⁰

Molte delle informazioni riguardanti la vita di Gurū Nānak sono contenute nei *jhanam-sākhī* ("birth testimonies"), testi "agiografici", scritti in *punjabi* o in lingue vernacolari come il *sādhukkaṛī* o il *sant bhāṣā*, i cui capitoli narrano le vicende del *gurū* (il più antico risale al

²⁷ Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 168.

²⁸ MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., p. 123.

²⁹ FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 94.

³⁰ MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., p. 124.

1658, ma le origini di questi scritti sono precedenti³¹). I principali *jhanam-sākhī* giunti fino ad oggi sono *Purātan*, *Miharbān*, *Bhāī Bālā* e *Manī Singh* (o *Gyān-ratanāvalī*). I manoscritti in nostro possesso non sono gli originali, ma copie prodotte in una fase successiva. Le differenze riscontrabili tra i racconti contenuti nei *jhanam-sākhī* sono probabilmente frutto dell'evoluzione nel tempo della comunità sikh e delle sue rinnovate esigenze. Questi testi, infatti, nacquero dalla necessità di mettere per iscritto narrazioni riguardanti il *gurū* che, fino a quel momento, avevano circolato oralmente; dapprima vennero raggruppate in *pattern* cronologici e poi raccolti su carta. Tra i *jhanam-sākhī*, il più importante è quello composto da Bhāī Bālā che, secondo la tradizione, fu amico e compagno di viaggi del *gurū* stesso; ancora oggi è la versione più popolare nelle librerie punjabi. Al contrario, quello attribuito a Soḍhī Miharbān ha goduto, fino a tempi recenti, di una reputazione sgradevole, a causa dell'appartenenza dell'autore alla discussa setta dei Mīmā.³²

Altre fonti interessanti sono il primo e il secondo *Vār* di Bhāī Gurdās (XVII secolo): sebbene non contengano di per sé molte informazioni biografiche su Nānak (sono infatti opere per lo più celebrative nei confronti dei primi sei *gurū*), restano importanti per la vicinanza dell'autore ai *gurū*, egli fu infatti nipote di Amar Dās e lavorò per Arjan durante la compilazione dell'*Ādi Granth*. Le sue compilazioni sono approvate per la recitazione nei *gurdvārā*. Pur contenendo più di novecento composizioni del primo *gurū*, l'*Ādi Granth*, non contiene molte informazioni autobiografiche. Alcune fonti non sikh, come il trattato persiano *Dabestān-e Mazāheb* ("School of Religions", XVII secolo) di Mohsin Fānī e alcune pagine del *Bhaktalīlāmrit* (XVIII secolo) di Mahīpati, raccontano le vicende del *gurū*.³³

Gurū Aṅgad (1504-1552) viene ricordato come un consolidatore della comunità e della parola del suo predecessore. I figli di Nānak, Sri Chand e Lakhmi Chand, non riconobbero Aṅgad come *gurū* e rivendicarono il potere su Kartārpur, così Aṅgad si spostò a Khadur, nel distretto di Amritsar: qui, assieme alla moglie Mata Khivi, vi istituì un *laṅgar*, una cucina

³¹ FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 164.

³² MCLEOD, *Nānak*, cit., pp. 12-13.

³³ *Ibi*, pp. 7-28.

comunitaria in cui fedeli e visitatori potevano riunirsi per celebrare insieme (ancora oggi il *laṅgar*, presente in ogni *gurdvārā*, occupa una posizione centrale). Nemmeno Gurū Aṅgad scelse il successore tra i suoi figli, ritenuti da lui irreligiosi: la sua decisione ricadde su Amar Dās (1479-1574) il quale, prima di convertirsi al sikhismo, fu viṣṇuita. A causa dei figli di Gurū Aṅgad, anche Amar Dās fu costretto a spostarsi, e fondò la città di Goindwal. Se sotto Gurū Nānak, il Panth consisteva in seguaci di prima generazione, ora il crescente numero di fedeli nati all'interno della comunità sikh necessitava di pratiche e tratti distintivi: Gurū Amar Dās colmò questa necessità introducendo cerimonie esplicitamente sikh in occasione della nascita, del matrimonio e della morte, e si dichiarò contrario al consumo di alcol, all'infanticidio femminile e alla pratica del *satī*.³⁴ Il terzo *gurū* fece costruire un luogo destinato a diventare il primo centro di pellegrinaggio sikh (*tīrath*): il *bāoī* (un pozzo a gradini, in questo caso 84, corrispondenti agli 84 *lakh* dell'esistenza) di Goindwal, ancora oggi meta prediletta dai fedeli. Poco prima di morire nel 1574, Amar Dās nominò come nuovo Gurū Bhai Jetha (1534-1581), suo genero, che prese il nome di Rām Dās ("schiavo di Dio"), e gli ordinò la costruzione di un nuovo centro: venne così fondata la città di Amritsar, ancora oggi cuore pulsante della comunità sikh. Vi sono due tradizioni a proposito della costruzione: la prima vuole che il territorio fosse stato donato dall'imperatore Akbar alla moglie di Rām Dās, Mata Bhani; la seconda narra che il *gurū* costruì una piccola capanna vicino a un corso d'acqua, luogo favorito di Nānak. Qui l'imperatore permise l'acquisto del territorio circostante e, da piccolo villaggio, Amritsar si trasformò in una città. I lavori cominciarono con lo scavo di una vasca sacra (*sarovar*), le cui acque sarebbero in grado di purificare coloro che vi si immergono; attorno alla vasca venne a formarsi la città. Essa, inizialmente nota come Chak Gurū (o Gurū ka Chak), poi Ramdaspur, in onore del *gurū* fondatore, prese in seguito il nome di Amritsar, in riferimento alla vasca sacra (Amritsar significa, infatti, "vasca di *amṛt*", il nettare dell'immortalità).³⁵ Nel corso della sua vita, Gurū Rām Dās diede maggior

³⁴ FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 30.

³⁵ GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 48-52.

definizione alla crescente comunità sikh (che alla sua morte contava decine di migliaia di persone), composta prevalentemente da *jat*, una casta di piccoli proprietari terrieri. Alla sua morte, avvenuta nel 1581, Rām Dās trasmise il ruolo di *gurū* al figlio minore Arjan (1563-1606). Con Gurū Arjan si giunge al periodo di piena fioritura del *gurmat*, nel quale continuò la conversione dei *Jat* i quali, assieme ai *Rajput*, costituiranno il nucleo delle rivolte verso i Mughal del secolo successivo. Il *gurū* è ricordato per due importantissime imprese: la prima è la costruzione, al centro del *sarovar* di Amritsar Harmandir Sahib (*Harmandir* significa “dimora di Dio”) oggi noto anche come il Tempio d’Oro (la traduzione di *Suvāran Mandir*, nome datogli dal *mahārāja* Ranjit Singh), il *gurdvārā* più sacro al mondo.³⁶ I lavori, sostenuti dalle donazioni della comunità, cominciarono nel 1589 e terminarono nel 1601. La seconda grande opera di Arjan fu la compilazione dell’*Ādi Granth*, dettato a Bhai Gurdas, in cui il *gurū* raccolse le proprie composizioni (*bāṇī*) e quelli dei *gurū* precedenti. Nel 1604 l’*Ādi Granth* venne installato ad Harmandir Sahib.

Quando Arjan aveva 32 anni nacque il figlio e futuro Gurū Hargobind. Nel 1605 l’imperatore Moghul Akbar morì e al suo posto salì al trono il sovrano Jahangir. All’epoca i sikh erano presenti in numerose città dell’impero, specialmente nella provincia di Lahore. Come abbiamo visto, l’identità sikh, basata inizialmente sull’ideologia religiosa del primo *gurū*, venne rinforzata, a partire da Amar Dās, con l’adozione di cerimonie sikh e la creazione di luoghi di culto, che, in occasione di *Vaisākhī* e *Divālī* diventavano meta di grandi masse di pellegrini, elementi, questi, che conferivano ai fedeli un crescente senso di appartenenza. A ciò contribuì anche l’adozione dell’*Ādi Granth* come unica fonte del *gurmat*, distinta dai testi hindu e musulmani. Come nota Grewal, «the Sikh Panth was a state within the Mughal empire at the death of Akbar, but a state that had its opponents and enemies whose presence was continuously felt by the successors of Guru Nanak».³⁷ Il contesto politico e religioso in cui Gurū Arjan operava cominciava a farsi teso: i governatori Mughal del Punjab guardavano

³⁶ FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 146.

³⁷ GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., p. 60.

con sospetto alla crescita del Panth e tentarono di persuadere il *gurū* a convertirsi all'islam. Una volta incarcerato con l'accusa di essere sostenitore dell'usurpatore Khusrau, Arjan venne torturato e poi portato al fiume Ravi, dal quale non uscì più. Il corpo non venne mai recuperato, ma Hargobind costruì un *gurdvārā* nel punto in cui il padre entrò nel fiume. A soli otto mesi dalla morte di Akbar, nel maggio 1606 Gurū Arjan morì e il suo martirio segnò, in un certo senso, la fine di quell'equilibrio tra Panth e impero che era durato per tutto il regno dell'imperatore. I successori di Akbar Jahangir, Shah Jahan e Aurangzeb, infatti, cercarono di interferire nelle questioni del Panth. Nel corso della sua vita, Hargobind fu incarcerato da Jahangir nel forte di Gwalior ed entrò in conflitto armato con Shah Jahan; Aurangzeb, invece, fu responsabile dell'esecuzione di Tegh Bahādur e cercò di eliminare Gobind Singh. Oltre al conflitto con l'impero, non mancarono le tensioni interne al Panth: Prithi Chand, fratello di Arjan, rivendicò il titolo di *gurū* ed entrò in lotta con Hargobind; Ram Rai, fratello di Gurū Har Krishan, divenne un protetto di Aurangzeb; vi furono poi le rivendicazioni degli *Udāsī* (gruppo di rinuncianti discendente da Śrī Chand, figlio di Gurū Nānak). Tutte queste minacce e insicurezze diedero il via, a seguito al martirio di Gurū Arjan, a un processo di trasformazione del Sikh Panth, che passò da un organismo esclusivamente religioso ad uno militare, politico e identitario; il culmine di tale metamorfosi sarà raggiunto con Gurū Gobind Singh.³⁸

Gurū Hargobind (1595-1644) ebbe un ruolo fondamentale in questa nuova direzione: egli introdusse infatti i concetti di *mīrī* e *pīrī*, termini derivanti dal persiano che indicano rispettivamente il potere temporale (da *amir*, comandante) e quello spirituale (da *pīr*, maestro religioso). Il concetto, rappresentato dai due *kirpān* legati insieme nel *khaṇḍā* (il simbolo presente sulla *nīśan sāhib*, la bandiera oggi issata fuori da ogni *gurdvārā*, che venne introdotta dal *gurū* come stendardo per le sue truppe), simboleggia l'associazione dei due poteri, inseparabili, da questo momento entrambi di competenza del *gurū*. A sostegno del potere temporale, egli fece erigere, di fronte ad Harmandir Sahib, l'Akāl Takhat ("Eternal

³⁸ *Ibi*, pp. 61-63.

Throne”).³⁹ I *Takhat*, o *Takht*, sono i centri dell’autorità temporale sikh (laddove invece il *gurdvārā* rappresenta il centro dell’autorità spirituale). Nel corso del tempo ne vennero istituiti altri quattro: Kesgarh Sahib ad Anandpur, Patna Sahib a Patna, Hazur Sahib a Nander e Damdama Sahib a Talvandi Sabo.⁴⁰

I due *kirpān* del *nīsan sāhib* rappresentano anche la dottrina *Tegh Deg Fateh* (“Victory to the kettle (*deg*) and sword (*tegh*)”) che indica la duplice responsabilità del Khālsā di nutrire i bisognosi (tramite il *laūgar*) e difendere gli oppressi. Il motto, reso popolare dal nono e dal decimo *gurū*, designa la responsabilità sociale come concetto chiave del *gurmat*. L’uso delle armi, dunque, ha un significato difensivo.

I cambiamenti introdotti da Hargobind portarono Jahangir a imprigionare il *gurū* nel forte di Gwalior; i pretendenti rivali (*mīnās*) di Hargobind lo accusavano di non essere il vero *gurū* a causa del suo interesse per le attività marziali e per la caccia. Le nuove misure introdotte da Hargobind, però, vengono giustificate da Bhāi Gurdās come una necessità: anche un frutteto ha bisogno della protezione delle siepi spinose e robuste degli alberi di *kikar* (*Varan Bhāi Gurdās*, 26) e i veri sikh sono consapevoli del grande peso che il loro *gurū* porta sulle spalle.⁴¹

Nel 1644 Hargobind nominò come suo successore il nipote Har Rāi (1630-1661) all’epoca quattordicenne, il quale fu a capo del Panth durante il regno di Aurangzeb. Non ritenendo il figlio maggiore Ram Rai degno del titolo, Har Rāi nominò *gurū* il giovanissimo Har Krishan (1656-1664), il quale, a soli otto anni, morì di vaiolo, non prima di aver pronunciato le parole «Bābā Bakale» (“the Bābā [who is] in Bakala”), indicando così di cercare il prossimo *gurū* a Bakala, un villaggio nei pressi di Amritsar. Molti pretendenti vi si recarono, spacciandosi per il nuovo *gurū*, ma quello vero venne scoperto dal mercante Makhan Shah Lubana il quale, in pericolo durante una tempesta in mare, pregò Ākal Purakh e promise cinquecento monete

³⁹ Di fronte a questioni importanti per il Panth, i *Jathedar* (leader del *jatha*, divisione dell’*Akālī Dal*) dell’*Akāl Takht* hanno il ruolo di convocare il *Sarbat Khālsā*, un corpo rappresentativo che agisce su istruzione del *Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee* (fondato nel 1920, si occupa dell’amministrazione dei *gurdvārā*).

⁴⁰ Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., pp. 23, 145, 167, 277, 284.

⁴¹ GREWAL, *The Sikhs*, cit., pp. 62-66.

d'oro al *gurū* se fosse stato salvato. Giunto a Bakala, il mercante testò i pretendenti offrendo ad essi qualche moneta, ma solo Tegh Bahādur, una volta ricevuta la scarsa offerta dal mercante, gli ricordò la promessa consistente in cinquecento monete; così Makhan salì sul tetto, per gridare a tutti quanti di aver trovato il vero *gurū*.⁴² Tegh Bahadur (1621-1675) era il figlio più giovane di Gurū Hargobind e dopo la morte del padre si era trasferito a Bakala per condurvi una vita prettamente meditativa. Il suo nome di nascita era Tyaga Mal, ma il padre cambiò il suo nome in Tegh Bahādur dopo aver dimostrato coraggio in battaglia. Una volta diventato *gurū*, egli scelse come suo centro Makhwal, vicino a Bilaspur, che lasciò subito dopo per andare a offrire il proprio sostegno ai *saingat* nelle diverse città, per trasmettere loro vicinanza nella difficile situazione; la politica aggressiva di Aurangzeb, infatti, sembrava non arrestarsi: nel 1669 ordinò di demolire tutte le scuole e i templi non musulmani. Secondo il cronista persiano Khafi Khan, quando Aurangzeb constatò la presenza di *gurdvārā* in tutte le città dell'impero, ne ordinò la demolizione. Nella città di Buriya, un *gurdvārā* venne distrutto per ordine imperiale ma la moschea che venne eretta al suo posto venne a sua volta buttata giù dai sikh. L'imperatore aveva inoltre imposto la *jizya* (riservata ai non musulmani), precedentemente abolita da Akbar. Nel 1675 un gruppo di brahmani kashmiri si recò dal *gurū* per denunciare la persecuzione da parte dell'imperatore, che pretendeva la loro conversione all'islam; Tegh Bahādur prese le loro difese e venne arrestato a Delhi. Gli venne chiesto di compiere un miracolo per provare la sua vicinanza a Dio, ma egli rifiutò. Obbligarono poi, lui e tre suoi compagni, a convertirsi all'islam, ma il loro rifiuto gli costò la vita: Gurū Tegh Bahadur venne decapitato l'11 novembre 1675 a Chandni Chauk, su cui oggi sorge il *gurdvārā* Sis Ganj Sahib. Nella cultura sikh egli è considerato un martire, simbolo di vera fede e di libertà religiosa nel senso più ampio del termine.⁴³

Dopo la morte di Tegh Bahādur, il ruolo di *gurū* passò al suo unico figlio, Gobind Rai (1666-1708), nato a Patna (Bihar) e trasferitosi ad Anandpur, città fondata dal padre.

⁴² FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 26.

⁴³ GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 70-71.

All'epoca dell'esecuzione di Tegh Bahādur, Gobind Rai era sovrano di un piccolo stato sui monti Shivalik. Sotto a Guū Gobind la popolarità di Anandpur crebbe notevolmente, assieme al numero di sikh armati presenti in città, soprattutto in occasione di *Vaisākhī* e *Divālī*, fatto che non piaceva ai comandanti dei territori circostanti. Bhim Chand, rajput di Bilaspur, formò un'alleanza con gli altri comandanti e attaccò Anandpur, ma il *gurū* ne uscì vincitore. I comandanti si rivolsero ad Aurangzeb, il quale assediò la città, costringendo il *gurū* e i suoi Singh a lasciarla. Durante le battaglie tutti i quattro figli del *gurū* vennero uccisi. Gobind poi si spostò a Damdama, dove compilò la versione finale dell'*Ādi Granth*. Nel 1707 Gobind incontrò, ad Agra, il nuovo imperatore Bahādur Shah, che sembrava intenzionato a restituirgli Anandpur, così il *gurū* lo seguì a sud nelle sue campagne militari: il 7 ottobre 1708, a Nanded (Maharashtra), sulle rive del fiume Godavari, Gobind Singh venne assassinato, probabilmente da un ufficiale imperiale o da un soldato del governatore Wazir Khan. Sul luogo della morte, il *mahārāja* Ranjit Singh costruì, in ricordo, il *gurdvārā* Hazur Sahib.⁴⁴

Ultimo dei dieci *gurū* umani, Gobind Singh portò a ulteriore sviluppo la concezione marziale avviata dai suoi predecessori: secondo la sua visione, quando nella lotta tra il bene e il male il secondo predomina, Akāl Purakh interviene nella storia umana per riportare il giusto equilibrio, e lo fa tramite particolari individui da lui scelti. Gobind Singh si riteneva uno di questi e affermava l'importanza di schierarsi e combattere in difesa del bene; il Panth era quindi tenuto a combattere sotto il suo comando.⁴⁵ Gurū Gobind Singh è ricordato specialmente per due atti fondamentali per l'istituzione del sikhismo come lo conosciamo oggi, da un punto di vista religioso, politico e identitario: il primo fu la fondazione del Khālsā: il giorno di *Vaisākhī* del 1699, ad Anandpur, il *gurū* ordinò ai suoi uomini di riunirsi e chiese loro chi sarebbe stato disposto a sacrificare la propria testa per lui. Cinque uomini, uno dopo l'altro, entrarono nella tenda del *gurū*, dalla quale egli uscì con la spada insanguinata. I *Pañj*

⁴⁴ *Ibi*, pp. 78-79.

⁴⁵ FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 125.

Piārē (“beloved five”; sono Daya Singh, Dharam Singh, Himmat Singh, Sahib Singh, Muhakam Singh; la loro differente estrazione sociale simboleggia il rifiuto, da parte dei sikh, del sistema castale⁴⁶) dimostrarono al *gurū* la propria devozione ed egli offrì loro l'*amṛt* (“nettare dell’immortalità”, acqua con cristalli di zucchero, *paṭaṣa*, mescolati con la *khaṇḍā*, in una ciotola di metallo). Gobind Singh fondò così il Khālsā (dal persiano *khālisah*, “puro”), una comunità guerriera, accomunata dalla partecipazione allo stesso rito d’iniziazione e dal riconoscimento di una sola autorità, il *gurū*. A questo rito parteciparono, in seguito, altre migliaia di persone.⁴⁷ La decisione di Gurū Gobind Singh ebbe un effetto centralizzatore:

the local Khalsa sangats assumed collectively the position relinquished by the masands (n.d.r.: i *masand*, istituiti da Rām Dās, rappresentavano il *gurū* in sua assenza; nel tempo, la loro indipendenza e corruzione portò Gobind Singh a eliminarli⁴⁸). The Khalsa sangats now represented the Guru. Their decisions were binding on the individual members of the sangat. Guru Gobind Singh declared the Khalsa to be the heir of everything he possessed, because he himself owed everything to them. In the common consecration of their lives to God, the baptized Singhs and the Guru became one.⁴⁹

In questo modo, il potere spirituale e temporale postulato da Hargobind quasi un secolo prima venne consolidato nelle mani di Gobind Singh. Il *gurū* volle conferire ai suoi seguaci un’identità visibile, militante, che accomunasse i membri del Khālsā e che li differenziasse dal resto del mondo;⁵⁰ una serie di elementi vennero resi obbligatori per gli iniziati: i capelli non tagliati (*keś*; non potevano essere tagliati nemmeno in occasione dei funerali, usanza tipica della cultura hindu), il trasporto di armi (che diventerà, nel tempo, il porto del *kirpān*, il tipico coltello sikh con lama ricurva) e dei pantaloncini, simil bermuda, indossati come biancheria intima (*kachh* o *kachhahirā*). Questi furono i primi tre di cinque simboli, chiamati

⁴⁶ *Ibi*, p. 238.

⁴⁷ Cfr. Purnima DHAVAN, *Sikhism in the Eighteenth Century*, in Pashaura SINGH and Louis E. FENECH (eds), *The Oxford Handbook of Sikh Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 50.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 77-78.

⁵⁰ *Ibidem*.

comunemente “le cinque k” (*pañj kakār* o *pañj kakke*), obbligatori per ogni *amṛtdhārī*. Gli altri due sono un pettine in legno (*kañghā*) e un bracciale in acciaio (*kaṛā*). Non è chiaro quando i *pañj kakār* furono introdotti: secondo la tradizione fu a partire dalla fondazione del Khālsā, ma, per gli studiosi, in quel momento, solo i tre elementi sopracitati vennero stabiliti. Vi erano riferimenti a cinque armi che i membri del Khālsā dovevano portare con sé, ma manca un esplicito riferimento ai *pañj kakār*.



Figura 3. Poster devozionale rappresentante i 10 gurū.

È a partire dal XIX secolo che, a seguito dell'influenza del *Tat Khālsā*, le cinque k vengono menzionate esplicitamente. Il criterio con cui i cinque elementi vennero scelti, e perché proprio in quel numero, non è conosciuto; secondo Fenech e McLeod i capelli lunghi sarebbero una caratteristica tipica dei *Jat*, mentre il pugnale e i bermuda erano elementi guerrieri.⁵¹

Il rito introdotto da Gobind Singh è conosciuto come *amṛṭ saṅskār* o *khande kī pauhl* ed è ancora oggi il rito d'iniziazione a cui si sottopongono i sikh. I membri iniziati prendono il nome di *amṛṭdhārī* (o *gursikh*). Sebbene solo una piccola parte dei sikh partecipi a questa iniziazione (non vi sono stime esatte, ma si pensa che gli *amṛṭdhārī* siano il 15% del Panth), gli *amṛṭdhārī* sono considerati i sikh “veri e propri”, “completi”, rappresentanti dell'ortodossia sikh. Strettamente parlando, solamente gli *amṛṭdhārī* sarebbero membri del Khālsā, ma nella pratica i *keśdhārī* sono anch'essi inclusi.⁵²

La procedura dell'*Amṛṭ Sanskār* è descritta dettagliatamente nel *Sikh Rahit Marayada* (dichiarazione ufficiale del *Khālsā Rahit*, il codice di condotta del Khālsā, promulgata dal SGCP nel 1950): l'iniziato si presenta al rito indossando le *pañj kakār*; la cerimonia si svolge di fronte al *Gurū Granth Sāhib* ed è officiata da cinque sikh *amṛṭdhārī*, rappresentanti i *Pañj Piārē*. Dentro a una ciotola di metallo, i cinque mescolano dell'acqua fresca con i cristalli di zucchero, aiutandosi con il *khaṇḍā*, mentre recitano le cinque *Bāṇī* (*Japjī Sāhib*, *Jāp Sāhib*, *Tav Prasād Savaiyye*, *Chaupāi Sāhib* e *Anand Sāhib*). Fatto ciò, i cinque si alzano reggendo con le mani la ciotola e uno di essi recita *Ardās*. Gli iniziati, quindi, accolgono, tra le mani un po' di *amṛṭ*: questo viene fatto per cinque volte, ripetendo ogni volta «*Vāhigurū jī kā Khālsā, Vāhigurū jī kī fateh*» («Khalsa belong to God, Victory belong to God»). Altra *amṛṭ* viene poi spruzzata sugli occhi e sul capo dell'iniziato, mentre quella restante viene bevuta a turno. Dopo la recita, per cinque volte, del *mūl mantar*, uno degli officianti spiega agli iniziati il *rahit* (la condotta da seguire) che comprende: indossare le cinque k, evitare i quattro

⁵¹ Cfr. FENECH, MCLEOD, *The Historical Dictionary of Sikhism*, cit., pp. 115-116.

⁵² Cfr. FENECH, MCLEOD, *The Historical Dictionary of Sikhism*, cit., pp. 31, 77.

kurahit (le violazioni del *rahit*: tagliare i capelli, avere rapporti sessuali con qualcuno che non sia il proprio marito o la propria moglie, fare uso di tabacco, mangiare carne *kuṭṭhā*, ossia *halal*;⁵³), non mangiare dallo stesso piatto di un *patit* o di un non iniziato, ecc. Segue la recita di *Ardās* e poi viene fatto *hukam*; se l'iniziato non ha ricevuto il nome dal *Gurū Granth Sāhib*, gliene viene conferito uno in questa sede. Infine, viene consumato *karah prasād*. Dopo l'*amṛt saṅskār* gli uomini acquisiscono il nome Singh (leone) e le donne Kaur (principessa); sebbene tutti gli *amṛtdhārī* portino questi nomi, non è esclusiva del Khālsā e molti sikh non iniziati portano questo nome.⁵⁴

Il secondo gesto compiuto da Gobind Singh che segnò la storia del *gurmat* fu l'interruzione della linea di *gurū* umani e l'installazione, come ultimo ed eterno *gurū*, del *Gurū Granth Sāhib* (“the sacred volume that is the Guru”). Viene spontaneo chiedersi come mai egli non nominò come suo successore una persona: a partire da Rām Dās e fino ad arrivare a Gobind Singh, il titolo era stato riservato ai *sodhi*, una sottocasta dei *khatris*; al momento della morte del decimo *gurū*, però, egli non aveva più eredi (i suoi quattro figli erano tutti morti per mano Mughal) e nessuno dei *sodhi* viventi era in grado di reggere il peso di quell'importante ruolo e la scelta di un *gurū* al di fuori della sua famiglia avrebbe comportato lotte e dispute; egli sapeva, inoltre, che il titolo non si sarebbe potuto trasmettere per sempre. Conferire l'autorità spirituale alla scrittura, invece, significava rendere il *gurū* sempre presente, indipendentemente dalle circostanze storiche. La parola divina, sempre accessibile attraverso la rivelazione della Scrittura, avrebbe resistito alle minacce che potevano colpire la comunità e la tradizione.⁵⁵ Nel frattempo, inoltre, si era avviato un processo di spersonalizzazione del ruolo di *gurū*: come nota Grewal,

the decision taken by Guru Gobind Singh did not abolish Guruship itself but personal Guruship. The position of the Guru was henceforth given to the Khālsā and to shabad-bānī as a logical development

⁵³ La carne approvata è detta *jhaṭkā*, quando l'animale viene ucciso con un solo colpo.

⁵⁴ Cfr. FENECH, MCLEOD, *The Historical Dictionary of Sikhism*, cit., pp. 167, 175, 188, 189, 238.

⁵⁵ Cfr. MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., p. 130.

from Guru Nanak's decision to nominate a disciple as the Guru during his lifetime and his equation of the Shabad with the Guru. As a further logical development, the decision of Guru Gobind Singh crystallized into the twin doctrine of Guru-Panth and Guru-Granth. Larger and larger number of Sikhs came to believe that Guruship after Guru Gobind Singh was vested in the Khalsa Panth and in the Granth.⁵⁶

Alla morte di Gobind Singh, dunque, il testimone fu passato al *Granth* e al *Panth*; una grossa responsabilità venne lasciata al Khālsā, un gruppo di *amṛtdhārī* dalla forte vocazione politico-militare (fattore che lo differenziava dal resto del Panth e rispetto al quale rappresentava una, seppur importante, minoranza). Se è vero, come scrisse Bhāī Gurdās, che il frutteto ha bisogno della protezione di alberi robusti e spinosi,

the Singhs of Guru Gobind Singh were the orchard and the hedge rolled into one. In the entire body of the followers of the Gurus, divided into two distinct components, the Singhs represented the 'transformed' component. It was soon to become the mainstream as the result of Guru Gobind Singh's known preference.⁵⁷

Nel corso del XVIII secolo, il Khālsā, divenne l'*élite* politica del Punjab; le tradizioni del gruppo guerriero andarono sempre più a definirsi, radicandosi non solo nel più generale *network* politico dell'India settentrionale, ma anche nelle pratiche culturali, nella memoria storica e nei testi sikh. Ciononostante, il gruppo guerriero e il Panth non andarono mai a sovrapporsi totalmente, né vi furono tentativi da parte del Khālsā di creare una teocrazia; al contrario il Panth continuava ad essere inclusivo nei confronti di altre identità e credenze.⁵⁸

⁵⁶ GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., p. 80.

⁵⁷ *Ibi*, p. 80.

⁵⁸ Cfr. DHAVAN, *Sikhism in the Eighteenth Century*, pp. 47-48.

Il *Gurū Granth Sāhib*

«This Holy Book is the home of the Transcendent Lord God» (GGS1226): con questi versi, Gurū Arjan, primo autore dell'*Ādi Granth*, elevava la Scrittura a dimora divina. Bhāī Gurdās e i *jhanam-sākhī* raccontano che Gurū Nānak portava con sé un *pothī* contenente i propri inni (conservati in un manoscritto oggi conosciuto come *Harshahi pothī*, 1530); Amar Dās, a sua volta, unì la propria *bāṇī* con quella dei due predecessori nel *Goindval pothī*. Questo volume fu la base per la compilazione da parte di Gurū Arjan di un ulteriore volume, in cui il quinto *gurū* inserì la *bāṇī* dei suoi predecessori, quella dei *bhaṭṭ* (i bardi della corte sikh), e dei *bhagat* (poeti hindu e musulmani, le cui composizioni erano ritenute in armonia con il messaggio di liberazione enunciato dai *gurū*); il testo venne ordinato in base al pattern dei *rāg* e l'autore. Uno dei motivi che spinse Arjan alla compilazione fu la circolazione, a quei tempi, di testi falsamente attribuiti a Nānak (*kachchī bāṇī*, “half-baked, unripe utterances”), in realtà composti da membri rivali della sua famiglia. Il *Sri Gurbilas Chhevin Patshahi* (“Lo splendore del Sesto Maestro”, una biografia di Gurū Hargobind attribuita a Sohan Kavi) racconta come Arjan una volta procuratosi il *Goindval pothī*, lo portò in processione fino ad Amritsar su di un palanchino, seguito da musicisti e devoti che lanciavano fiori. Nel 1603, ad Amritsar, il *gurū* cominciò la dettatura dell'opera al discepolo Bhāī Gurdās. Il primo settembre 1604 la nuova scrittura venne installata ad Harmandir Sahib. Bābā Buddha, primo *granthi* del Tempio d'Oro, portò il volume, sulla sua testa, in una solenne processione, mentre Arjan lo seguiva sventolando il *chaurī*. Una volta installata la scrittura, Bābā Buddha aprì il volume ottenendo così il primo *Hukam*. Dopo la recita serale di *Kīrtan Sohilā*, il manoscritto venne avvolto in delle coperte e riposto in una stanza apposita (*kothari*); il *gurū* passò la notte accanto al volume. Il manoscritto è oggi conservato a Kartarpur, luogo da cui prende il nome (*Kartārpur bīr*); a partire da esso vennero trascritte altre *saroop*. L'importanza della testimonianza di Sohan Kavi risiede nella condotta che Gurū Arjan adottò fin da subito nei confronti della scrittura, ponendo di fatto le basi di

quell'atteggiamento rituale che i sikh adottano nei confronti del *Gurū Granth Sāhib*.⁵⁹

La composizione raggiunse la forma finale quando, nel XVIII secolo, Gurū Gobind Singh aggiunse, al *Kartārpur bīr*, gli inni del padre Tegh Bahādur. Il nuovo manoscritto prese il nome di *Ādi Granth* (“il primo libro”); il *gurū* dichiarò che questa compilazione sarebbe stata l'ultima, sancendo l'impossibilità di modificarla e di incorporarvi nuovi inni. L'*Ādi Granth* è composto di 1430 *aṅg* (lembi, pagine) e la lingua principale in cui è composto prende il nome di *Sant Bhāṣā* (“la lingua dei Sant”), basata principalmente sul *Khari Boli* (l'hindi parlato nella regione di Delhi). Il manoscritto originale, chiamato *Damdami bīr*, prende il nome dalla piccola cittadina in cui il *gurū* si trovava al momento della stesura. Nel 1708 Gobind Singh installò l'*Ādi Granth* (da questo momento *Gurū Granth Sāhib*) come ultimo ed eterno *gurū*. Quel giorno, quindi, come i suoi predecessori prima di lui, Gobind Singh posizionò di fronte al *Gurū Granth Sāhib* cinque monete e una noce di cocco, si inchinò al nuovo *gurū* e chiese ai suoi discepoli di fare altrettanto.

Un fatto unico riguardante il *Gurū Granth Sāhib* è il riconoscimento dello stesso, da parte della Corte suprema dell'India, come persona giuridica.

Vediamo ora i contenuti e la struttura dell'*Ādi Granth*. Il volume è diviso in tre parti ineguali:

1. La sezione introduttiva (1-13), contenente testi liturgici, si apre con il *mul mantar*, procede con *Japjī* (una delle cinque preghiere mattutine), *Sodar*, *Sopurakh* e *Kīrtan Sohilā* (*bāṇī* da recitare la sera).
2. La sezione centrale, nonché la più lunga (13-1353), è divisa secondo i 31 *rāg*, una serie di cinque o più note sulla quale si basa una determinata melodia. Per ogni *rāg*, gli inni (*śabad*) e le composizioni più brevi (*śalok*) sono a loro volta suddivisi in: a. *chaupad*, inni brevi (quattro versi e un ritornello); b. *ashṭapadī*, inni di media lunghezza (otto versi e un ritornello); c. *chhant*, inni lunghi (quattro o sei strofe); *Chaupad*, *ashṭapadī* e *chhant* sono a loro volta raggruppati secondo l'autore; d. testi

⁵⁹ Cfr. MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., pp. 128-129.

ancora più lunghi, come *Sukhmanī Sāhib* di Gurū Arjan; e. i *vār*, inni composti dei *gurū*; d. *Bhagat Bāṇī*.

3. La sezione finale (1353-1430) consiste in lavori miscellanei, tra cui i 123 inni (*savaiyye*) dei *bhaṭṭ*.

Questa intricata e complessa struttura è caratteristica di collezioni di scritture religiose dell'India medievale e moderna.⁶⁰

Durante il XVIII secolo il *Dasam Granth* (“the book of the tenth”) era trattato, assieme all'*Ādi Granth*, come il *gurū* incarnato; durante il XIX secolo questo perse d'importanza, anche per volontà dei riformisti del *Tat Khālsā* (alcuni contenuti del *Dasam Granth*, come la sezione sugli *avatāra* e su Bhagautī, non erano in linea con l'ortodossia del *gurmat*). Il volume venne composto da Mani Singh, il quale, nei vent'anni successivi alla morte di Gobind Singh, raggruppò in esso diverse opere. A causa della presenza di altre due versioni differenti, i *Sanātan Sikh* del *Singh Sabha* di Amritsar pubblicarono, nel 1902, una loro versione autorizzata. Sebbene per i fedeli i contenuti del *Dasam Granth* siano opera del decimo *gurū*, secondo gli studiosi solo una piccola parte sarebbe effettivamente di sua produzione, laddove il restante sarebbe dell'*entourage* di poeti di Gobind Singh.⁶¹

Come afferma Myrvold,

What remains unique for Sikhism [...] is the supreme authority that Sikhs are attributing to the Guru Granth Sahib and the central role the scripture plays in their devotional and ritual life. Unlike other traditions in India, which presuppose that an enlightenment guru is or was a human being, believing Sikhs would assert that their scripture possesses the same agency as a personal guru.⁶²

Quando si parla del *Gurū Granth Sāhib* bisognerebbe tener conto, secondo Myrvold, di tre tipologie di relazione: 1) le relazioni ontoteologiche, ossia quelle esistenti tra i dieci *gurū* e Akāl Purakh, legittimanti l'idea secondo la quale le parole pronunciate dai *gurū*

⁶⁰ Cfr. FENECH and MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., pp. 17-20.

⁶¹ *Ibi*, p. 93.

⁶² MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., p. 114.

deriverebbero da una fonte divina, 2) le relazioni storiche tra i *gurū* umani e l'*Ādi Granth*, che condussero infine all'idea del libro sacro come *gurū* quando Gobind Singh traslò su di esso la propria autorità, stabilendo che la scrittura condividesse con i suoi predecessori la stessa luce divina (*jot*), 3) le relazioni sociali tra i fedeli sikh e il *Gurū Granth Sāhib*, modellate attraverso rituali e atti devozionali.⁶³ Per i sikh Akāl Purakh è il destinatario della loro devozione, mentre il *Gurū Granth Sāhib* è l'oggetto di culto, in quanto custode della parola divina e, in quanto *gurū*, mediatore tra gli esseri umani e Dio. La centralità del *Granth* è percepibile anche dagli appellativi con cui i sikh si rivolgono ad essa: oltre a *Srī Gurū Granth Sāhib*, questa viene chiamata anche *Gurū Maharaji ji* (Re Gurū) o *Patshahi* (Imperatore). L'insieme di questi elementi fa sì che i Sikh

invest the Guru Granth Sahib social agency of a living Guru who has authority and capacity to establish links with the divine. Simultaneously they approach the scripture as a text to read and semantically comprehend for pursuing knowledge and guidance in life. To Sikhs the Guru Granth Sahib is the Guru perpetually alive and embodied in the body of a book which reveals divine knowledge to everyone who knows how to perceive it.⁶⁴

Proprio il concetto di *jot* appare rivelatorio: se tutti i *gurū* condividevano la stessa "luce" ed erano accomunati da una continuità spirituale, l'unico elemento a differenziarli era il corpo fisico con cui erano nati. Quando Gobind Singh trasmise questa "luce" al *Gurū Granth Sahib*, la metamorfosi del *gurū* fu solamente una trasformazione fisica, laddove la componente spirituale, la "luce" appunto, rimase la stessa. Troviamo conferma di questa lettura nel testo diffuso dal *Sikh Missionary Center*:

Quando Guru Nanak trasmise a Bhai Lehna lo stato del Guru [...], il jot fu trasmesso, e anche Guru Angad divenne la personificazione della Luce Divina. [...] Allo stesso modo tutti i nove Guru furono la personificazione del JOT di Guru Nanak. Il decimo maestro, Guru Gobind Singh, trasmise poi lo stato

⁶³ *Ibi*, pp. 115-116.

⁶⁴ *Ibidem*.

di Guru alla ‘Adi Granth’ (la Sacra Scrittura dei Sikh), che divenne così la incarnazione della Luce Divina e fu chiamata Guru Granth Sahib [...] Guru Nanak JOT è quindi preservato nel Guru Granth Sahib, ed è il Guru Vivente per sempre.⁶⁵



Figura 4. un fedele si inchina di fronte al Gurū Granth Sāhib; a sinistra una donna compie la circumambulazione attorno al takhat, Gurdwārā Dasmesh Darbār, Casalecchio di Reno (BO), novembre 2022 (foto dell'autrice).

Ricapitolando dunque, nel *Gurū Granth Sahib* è possibile scorgere due aspetti in relazione tra loro: a) il *Gurū Granth Sāhib* come *śabad-gurū*, ossia la dimora della parola divina, rivelata e registrata dai *gurū* umani, 2) il *Gurū Granth Sāhib* come *gurū* attuale ed eterno; il *sarūp* è il suo corpo fisico. Questi aspetti conducono a una duplice modalità di relazione con esso: nel primo caso, ci si relaziona al *Gurū Granth Sāhib* tramite pratiche rituali volte ad “attivare” e a rendere manifesta la parola divina (*akhaṇḍ pāṭh*, *hukam*, ecc.);

⁶⁵ Sikh Missionary Center, *La Religione Sikh*, cit., p. 14.

nel secondo, le pratiche rituali sono volte a onorarlo in quanto *gurū* fisico (fare *sukhasan*, ossia metterlo a riposare la sera, fare *matha tekna*, sventolare il *chauri*, coprirlo con la *rumāllā*). In riferimento a questo secondo punto Myrvold parla di *antropomorphic habits*.⁶⁶A questo proposito è importante sottolineare come, sebbene per i fedeli il *Gurū Granth Sāhib* possieda effettivamente la capacità di percepire sensazioni come il caldo o il freddo, e gli vengano attribuite necessità fisiche come il riposo, mi sembra che il *focus* non sia tanto la dimensione umana quindi “antropomorfica”, quanto quella, appunto, del suo essere *gurū*. Il *focus* non sarebbe il *Gurū Granth Sāhib* come “essere umano”, ma come “avente lo stesso spirito dei dieci Gurū umani”. Laddove questi avevano una serie di necessità a cui i fedeli prontamente rispondevano, così lo stesso ora avviene con il *Granth*. Il punto diventa quindi venerare il *Granth* nello stesso modo in cui si veneravano i predecessori.

Gurū Nānak: contesto, origini e influenze

Fin dall’XI secolo l’area del Punjab fu parte di grandi imperi: dapprima quello ghaznavide (X-XII secolo), poi quello dei Ghuridi (XII-XIII secolo), seguito dalle dinastie del Sultanato di Delhi: i Mamelucchi (1206-1290), i Khaljī (1290-1320), i Ṭughlāq (1320-1413), i Sayyid (141-1451). All’epoca di Gurū Nānak (1469-1539) la dinastia regnante del Sultanato era la Lōdī; nel 1526 il *gurū* assistette alla fine del Sultanato di Delhi e all’inaugurazione, con Bābur (discendente di Tamerlano), dell’Impero Mughal, che regnò su tutta l’India settentrionale per due secoli fino al 1857. Il contesto in cui Gurū Nānak si ritrovò a vivere fu caratterizzato da continuità ma anche da cambiamento politico, sociale, religioso e culturale, non scevro da tensioni. Se i primi cinquant’anni della sua vita furono un periodo di pace, dall’invasione di Bābur egli cominciò a denunciare i sovrani musulmani accusandoli di oppressione e ingiustizia, ritenendo il loro dominio un segno del *Kali Yuga*. Gli assedi di Bābur sono testimoniati da quattro inni composti da Nānak, chiamati *Bābar-vāṇī*. Il

⁶⁶ Cfr. MYRVOLD, *Inside the Guru’s Gate*, cit., p. 132-135.

successore di Bābur, Akbar, regnò dal 1556 fino al 1605, lasso di tempo in cui si susseguirono tre *gurū*: Amar Dās, Rām Dās e Arjan. Le città del Punjab, rimaste sotto il dominio turco e afgano per cinque secoli, divennero nel tempo centri di amministrazione e propagazione di cultura musulmana. Come sottolineato da Grewal, all'inizio del XVII secolo, la comunità socio-religiosa composta dai seguaci di Nānak divenne «a state within a state»,⁶⁷ che prese forma grazie al contributo di ognuno dei primi quattro successori. La posizione del Panth, al termine del regno di Akbar, può essere vista come il culmine di un'evoluzione pacifica durata quasi un secolo; il regno del sovrano, infatti, fu connotato da un senso di sicurezza e di pace, grazie alle misure concilianti da lui messe in atto: ad esempio, abolì la *jizya*, la tassa sui pellegrinaggi, disincentivò la macellazione delle vacche ed estese il patrocinio statale a istituzioni non musulmane. Ma questa fase pacifica terminò bruscamente con il martirio di Gurū Arjan nel 1606, primo anno di regno del successore Jahangir.⁶⁸

Prima della dominazione musulmana, le correnti religiose più popolari nel Punjab erano lo śivaismo e il viṣṇuismo (e, fino al VII secolo, anche il buddhismo). Durante il regno turco-afghano l'islam divenne particolarmente importante e all'autorità di *Veda* e *Purāṇa* si aggiunse il *Corano* e si diffusero l'arabo e il persiano; le lingue principali in Punjab restarono i dialetti regionali, in particolare il *lāhaurī* (che in seguito diverrà il *punjabi*), mentre per scrivere si usavano il *laṇḍā* e il *takri*. In seguito, Gurū Aṅgad introdusse l'alfabeto *gurmukhī*, impiegato nel *Gurū Granth Sāhib* e oggi alfabeto ufficiale del Punjab (i *punjabi* pakistani utilizzano, invece, l'alfabeto *shahmukhī*). I musulmani giunti in India portarono con loro anche le differenti correnti dell'islam, come il sunnismo, lo sciismo e l'ismailismo. Un ruolo importante lo ebbero i *sūfī*, i cui ordini proliferarono specialmente in Punjab, dimora di molti *śekh*. Il sufismo è una corrente mistica dell'islam avente come ultimo fine l'unione con Allāh, ottenibile tramite un percorso basato sul raggiungimento di quattro stazioni interiori (*maqāmat*). Nel sufismo indiano alcuni passi fondamentali sono il pentimento (*taubah*), la

⁶⁷ GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., p. 43.

⁶⁸ *Ibi*, pp. 4-46.

rinuncia (*tark*) ai piaceri terreni e l'accettazione di tutto ciò che viene ordinato da Allāh (*razā*). L'uomo, prima di raggiungere *baqaa*, l'unione mistica con Dio, deve far morire il suo sé umano (*fan'ā*). Questa unione col divino è anche paragonata alla luce (*nur*): il cuore umano è paragonato a uno specchio in grado di riflettere la luce divina. Per fare ciò, il discepolo dovrà seguire il sentiero indicatogli dalla sua guida (*pīr*), avente, nel sufismo, un ruolo fondamentale. Una delle pratiche *sūfī* più importanti è detta *dhikr* (la rimembranza di Dio) che consiste nella ripetizione del nome di Allāh.⁶⁹ All'epoca di Gurū Nānak, la percentuale di musulmani in Punjab era maggiore che nelle altre aree (seppur sempre minore rispetto a quella degli hindu). Oltre a islam e induismo erano presenti culti tribali, non racchiudibili nelle correnti sopracitate.

Intorno al XIII secolo d.C. nacque, da alcuni gruppi śivaiti (Pāśupata, Kapalika, Śakta) il movimento Nāth, che riconosceva, nella figura di Gorakhnāth, il proprio maestro. Durante il XV secolo il movimento divenne molto influente in Punjab. Il fine ultimo dei *nāth yogī* era l'ottenimento dell'immortalità (*jīvanmukti*) e dei poteri sovranaturali (*siddhi*), giungendo quindi a uno stato di beatitudine eterna (*sahaj*). Tra le tecniche psico-fisiche impiegate dai Nāth vi erano la meditazione, l'alchimia, e soprattutto l'*haṭha yōga* ("il metodo dello sforzo violento"), basato sul sistema dei 6 *cākra* e sulla risalita della *kuṇḍalinī* lungo il canale centrale.⁷⁰ Nel contesto śivaita e viṣṇuita, sorse il movimento mistico noto come *bhakti* (devozione), che pone al centro la relazione tra uomo e divinità e il raggiungimento dell'unione tra i due. Esso nacque nell'India meridionale a partire dai poemi che Nāyanmār e Ālvār dedicavano rispettivamente a Viṣṇu e Śiva; intorno al X secolo si diffuse anche nell'India del nord, come testimoniato dal *Bhagavata Purāṇa*. Tra il XIII e il XIV secolo la *bhakti* si sviluppò ulteriormente con la dottrina degli *avatāra* di Viṣṇu, in particolare nelle forme di Rāma e Kṛṣṇa. Nel nord dell'India, il culto di Rāma venne reso popolare da Rāmānanda (XIV-XV secolo) e quello di Kṛṣṇa da Caitanya da Vallabhācārya (XV-XVI

⁶⁹ *Ibi*, pp. 5, 16-18.

⁷⁰ Cfr. David Gordon WHITE, *Il Corpo Alchemico, Le tradizioni dei Siddha nell'India medievale* (Roma: Edizioni Mediterranee, 2003), pp. 17-20.

secolo). Fondamentali, per Caitanya, sono i *kīrtana*, poesie devozionali accompagnate da strumenti musicali e danze estatiche; Vallabha, invece, introdusse un complesso ritualismo per la cura quotidiana della divinità.

Tra il XV e il XVII secolo sorse un altro movimento influente nel nord dell'India: quello dei *Sant*, i cui membri, provenienti da caste basse, furono influenzati dalla *bhakti* viṣṇuita, dal sufismo e dai *nāth yogī*. Kabīr (1440-1518), una delle figure principali di questo movimento, rifiutava i *Veda* e il Corano, la dottrina degli *avatāra* e quelle forme di ritualismo come il culto delle immagini nei templi, i pellegrinaggi e i digiuni. Secondo lui, per trovare Dio, immanente e trascendente, non è necessario recarsi nei templi, ma concentrarsi sul proprio cuore, il luogo per eccellenza in cui egli risiede: per giungere a Dio bisogna quindi seguire un percorso di amore che condurrà infine all'unione mistica con il divino. La separazione (*viraha*) da esso causa dolore e tormento e per giungere a Dio è necessario sacrificare il proprio sé. Nell'opera di Kabīr ritornano concetti come lo stato di *jīvan-muktā* e il conseguente stato di beatitudine derivante dall'unione divina (*sahaja-samādhi*). Viene data importanza anche alla Parola divina (*śabad*) e al ruolo di Dio come Vera Guida (*satgurū*). Con ben 534 tra *śabad* e *śalok* nell'*Ādi Granth*, Kabīr è l'autore più rappresentato nel *Bhāgat Bāṇī*.⁷¹

Sebbene gli studiosi spesso si concentrino sulle origini del sikhismo, soffermandosi sulle correnti sopracitate e sulle influenze che queste esercitarono sulla dottrina impartita da Nānak, i fedeli sikh enfatizzano piuttosto l'unicità del primo *gurū*.⁷² Egli, pur essendo familiare con le correnti religiose a lui contemporanee, non si sentiva totalmente affine a nessuna di esse; per questo iniziò a diffondere un'ideologia religiosa nuova. Per Gurū Nānak, infatti, le divinità hindu, come Brahmā, Viṣṇu e Śiva non erano equiparabili ad Akāl Purakh: esse erano, tutt'al più, sue creazioni; i *Veda*, i *Purāṇa* e il Corano godevano di scarsa legittimità agli occhi del *gurū*, poiché, come riportato nell'*Ādi Granth*, «neither the *Veda*

⁷¹ Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 25-27.

⁷² Cfr. MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., p. 118.

nor the *Kateb* know the mystery» (GGS1021). Le pratiche rituali tradizionali, come il culto delle immagini, erano considerate inutili («The gods and goddesses whom you worship and to whom you pray, what can they give? You wash them yourselves; left to themselves, they will sink in the water» AG637), così come insensati lo stile di vita dei rinuncianti e le aspirazioni soprannaturali degli *yogī* («Jog does not lie in the cloak, nor in the staff, nor in smearing the body with ash; it does not consist in the ear-ring, nor in shaving of the hair, nor in blowing the horn; it is obtained by living pure amidst the impurities of attachment» GGS17). Il cammino del *qazi*, del brahmano e dello *yogī* appare, agli occhi del *gurū*, addirittura controproducente:⁷³

The Qazi tells lies and eats filth; the Brahmin kills and then takes cleansing baths. The Yogi is blind, and does not know the Way. The three of them devise their own destruction. He alone is a Yogi, who understands the Way. By Guru's Grace, he knows the One Lord. He alone is a Qazi, who turns away from the world, and who, by Guru's Grace, remains dead while yet alive. He alone is a Brahmin, who contemplates God. He saves himself, and saves all his generations as well. (GGS662)

L'unico maestro di Nānak fu Akāl Purakh che, invitando il bardo alla propria corte, gli impartì la conoscenza divina (*gian*) e gli affidò la propria Parola (*śabad*); il *gurū*, tramite i suoi viaggi e i suoi discorsi, la diffuse sulla terra. Secondo Myrvold, la distinzione tra la parola di Dio (*śabad*) e l'enunciazione di questa da parte di messaggeri umani (*gurbānī*), giacerebbe solamente nella forma: *śabad*, in una forma "sottile" udibile solamente dal *gurū*, venne da lui resa percepibile attraverso i sensi. I sikh che comunicano in inglese, continua Myrvold, impiegano spesso il termine "revelation" per descrivere l'intervento divino attraverso Nānak; nel discorso sikh, la parola indicherebbe:

an experience of truth through a dialogue revelation, or a phonetic experience that is mystically and intuitively imparted to the Guru by the will of God. Divine words are believed to have descended to

⁷³ Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 28-31.

Nanak who was set in an immediate state of meditation and started to sing.⁷⁴

Nānak, infatti, si percepiva come un messaggero di Dio («O Lalo, as the Word of the Lord comes to me, so do I express it», GGS 722).

Gurū Aṅgad e Gurū Amar Dās ricalcano, nelle proprie composizioni, la dottrina esposta dal fondatore; i concetti centrali per Nānak, come *nadar*, *hukam*, il superamento di *haumai*, ritornano anche nelle *bāṇī* dei suoi seguaci. Come abbiamo visto, Aṅgad è ricordato per aver introdotto un nuovo stile di scrittura, il *gurmukhī* (“from the mouth of the Guru”), impiegato nel *Gurū Granth Sāhib* e avente, per i fedeli, una connotazione sacra. Amar Dās è invece ricordato per la compilazione del *Goindval pothī*, l’opera all’origine dell’*Ādi Granth*. Per Amar Dās ogni *Yuga* ha il proprio sistema religioso (*dharma*), e il *gurnat* viene enfatizzato come quello vigente nel *Kali Yuga* («in this Dark Age of Kali Yuga, the Praise of the Lord’s Name is the essence of Dharma», GGS 797). Egli sottolinea, inoltre, l’importanza del *sat-saṅgat*, l’associazione di fedeli che si riunisce per cantare le *śabad* e ascoltare la *bāṇī* del *gurū*, come un dono divino che apre le porte alla salvezza. Il *saṅgat* come quanto collettività sikh venne enfatizzato anche da Rām Dās, il quale contribuì, con i suoi scritti allo sviluppo della consapevolezza di un’identità sikh. Gurū Arjan, autore prolifico e compositore dell’*Ādi Granth*, nelle sue composizioni attribuisce, ad Akāl Purakh, nuovi appellativi, assenti nelle opere dei suoi predecessori: Dio è colui che rimuove la sofferenza (*dukh-bhanjan*), è l’annichilatore del nemico (*satr-dahan*); rivolgersi a lui è l’antidoto a ogni paura («Make the effort, and you shall live; practicing it, you shall enjoy peace. Meditating, you shall meet God, O Nanak, and your anxiety shall vanish», GGS 522), idee che non a caso emersero nel clima di insicurezza e tensione in cui il *gurū* visse.⁷⁵ La crescente tensione è riflessa anche negli inni di Gurū Tegh Bahādur, che si erge, come dice Grewal, a «prophet of assurance»,⁷⁶ esortando il suo Panth ad aver fiducia e a vivere la vita con coraggio.

⁷⁴ MYRVOLD, *Inside the Guru’s Gate*, cit., p. 116.

⁷⁵ Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 53-56.

⁷⁶ *Ibi*, p. 71.

Nell'Ādi Granth sono contenute le composizioni di Nānak, Aṅgad, Amar Dās, Rām Dās, Arjan, Tegh Bahādur; sono assenti Har Rāi, Har Krishan, Hargobind e Gobind Singh. La *bāṇī* del decimo Gurū Gobind Singh è contenuta nel *Dasam Granth*. Come visto precedentemente, un elemento ricorrente nel pensiero del decimo *gurū* era la credenza nell'intervento di Akāl Purakh per il mantenimento dell'equilibrio nello scontro tra le forze del bene e del male. È in questo senso marziale che Gobind concepì gli *avatāra* di Dio, i cui riferimenti all'interno dell'opera sono molteplici:⁷⁷ nel *Chaṇḍī Charitar Ukti Bilas* e nel *Chaṇḍī Charitar II* egli parla di Durgā nella forma di Chaṇḍī, principio femminile voluto da Akāl Purakh nella battaglia tra il bene e il male («Having created Durga, O God, You destroyed the demons. From You alone did Rama receive his power to slay Rawana with his arrows. From you alone did Krishna receive his power to seize Kansa by the hair and to dash him on the ground»)⁷⁸ Nel *Chaṇḍī Di Vār* (o *Vār Srī Bhagautī Jī Kī*), panegirico della dea incluso nel quinto capitolo (la cui fonte sarebbe il *Markandeya Purāṇa*) che narra la sua battaglia contro i demoni, Chaṇḍī è descritta come *bhagautī*, la spada divina di Dio. La presenza di Durgā in ben tre poemi del *Dasam Granth* è stata fonte di polemiche da parte del Tat Khālsā, il quale affermava fortemente l'unicità di Akāl Purakh; la visione generalmente accettata oggi, anche dal Tat Khālsā, è l'idea di *bhagautī* come simbolo di Dio e sua spada; il nome di *bhagautī* ricorre tra l'altro in *Ardās*, *śabad* fondamentale, ed è anche qui interpretato nel senso di spada divina a difesa della fede.⁷⁹

Gurmat*: gli insegnamenti del *gurū

Il termine *gurmat*, “gli insegnamenti del *gurū*”, indica la dottrina estratta dal *Gurū Granth*

⁷⁷ Oltre ai poemi menzionati, il tema degli *avatāra* ritorna anche in *Chaubis Avtar*, *Brahma Avtar* e *Rudra Avtar*.

⁷⁸ GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., p. 76.

⁷⁹ Cfr. FENECH and MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., pp. 64, 79.

Sāhib; come afferma Smith, nel corso dei secoli l'idea originale di *gurmat* si è evoluta nella controparte del concetto occidentale di “sikhismo”, inteso come l'insieme di scritture, dottrine, riti, pratiche religiose, istituzioni e storia sikh. Smith sottolinea giustamente l'importanza di comprendere e riferirsi a ogni tradizione impiegando i termini e concetti nativi, revitalizzando quindi *gurmat* per indicare la dottrina e le pratiche sikh.⁸⁰ Questa necessità è sottolineata anche da McLeod e Fenech, in particolare rispetto alle difficoltà che emergono di fronte alla traduzione del divino (Akāl Purakh, Vāhigurū) con l'inglese *God*, termine di derivazione cristiana; una delle difficoltà riguarda, ad esempio, il genere: nell'*Ādi Granth* solitamente il divino non è indicato né come femminile né come maschile poiché Akāl Purakh va oltre questo tipo di distinzione (inoltre, nelle lingue *punjabi* e *sant bhasha* mancano i pronomi esplicitamente maschili e femminili); ad esempio in *Japjī*, Vāhigurū è Śiva, Viṣṇu e Brahmā, ma è anche Parvatī («The Guru is Shiva, Vishnu and Brahma; the Guru is Paarvati and Lakhshmi», *Japjī* 5). Nelle traduzioni inglesi (ma anche italiane), invece, Akāl Purakh viene reso quasi sempre al maschile.⁸¹ Nella mia esperienza personale, inoltre, ho notato che, sebbene i fedeli sikh riconoscano l'indefinitezza del genere di Vāhigurū, nel dialogo quotidiano impieghino quasi sempre pronomi maschili e, nel nominarlo in italiano, si riferiscano ad esso come Dio.

Così Gurū Nānak descrive il *gurmat*:

With the advent of true gurmat logical disputation (hujjati) is banished. Excessive cunning only brings impurity. The True Name alone removes all such impurity. Through the grace of the Guru one is completely absorbed [in the remembrance of the divine Name]. (GGS352)

Un altro termine ricorrente è *gurdasan* (“the Guru’s view”), impiegato da Amar Dās per distinguere la visione sikh da quella proposta dai sei *darśana* tradizionali:

⁸⁰ Cfr. Wilfred Cantwell SMITH, *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions* (San Francisco: Harper & Row, 1978), p. 67.

⁸¹ Cfr. FENECH and MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 122.

the Guru's philosophical system is beyond these systems. Liberation and attainment to the supreme state come through the Guru's system whereby the True One takes abode in the heart, mind and soul. Through the Guru's view the world finds liberation. Whosoever cherishes love and devotion is liberated. (GGS 360-361)

Uno dei fulcri dell'insegnamento di Gurū Nānak è racchiuso nel *mūl mantar* (traducibile come "seed formula", dove *mul*, che significa radice, ne sottolinea la centralità⁸²), un'invocazione del Divino tramite i suoi molteplici epiteti, posto all'inizio dell'*Ādi Granth*:

Ikoāṅkār saṭ nām kartā purakh nirbhao nirvair akāl mūrāt ajūnī saibhaṅ gur parsād

È un *mantra* dalla difficile traduzione, composto esclusivamente da nomi e aggettivi, privi di esatte controparti nelle lingue europee. La traduzione data da Nesbitt è la seguente:

There is one God, truth by name, the creator, without fear, without hate, timeless in form, beyond birth, self-existent, (known by) the grace of the Guru.⁸³

La sua importanza è proclamata anche da Gurū Arjan, il quale, in *Sukhmanī Sāhib*, afferma:

The Beej Mantra, the Seed Mantra, is a spiritual wisdom for everyone. Anyone, from any class, may chant the Naam. Whoever chants it, is emancipated. [...] Even beasts, ghosts and the stone-hearted are saved. The Naam is the panacea, the remedy to cure all ills. (GGS 274)

L'inizio del *mantar* con *Ik onkār* (ੴ) enfatizza la singolarità del Divino e il suo essere

⁸² Cfr. NESBITT, *Sikhism*, cit., p. 24.

⁸³ *Ibid.* La traduzione di Pashaura Singh, invece, è: «The Divine is One, the True name, the Creative Person, without fear and devoid of enmity, immortal, never incarnated, self-existent, known by grace through the Guru. The Eternal One, from the beginning, through all time, present now, the Everlasting Reality». Pashaura SINGH, *Gurmat: The Teachings of the Gurus*, in SINGH and FENECH (eds), *The Oxford Handbook of Sikh Studies*, cit., p. 227.

supremo, fonte e fine di tutto ciò che esiste. *Ik onkār* viene anche tradotto come “there is one God”, “one reality is”, “the Divine is One”. I caratteri *gurmukhī* ੴ sono diventati uno dei principali e più rappresentati simboli del *gurmat*. *Onkār*, l’Essere Divino, è altresì concepito come il Suono Primario, la Parola (*śabad*) fondante alla base dell’intera creazione del tempo e dello spazio, rappresentando, *in nuce*, l’intera rivelazione scritturale⁸⁴ («Oankar created Brahma. Oankar fashioned the consciousness. From Oankar came mountains and ages. Oankar produced the Vedas. By the grace of Oankar people were saved through the divine Word. By the grace of Oankar they were liberated through the teaching of the Guru» GGS 929-930). In questo senso, ੴ risulta essere la controparte sikh dell’ॐ hindu, anch’essa sillaba sacra che incapsula la vibrazione all’origine dell’universo.⁸⁵ L’enfasi sull’unicità divina viene posta anche da Gurū Arjan: «By itself the One is just One, One and only One, and the One is the source of all creation» (*Eko ek āp ik ekai ekai hai saglā pāsāre*, GGS 379). Come sottolineato da Pashaura Singh,⁸⁶ la visione sikh del divino si distingue dal monoteismo abramitico in quanto l’unicità di Akāl Purakh passa attraverso l’infinita pluralità della creazione («Unity becomes plurality and plurality eventually becomes unity», GGS 131). Gurū Nānak, rivolgendosi a Dio, canta:

You have only One Form, and yet You have countless forms. Which one should I worship? [...] Although You are unknown, still we chant Your Name. What can poor Nanak say? All people praise the One Lord. [...] I am a sacrifice to Your Names, as many as there are, O Lord. (GGS 1168)

Gli appellativi del Divino nel *Gurū Granth Sāhib* sono molteplici e non mancano quelli musulmani (Allāh, Khuda, Rahim, Karim) e hindu, in particolare viṣṇuiti (Ram, Hari, Govind, Jagdish, Madhav, Parameshvar); questa peculiarità è da leggersi sempre attraverso la lente del *mūl mantar*: la Verità divina (*Satnām*) è oltre questi nomi designati, e le

⁸⁴ Cfr. SINGH, *Gurmat*, cit., p. 227.

⁸⁵ Cfr. NESBITT, *Sikhism*, cit., p. 23.

⁸⁶ Cfr. SINGH, *Gurmat*, cit., p. 227.

manifestazioni di Akāl Purakh possono essere molteplici, ma egli è uno e uno soltanto. Oltre ad Akāl Purakh (“Eternal One”), l’appellativo più frequente con cui i sikh si rivolgono a Dio è Vāhigurū (“Wonderful Sovereign”); assente negli inni dei *gurū*, compare invece nell’opera dei *Bhaṭṭ* (GGS1402-4), ed era probabilmente già popolare ai tempi di Gurū Arjan. Come nota Pashaura Singh, se Akāl Purakh è centrale nella dottrina sikh, Vāhigurū occupa la posizione suprema nella prassi, presente anche nel saluto sikh («*Vāhigurū jī kā Khālsā, Vāhigurū jī kī fateh*»). Con Nirankar (“the One without Form”), Gurū Nānak enfatizza l’ineffabilità di Dio; mentre il sistema filosofico indiano distingue la manifestazione divina “senza attributi” (*nirguṇa*), e quella “con attributi” (*saguṇa*), la dottrina sikh concepisce la realtà divina contemporaneamente trascendente e immanente, personale e impersonale, avente o non avente attributi.⁸⁷

Per il *gurnat*, l’essenza più profonda di Akāl Purakh è sì inesprimibile a parole, ma non inaccessibile: come afferma Pashaura Singh,⁸⁸ infatti, l’esperienza mistica proposta dal *gurnat*, comprende la realtà trascendentale senza spezzare i legami con il mondo empirico. Il cammino del fedele sikh è racchiuso nella dottrina dei *Panj Khand*, i cinque regni spirituali, descritta da Gurū Nānak in *Japjī*: il primo stadio dell’esperienza mistica è conosciuto come *Dharam Khand* (Realm of Duty), laddove *dharam* indica la legge di causa ed effetto che regola il mondo fisico e il senso morale; Nānak descrive il mondo in cui viviamo come la casa di *dharam*, in cui Akāl Purakh inserì gli esseri viventi, i quali saranno giudicati in base alle loro azioni.⁸⁹

Il secondo stadio, *Gian Khand* (Realm of Knowledge), si realizza quando, ampliando il proprio orizzonte intellettuale si percepisce la vastità del creato divino.⁹⁰ È un’esperienza

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibi*, p. 226.

⁸⁹ «Nights, days, weeks and seasons; wind, water, fire and the nether regions – in the midst of these, He established the earth as a home for Dharma. Upon it, He placed the various species of beings. Their names are uncounted and endless. By their deeds and their actions, they shall be judged» (GGS 7)

⁹⁰ «So many winds, waters and fires; so many Krishnas and Shivs. So many Brahmas, fashioning forms of great beauty, adorned and dressed in many colors. So many worlds and lands for working out karma. So very many lessons to be learned! So many Indras, so many moons and suns, so many worlds and lands. So many Siddhas

intuitiva che va oltre il pensiero razionale, ed è descritta da Nānak come un'illuminazione immediata.⁹¹

Giunti al terzo stadio, conosciuto come *Saram Khand* (Realm of Effort), la percezione (*surati*), tramite l'ascolto della Parola divina (*bāṁī*), giunge a uno stato intellettuale superiore (*mat*), a uno stato di coscienza auto-luminosa (*sudhi*). Questa fase, apice dell'esperienza mistica, è quella in cui prendono forma le menti degli esseri spiritualmente perfetti.⁹² Il quarto stadio, *Karam Khand* (Realm of Grace), è la dimora degli eroi divini e dei guerrieri spirituali, dei *bhagat* di tutti i continenti, esseri illuminati, ricolmi della Parola divina.⁹³ La figura del *braham-giani* di cui Gurū Arjan parla in *Sukhmanī Sāhib* corrisponde a questo stadio ed indica colui che, dotato di una profonda comprensione della saggezza di Akāl Purakh, ha ormai ottenuto la liberazione spirituale in vita, ed è in grado di diffondere il messaggio divino agli altri tramite la propria parola ed esempio.⁹⁴ Il *braham-giani* è descritto come un essere distaccato come il loto nell'acqua; è equo e imparziale come il sole, che offre calore a tutti; è il più umile e non conosce egoismo né orgoglio. È costantemente assorto nella meditazione su Vāhigurū e la saggezza spirituale è la sua fonte di nutrimento (GGs 272-274). L'ultimo stadio, *Sach Kand* (Realm of Truth) è la dimora di Nirankār: «In the Realm of Truth, the Formless Lord abides» (GGs 8). Qui, il mistico giunge finalmente all'unione con Akāl Purakh, in totale armonia con l'ordine divino, fino a fondersi con esso: Gurū Arjan, in *Sukhmani Sahib*, scrive: «The braham-giani is himself the Formless Lord». (GGs 274). Si tratta di uno stato indescrivibile a parole: «O Nanak, to describe this is hard as steel!» (GGs 8).

Sach (o *sat*, “verità”) è un termine fondamentale che abbraccia tutta quanta la dottrina

and Buddhas, so many Yogic masters. So many goddesses of various kinds. [...] O Nanak, His limit has no limit!».

⁹¹ «Knowledge blazes in the Realm of Knowledge. Here is where one experiences the music of the divine Word (*nada*), wonderful sights, myriad sports and joy of bliss» (GGs 7, traduzione di Singh, *Gurmat*, cit., p. 232).

⁹² «The intuitive consciousness, intellect and understanding of the mind are shaped there. The consciousness of the spiritual warriors and the Siddhas, the beings of spiritual perfection, are shaped there» (GGs7)

⁹³ «In the realm of karma, the Word is Power. No one else dwells there, except the warriors of great power, the spiritual heroes. They are totally fulfilled, imbued with the Lord's Essence» (GGs 8)

⁹⁴ Cfr. SINGH, *Gurmat*, cit., p. 233.

del *gurnat* (*satnām, satgurū, sach kand*), seppur difficile da tradurre in modo soddisfacente.⁹⁵ La Verità è Dio stesso. Essa risiede nel riconoscimento che tutto il creato provenga da Dio e che esso, sebbene sia reale, non sia permanente; solo Dio, infatti, è eterno e reale.

Il *gurnat* si differenzia dalle altre tradizioni religiose indiane per la nozione di *hukam*, il comando divino alla base di tutto, anche della creazione stessa dell'universo.⁹⁶ Nella perfetta creazione fisica e morale messa in atto da Dio, *hukam* è la manifestazione della sua onnipotenza. Il mondo è la dimora di Akāl Purakh e a lui è soggetta anche la legge impersonale del *karam* (o *karma*), le cui catene possono essere spezzate dalla contemplazione del suo nome (come abbiamo visto, *nām simaran* è infatti in grado di condurre a *sach khand*). Il rigore dell'ordine divino è accompagnato e ammorbidito dalla Grazia divina (*nadar* o *gur prasād*), essenziale ai fini della liberazione. *Hukam* indica anche il dovere che ogni persona ha di allineare, attraverso la pratica costante, la propria vita a questo principio.⁹⁷ Sarebbe però sbagliato pensare a *hukam* come a una dottrina sulla predestinazione, conducente alla passività: Gurū Nānak afferma infatti «With your own hands carve out your own destiny» (AG474). Come sottolinea Pashaura Singh, l'idea di *hukam* da un lato e l'enfasi sulla vita attiva dall'altro, riflettono l'abilità di Nānak di tenere insieme elementi apparentemente opposti, evitando rigide teorie sulla predestinazione e permettendo alle persone di vivere la propria vita liberamente, pur sempre in accordo con la volontà divina. Nonostante l'importanza assegnata alla dimensione mistica e all'intraducibilità a parole di questa, secondo Gurū Nānak essa non può prescindere dalla vita intramondana («Truth is the highest virtue, but higher still is truthful living» (GGS62)).⁹⁸ *Sach achar*, la condotta veritiera, è al centro del messaggio del *gurū*: ognuno dovrebbe vivere di ciò che ha guadagnato tramite il duro lavoro e dividerlo con gli altri. Uno dei motti sikh più popolari oggi è «*Kirat*

⁹⁵ Cfr. FENECH and MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 278.

⁹⁶ Grewal definisce *hukam* «an all-embracing principle that accounts for everything: the creation of all forms, high or low status, misery and happiness, bliss and transmigratory chain». GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., p. 36.

⁹⁷ Cfr. FENECH and MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 154.

⁹⁸ Cfr. SINGH, *Gurnat*, cit., pp. 229-235.

karo, Naam Japo, Vandd Shako», cioè «guadagnati da vivere lavorando sodo e in modo onesto, ricorda il nome di Dio, condividi i frutti del tuo lavoro con gli altri». Questo triplice insegnamento enfatizza contemporaneamente la meditazione su Dio, la condotta di una vita in modo retto, la condivisione con gli altri. Questo ultimo punto è collegato a uno dei pilastri del codice etico sikh, ossia *sevā*, il servizio che ogni fedele dovrebbe offrire alla comunità tramite il mutuo aiuto e il lavoro volontario. Il *gurmāt*, infatti, offre una visione ugualitaria della società, affermando pari dignità e fratellanza tra tutta l'umanità, ignorando le differenze sociali, castali, etniche o di genere: queste sarebbero inconciliabili con la fede in un Dio che illumina della propria luce tutti gli esseri umani indistintamente. L'invito del *gurū* è uscire da queste differenze e seguire il cammino verso il divino, rivelando la Luce presente in ognuno di noi (GGS 663). Fare *sevā*, se fatto in modo disinteressato (*nishkam sevā*), è anche un mezzo per coltivare l'umiltà e per ridurre la tentazione di *haumai*. Tutti questi elementi mostrano chiaramente come l'idea di ascetismo e mortificazione proposte da alcune correnti indiane contemporanee (o precedenti) ai *gurū* siano da loro rifiutate. La vita del padre di famiglia, il *grihasta*, è considerata importante («Those who are attuned to the Naam, the Name of the Lord, remain detached forever. Even as householders, they lovingly attune themselves to the True Lord» (GGS 230)).

Al centro della dottrina di Gurū Nānak, dunque, risiede la coltivazione delle cinque virtù, rispettivamente verità (*sat*), compassione (*dāya*), serenità (*santokh*), umiltà (*nimrata*), amore (*pyār*).

È poi necessario abbandonare *haumai*, egoismo ed egocentrismo che portano l'individuo a volgersi unicamente verso i propri impulsi materialistici ed egoistici (*manmukh*). *Haumai* ("I-I") è la fonte dei cinque impulsi maligni: lussuria, rabbia, cupidigia, attaccamento alle cose terrene, orgoglio. Solo la meditazione sul nome divino (*nām simaraṅ*), può distogliere dal proprio ego, permettendo allo sguardo umano di rivolgersi verso Dio, divenendo così *Gurmukh*. Rivolgere lo sguardo verso Akāl Purakh rende cosciente il fedele dell'impermanenza del mondo in cui egli è immerso. Il termine *māyā* (nella cultura hindu e

buddhista indica l'illusione) indica, nell'*Ādi Granth*, l'attaccamento verso il mondo corrotto e impermanente: dove c'è attaccamento al sé e alle cose terrene, infatti, non può esserci una reale devozione verso Dio, poiché esso è indice della mancanza del riconoscimento di Dio come realtà ultima e onnipotente; solo lo sradicamento di *haumai* permette la percezione di Akāl Purakh in tutte le piccole cose. *Nām* designa la natura stessa del divino; pur essendo al di là di ogni comprensione umana, esso può essere percepito dall'uomo quando questi apre la propria coscienza a Vāhigurū. Infinito, amore, potere, onniscienza: tutto ciò che può essere affermato su Dio sono aspetti di *nām*.⁹⁹ La pratica di *nām simaraṅ* è volta a condurre il praticante a una condizione di beata equanimità (*sahaj*) in armonia con l'ordine divino (*hukam*); essa è articolata su tre livelli: il primo è la ripetizione del nome divino (Vāhigurū), il secondo è il canto devozionale (*kīrtan*) con il *saṅgat*, il terzo è la meditazione sulla natura di Akāl Purakh.¹⁰⁰

La conduzione di una vita onesta, la devozione verso Dio e la pratica costante del *nām simaraṅ* e una vita onesta, condurranno l'*ātmā* (in sanscrito *ātman*, “respiro”, indica il soffio vitale, lo spirito, l'individualità di un essere vivente) in punto di morte, a immergersi nel *Paramātmā*, lo spirito universale di Akāl Purakh. Questa idea è espressa anche dall'espressione, indicante la morte, *joti jot samauṇā*, “to merge one's light with the divine light”: ogni essere vivente è come un frammento della Luce divina che aspetta di ricongiungersi ad essa. Colui che non vive secondo tali principi dovrà sottostare nuovamente al ciclo di trasmigrazione dell'anima. Come abbiamo visto, infatti, nel *gurnat* la dottrina del *karma* è subordinata all'ordine divino (*hukam*) e il peso delle azioni è determinato da quanto esse sono in linea con esso.¹⁰¹ Il concetto di trasmigrazione è espresso dal termine *āvā gavan*, “venire e andare”, il cui numero di esistenze, prima di concludersi nel *Paramātmā*, sarebbe pari a 84 *lakh* (8,400,000). Ogni vita è determinata dalle azioni compiute nelle precedenti e la nascita come essere umano è vista come un mezzo privilegiato per riuscire a concludere il

⁹⁹ Cfr. FENECH and MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., pp. 203, 219.

¹⁰⁰ Cfr. SINGH, *Gurnat*, cit., p. 231.

¹⁰¹ Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., p. 38.

ciclo delle rinascite.



Figura 5. Fedeli in fila per inginocchiarsi di fronte al Gurū Granth Sāhib in occasione di Vaisākhī, Gurdwārā Gurū Nānak Darbār a Castelfranco Emilia (MO), aprile 2023 (foto dell'autrice).

Dopo i gurū

Il XVIII secolo è ricordato, nella storia indiana, come il momento di declino dell'impero Moghul: a seguito della morte di Aurangzeb nel 1707, vulnerabilità e rivalità per la successione portarono all'ascesa dell'impero Marāṭhā e degli Inglesi. Nel 1739, dopo la morte di Muhammad Shah, il regno Moghul era limitato all'area di Delhi; presto passò prima in mano marathī e poi inglese. Questo periodo è segnato anche dall'ascesa dei comandanti Singh in Punjab, il cui centro nevralgico divenne Amritsar, riaffermatasi anche come importante meta di pellegrinaggio. In particolare, il periodo che va dal 1715 al 1750 fu caratterizzato

dalla presenza dei *misl*, bande di cavalieri armati, nate inizialmente in protezione al Khālsā. Una parte del Panth, infatti, rifiutava i sovrani Moghul e gli Afghani, considerandoli elementi esterni da estirpare. I comandanti dei dodici *misl*, i *misdār*, si riunirono nel *Dal Khālsā* (l'armata del Khālsā), capitanato in questo periodo da Jassa Singh Ahluvalia (1718-1783), per combattere con Moghul e Afghani. A seguito della battaglia di Panipat nel 1761, vinta dagli Afghani a discapito dei Marāṭhā, i comandanti Sikh approfittarono della situazione di fragilità e il 27 ottobre dello stesso anno assediaron Lahore.¹⁰² Nell'ascesa politica del Khālsā e dei comandanti Singh sul Punjab, un ruolo fondamentale lo ebbe il forte senso di coesione che univa i dieci *gurū* al Panth; con la dottrina del *Gurū Panth*, inoltre, Gobind Singh aveva trasmesso il proprio ruolo di guerriero di Dio al Khālsā.¹⁰³ A determinare unione fu anche il *gurmata* ("la volontà del *gurū*"), un'assemblea del *Sarbat Khālsā* (una riunione dei *misdār*), che si teneva all'*Akāl Takhat* di fronte al *Gurū Granth Sāhib*, le cui decisioni prese erano obbligatorie per tutti.¹⁰⁴ Questa azione unificata durò comunque poco: una volta recessa la minaccia afghana, i *misdār* cominciarono ad agire autonomamente, ad imporsi come sovrani sui territori conquistati e, talvolta, a scontrarsi tra di loro. Nel 1801 Ranjit Singh del *misl* Shukerchakia, grazie a una strategia fatta di guerre, matrimoni e alleanze, assorbì nel suo *misl* tutti quelli dell'area ad ovest del fiume Satluj, divenendo così di fatto *mahārāja* di una buona parte indivisa del Punjab nord-occidentale. Il Trattato di Amritsar, siglato nel 1809 tra Ranjit Singh e la Compagnia delle Indie Orientali, riconobbe il sovrano come unico governatore del Punjab e affidò agli Inglesi la protezione dei *misl* meridionali. Alla corte di Ranjit Singh, i sikh rappresentavano la maggioranza della classe governante e dell'*élite* culturale punjabi.¹⁰⁵ Nonostante i grandi cambiamenti, in termini di identità e di potere, che il Khālsā attraversò nel corso del XVIII secolo, «the model of the tenth Guru's court remained an inspiration worthy of emulation for Sikh chiefs and their followers throughout

¹⁰² Cfr. FENECH and MCLEOD, *The Historical Dictionary of Sikhism*, cit., pp. 88, 166-167.

¹⁰³ Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., p. 118.

¹⁰⁴ Cfr. FENECH and MCLEOD, *The Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 135.

¹⁰⁵ Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 82-114.

this tumultuous time and well into the nineteenth century».¹⁰⁶

Nel XIX secolo, il Panth, lungi dall'essere un gruppo totalmente omogeneo, era segnato da una serie di differenze interne anche ideologiche, la prima delle quali, quella tra gli *amṛtdhārī* e i *sahajdhārī*. Come afferma Grewal, inoltre

the doctrine of Guru-Granth was coming to the fore in place of the doctrine of Guru-Panth. This is understandable because the doctrine of Guru-Granth was better suited to the situation of the early nineteenth century when social inequalities had to be reconciled to the ideal norm of equality. Every Sikh was equal in the presence of the Granth Sahib, in the sangat and the langar, but in the life outside social differences were legitimized.¹⁰⁷

Tra la classe governante e quella rurale c'era, infatti, una notevole differenza sociale. Nelle aree dominate da Ranjit Singh, i sikh rappresentavano tra il 12 e il 50% della popolazione totale. Sotto il regno del sovrano crebbero, nel numero di centinaia, i villaggi interamente sikh. La casta più diffusa era quella dei *Jat*, presente nel settore agricolo, nell'esercito e tra i *jāgīrdār*.¹⁰⁸

Alla morte di Ranjit Singh, avvenuta il 27 giugno 1839, seguirono alcuni anni di lotte per la successione al trono, il cui esito fu la nomina di Duleep Singh (ultimo figlio del sovrano) come *mahārāja* e la madre Jind Kaur come reggente. Nel frattempo, i diplomatici britannici avevano sviluppato un interesse crescente per il Punjab e guardavano con preoccupazione all'esercito punjabi, la cui potenza era cresciuta esponenzialmente grazie a Ranjit Singh. Gli anni seguenti furono caratterizzati da tensione e disordine: nel dicembre del 1845 l'esercito Sikh attraversò il fiume Sutlej, confine dei territori in mano inglese, inaugurando così la prima guerra anglo-sikh, che si concluse, l'anno seguente, con la sconfitta dell'esercito punjabi e la sigla del Trattato di Lahore che postulava l'annessione inglese di Jalandhar e dei territori tra i fiumi Beas e Sutlej, la limitazione dell'esercito punjabi e la permanenza di un

¹⁰⁶ DHAVAN, *Sikhism in the Eighteenth Century*, cit., p. 58.

¹⁰⁷ GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., p. 118.

¹⁰⁸ *Ibi*, pp. 113-117.

dislocamento britannico a Lahore. Lo stato di Duleep Singh era ora più piccolo, più debole e sotto la protezione inglese. Con il Trattato di Bhyrowal firmato nel 1846, Jindan Kaur venne deposta dal ruolo di reggente, mentre venne assegnato, al Residente di Lahore, il compito di guidare il regno fino al raggiungimento dei sedici anni di età del *mahārāja*. La seconda guerra anglo-sikh (1848-1849) si concluse il 29 marzo 1849 con la firma, da parte di Duleep Singh, di un documento che sanciva la propria deposizione come re e l'annessione del Punjab all'impero britannico.¹⁰⁹

Il Punjab come provincia dell'Impero britannico, più grande del regno di Ranjit Singh, era inserito in un contesto politico ed economico globale; qui, il dominio coloniale, come nel resto del subcontinente indiano, fu caratterizzato da un elevato sfruttamento economico e dallo sviluppo dei mezzi di trasporto e di comunicazione. Molta importanza venne data alla diffusione della lingua inglese, delle scienze occidentali e degli studi sociali. Nonostante il *punjabi* fosse la lingua dominante della provincia, gli Inglesi scelsero l'urdu come lingua da insegnare nelle scuole. In questo periodo un ruolo importante lo ebbero i missionari cristiani, aperti sostenitori del governo coloniale nonché i migliori alleati nella diffusione dell'educazione inglese. Essi denunciavano, tramite la stampa, le credenze e pratiche religiose indigene, bollate come mali sociali e morali; i quattromila cristiani indiani presenti nel Punjab nel 1881, divennero, nel 1921, trecentomila. La stampa venne utilizzata come mezzo di propaganda anche dai *leaders* del *Brahmo Samāj*, dell'*Ārya Samāj*, e da diversi gruppi sikh. In questo periodo, il tentativo degli Inglesi di mantenere equilibrio tra le comunità religiose finì, in realtà, per incoraggiare la competizione. Il regime coloniale determinò una certa trasformazione sociale in Punjab facendo emergere una nuova classe media, educata in lingua inglese ed impiegata nella burocrazia, nelle professioni legali e mediche. La precedente classe governante sikh declinò inevitabilmente ma gradualmente, e l'amministrazione britannica conferì ad alcuni di loro pensioni o il mantenimento di una parte dei loro *jāgīr*.

¹⁰⁹ Cfr. Sunit SINGH, *The Sikh Kingdom*, in SINGH and FENECH (eds), *The Oxford Handbook of Sikh Studies*, cit., pp. 59-68.

La speranza di ottenere ricompense indusse molti *jāgīrdār* a dimostrare fedeltà ai governatori inglesi; nel corso del XX secolo, quasi la metà delle famiglie aristocratiche sopravvisse riadattandosi alla nuova situazione e conducendo un ruolo nella politica costituzionale o nella riforma socio-religiosa. Molti *mahant Udāsī* ottennero, dagli Inglesi, il controllo dei *gurdvārā* per conto dei sikh. Nel 1859, attraverso la sottoscrizione di un manuale amministrativo (*dastūr al-‘aml*) firmato dai funzionari del Tempio d’Oro, la sua gestione venne trasformata in controllo politico da parte degli Inglesi per mantenere il controllo sul Khālsā (pur riconoscendo, a Gurū Ram Dās, il titolo di unico proprietario del Tempio). Con il tempo i Singh avrebbero reclamato tutti i *gurdvārā* storici in quanto eredità del Panth.¹¹⁰ I membri dell’esercito sikh (il Khālsā), ridotto e poi sciolto a seguito delle due guerre anglo-sikh, rappresentarono, durante i moti indiani del 1857, circa un terzo degli uomini arruolati nel Punjab dai Britannici, ruolo che gli conferì una posizione d’onore nell’esercito anglo-indiano; essi combatterono in quasi tutte le guerre a cui gli Inglesi presero parte nei tre continenti e la presenza di sikh all’interno dell’esercito indiano rimase sempre molto alta.¹¹¹ Il numero di sikh in Punjab passò da due milioni nel 1881 a quattro milioni nel 1931 (dall’8 al 13% della popolazione totale); ciò fu favorito dalla massiccia presenza di sikh nell’Esercito, dal proselitismo dei Singh Sabha e dalla crescente affermazione di un’identità distinta: molte persone interne alla comunità che prima si definivano hindu ora si definivano sikh; un esempio tangibile di questo fenomeno si ha osservando la crescita di sikh tra i *Jat*, che nel Punjab passarono dal 54% del 1881 al 80% nel 1921, e la decrescita di hindu dal 40% nel 1881 al 10% nel 1921. Anche la percentuale dei *keśdhārī* (sikh non iniziati che portano i capelli non tagliati, *keś*) aumentò, nel giro di mezzo secolo, dal 70 al 90% dell’intera popolazione sikh.¹¹²

¹¹⁰ Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 128-135.

¹¹¹ Ancora oggi, nella narrazione sikh, il ruolo dei soldati sikh nelle due Guerre Mondiali è motivo di orgoglio. Accanto al Cimitero Indiano di Forlì, nel 2011, è stato eretto un monumento in onore dei 493 caduti indiani che combatterono per la liberazione dell’Italia.

¹¹² È interessante notare come, quando, nei primi decenni di governo inglese in Punjab, gli amministratori inglesi riportavano nei censimenti, come sikh, solo coloro che portavano i capelli lunghi (*keś*) e si astenevano dal fumo; nel 1911 invece, per la prima volta, vennero conteggiate come sikh tutte le persone che si autodefinivano tali, che fossero *keśdhārī* o *sehajdhārī*. Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 137-138.

In questo periodo di fermento religioso sorsero due movimenti: i nirankārī e i nāmdhārī. I nirankārī, fondati da Bābā Dayal (1783-1853), prendono il nome dall'enfasi da loro posta sulla credenza della natura senza forma di Dio (*nirankār*), e proclamano uno stile di vita in linea con gli insegnamenti di Gurū Nānak, basato sulla pratica di *nām simaraṇ*. I nāmdhārī, conosciuti anche come kūkā (da *kūk*, le grida estatiche durante gli inni), erano invece i seguaci di Bābā Ram Singh, ritenuto da questi il dodicesimo *gurū*. Egli, basandosi sul *Sau Sakhī*, attribuito a Gurū Gobind Singh, predicava l'imminente fine del governo britannico, preludio del ritorno di un regno sikh capitanato da un individuo chiamato Ram Singh. Molta importanza era attribuita alla recita del *chandi-pāṭh*, l'invocazione della dea Chaṇḍī, poiché ritenevano che Gurū Gobind Singh l'avesse invocata durante la creazione del Khālsā. A causa delle sue idee, considerate pericolose dal governo inglese, Bābā Ram Singh venne internato; alla fine del XIX secolo, tuttavia, il loro fervore militante si placò a favore di una vita religiosa tranquilla.¹¹³ Nel 1873 venne fondato il *Sri Gurū Singh Sabha* di Amritsar, seguito sei anni dopo dal *Lahore Singh Sabha*. L'obiettivo dei *Singh Sabha* (presenti, alla fine della Prima Guerra Mondiale, in quasi tutte le città punjabi) era restaurare gli originali valori sikh tramite l'educazione, la predicazione, la letteratura e la stampa. Secondo i riformatori, infatti, la decadenza del Panth cominciò dall'annessione del Punjab nel 1849: molti sikh stavano adottando uno stile di vita hindu¹¹⁴ e stavano imparando a conoscere il sikhismo in un modo distintamente occidentale. Anche i missionari cristiani venivano percepiti come una minaccia: all'origine della fondazione del *Singh Sabha* di Amritsar vi fu proprio il battesimo cristiano di quattro studenti dell'Amritsar Mission School nel 1873. Il *Singh Sabha* esercitò, nel corso del XIX secolo, un'importante influenza sulle pratiche rituali sikh, codificando

¹¹³ *Ibi*, pp. 140-144.

¹¹⁴ Nel *Sikh Rehat Maryada* (1950), leggiamo, dopo un elenco di rituali da evitare (*shradh, khiah, pind, patal, diva*, ecc.), che «Most, though not all rituals and ritual or religious observances listed in this clause are Hindu rituals and observances. The reason is that the old rituals and practices, continued to be observed by large numbers of Sikhs even after their conversion from their old to the new faith and a large bulk of the Sikh novices were Hindu converts». Dharam Parchar Committee, Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, *The Code of Conduct and Conventions, English Version of The Sikh Reht Maryada*, Amritsar, 1994, p. 23.

standard rituali per una comunità non più ristretta al solo Punjab.¹¹⁵ A seguito della fondazione dell'*Ārya Samāj*, una società volta a ricondurre l'induismo all'osservanza dei *Veda*, le tensioni tra sikh e hindu non fecero che aumentare. Nel 1898 Bhai Kahn Singh pubblicò il testo *Ham Hindu Nahīn* ("We are not Hindus"), un'esposizione sull'identità sikh volta a dichiararne l'estraneità dall'induismo. Gli scontri su questioni dottrinali e identitarie avvenivano anche all'interno del Panth stesso: presto comparvero due tendenze distinte tra i *Siṅgh Sabha*, rappresentate dai *Sanātan Sikh* di Amritsar e il *Tat Khālsā*, dominante a Lahore. Il *Tat Khālsā* promuoveva una interpretazione esclusivista della fede sikh, considerandola differente e separata dall'induismo. I *Sanātan Sikh* ("Sikh tradizionali"), invece, erano un gruppo di conservatori inclusivisti, che si consideravano parte della più ampia tradizione brahmanica e accettavano credenze dalle tradizioni hindu e musulmana (come la lettura dei *Veda* e dell'epica hindu e il culto dei *pīr sūfī*). Nel 1902 i *Siṅgh Sabha* di Lahore e di Amritsar vennero uniti nel *Chief Khālsā Divan*, il quale, con le sue istanze conservatrici e pro-britanniche, rappresentò, per i successivi diciotto anni, la principale voce dei sikh. Il *Tat Khālsā* ne assunse progressivamente l'intero controllo, introducendo nuovi rituali, e dando la propria versione della storia sikh, considerata come l'unica corretta. La visione del *Tat Khālsā* ha continuato ad essere dominante per tutto il XX secolo ed è ancora oggi ritenuta quella ortodossa. Il *Chief Khālsā Divan* pubblicò, nel 1915, il *Gurmat Parkash Bhag Sanksar*, un codice normativo comprensivo di tutti i riti e le cerimonie sikh.¹¹⁶ Come osserva Grewal «the dominantly religious concerns of the late nineteenth century were thus spilling over into the political concerns of the early twentieth century»¹¹⁷ e uno degli obiettivi del *Chief Khālsā Divan* era salvaguardare i diritti politici dei sikh.

Il periodo che va dalla fine della Prima Guerra Mondiale fino al 1947, anno dell'Atto d'Indipendenza, fu segnato da un'intensa attività politica, nella quale i sikh furono protagonisti. Nel 1919 venne a formarsi il partito politico *Central Sikh League*, il cui organo

¹¹⁵ Cfr. MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., p. 13.

¹¹⁶ Cfr. FENECH and MCLEOD, *The Historical Dictionary of Sikhism*, cit., pp. 273, 289, 304.

¹¹⁷ GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., p. 150.

principale, l'*Akālī*, si prefissò, tra i tanti obiettivi, la liberazione dei *gurdvārā* dal controllo dei *mahant Udāsī*. Il nuovo partito aspirava a motivare e ispirare i sikh a partecipare alla lotta per la libertà del paese: prese così forma quello che oggi è conosciuto come *Gurdwārā Reform Movement*. Nel 1920, il Central Sikh League chiese che Harmandir Sahib (anch'esso sotto il controllo *Udāsī*) passasse a un corpo rappresentativo sikh. Ad ottobre dello stesso anno il Tempio d'Oro e l'*Akāl Takht* vennero rilevati dal partito e il mese successivo il *Central Sikh League* convocò un'assemblea generale, i cui i diecimila partecipanti elessero 175 membri di un comitato direttivo che gestisse tutti i *gurdvārā*: prese così forma il *Shiromanī Gurdwārā Parbandhak Committee* (SGCP). Nel dicembre 1920 venne formato anche il *Shiromanī Akālī Dal*, volto a coordinare gli *Akālī Jatha*, corpi militari per la liberazione dei *gurdvārā*. Nel giro di un anno il *Central Sikh League* aveva quindi fondato due organizzazioni che avrebbero avuto un ruolo di massima importanza nella storia del *gurnat* per il resto del secolo, inaugurando quella che gli storici chiamano “la terza guerra Sikh”, uno scontro non violento contro il governo.¹¹⁸ Inizialmente, gli amministratori britannici si opposero al movimento, non apprezzando l'idea che i *gurdvārā* andassero al Panth, ma il tragico massacro di Nankana (il 20 febbraio 1921, 130 sikh entrarono a Nankana Sahib per rivendicarne il possesso e persero la vita per mano del *mahant* Narayan Dās e dai suoi uomini) e le conseguenti proteste, convinsero il governo a stendere una nuova legislazione in merito. Il primo novembre 1925 il Concilio Legislativo del Punjab emanò il *Sikh Gurdwaras Act*, riconoscendo il SGPC come autorità legale avente diritto alla gestione e al controllo dei *gurdvārā*.¹¹⁹ L'importanza di questo atto risiede anche nell'aver dato, per la prima volta, una definizione ufficiale (sostenuta dal *Tat Khālsā*) di chi sia un sikh: sikh è colui o colei che si autodefinisce tale, che crede nel *Gurū Granth Sahib* e nei dieci *gurū* e che non professa nessun'altra religione. Nella stessa sede vengono rese note anche la definizione di *amṛtdhārī*,

¹¹⁸ Cfr. FENECH and MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 134.

¹¹⁹ Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 157-158.

sahajdhārī e *patit*.¹²⁰ I membri del comitato devono essere *amṛtdhārī*; gli elettori, invece, almeno *keśdhārī*.¹²¹ Il *Gurdwara Reform Movement* rappresentò un radicale punto di svolta rispetto alle forme collettive di culto e con il *Sikh Gurdwaras Act*, il SGCP creò un sistema autonomo di gestione di tutti i templi sikh. Tra gli obiettivi vi era l'eliminazione degli elementi rituali considerati hindu con cui i *mahant* avevano, fino a quel momento, reso onore al *Gurū Granth Sāhib*, come la cerimonia dell'*Ārti*.¹²² Il raggiungimento di questo importante traguardo non fu comunque senza conseguenze: durante i cinque anni del movimento *Akālī*, 4000 persone morirono, 2000 furono ferite, 30.000 vennero imprigionate e molti altri persero lavoro e proprietà. Durante il secolo sorsero movimenti indipendentisti come il *Naujawan Bharat Sabha* e il *Babbar Akālī Jatha*, volti a ottenere l'indipendenza politica tramite l'eliminazione degli ufficiali inglesi.¹²³

Emersero, in questi anni, alcuni importanti partiti politici come il *Shiromanī Akālī Dal* e il *Khālsā National Party*. Nel 1940, a Lahore venne a formarsi la *Muslim League*, protagonista della *Pakistan Resolution*, la richiesta di creazione di stati separati nelle aree settentrionali del subcontinente a maggioranza musulmana. In risposta a ciò prese forma, per la prima volta, l'idea di uno stato sikh, per il quale Vir Singh Bhatti coniò il termine *Khālistān* (“la terra del *Khālsa*”). Solo due anni dopo apparve all'orizzonte l'idea della partizione dell'India, a cui gli *Akālī* si opponevano fermamente, per timore di essere

¹²⁰ «“Sikh” means a person who professes the Sikh religion or, in the case of a deceased person, who professed the Sikh religion or was known to be a Sikh during his lifetime. If any question arises as to whether any living person is or is not a Sikh, he shall be deemed respectively to be or not to be a Sikh according as he makes or refuses to make in such manner as the [State] Government may prescribe the following declaration: - I solemnly affirm that I am a Sikh, that I believe in the Guru Granth Sahib, that I believe in the Ten Gurus, and that I have no other religion. “Amritdhari Sikh” means and includes every person who has taken Khande-ka-amrit or Khande Pahul prepared and administered according to the tenets of Sikh religion and rites at the hands of five pyaras or ‘beloved ones’; Sahjdhari Sikh’ means a person - (i) who performs ceremonies according to Sikh Rites; (ii) who does not use tobacco or Kutha (Halal meat) in any form; (iii) who is not a Patit; and (iv) who can recite Mul Manter. “Patit” means a person who being a Keshadhari Sikh trims or shaves his beard or keshas or who after taking amrit commits any one or more of the four kurahits», 1925: *Pb. Act VIII, SIKH GURDWARAS*, chapter 1, pp. 7-8.

¹²¹ Cfr. *ibi*, chapter 4, sections 42-46.

¹²² Cfr. MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., pp. 295-296.

¹²³ Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., p. 63.

sottomessi dalle correnti religiose dominanti (induismo o islam a seconda del territorio). Quando la missione del Gabinetto inglese dei ministri arrivò a Nuova Delhi, la questione più importante era la partizione tra India e Pakistan; il caso della comunità sikh venne presentato alla Missione da Tara Singh, Giani Kartar Singh e Harnam Singh, dichiaratisi contrari alla creazione del Pakistan e pronti a pretendere la formazione di uno stato sikh qualora il paese islamico fosse stato formato. Il *Cabinet Mission Plan* del 1946 respinse l'ipotesi della creazione di uno stato islamico indipendente, proponendo invece la creazione di province o stati interni all'India; i sikh però continuavano a temere la soggezione a una maggioranza musulmana in Punjab e denunciavano la scarsa visibilità attribuita alle minoranze risedenti nei territori. Nel marzo 1947, dopo crescenti pressioni da parte degli *Akālī*, il *Congress Working Committee* dichiarò la divisione del Punjab in due parti, una a maggioranza musulmana e una a maggioranza non musulmana. Il crescente clima da guerra civile portò il governatore dell'India Mountbatten a pensare alla partizione come qualcosa di inevitabile; dal canto loro, Tara Singh e gli altri *leaders* sikh sostenevano che erano pronti a combattere se anche solo un uomo fosse stato messo sotto la dominazione musulmana e parlavano di *Sikhistan*, invocando proprietà e motivazioni storico-religiose come criterio di cui tenere conto per la partizione. Nehru dichiarò che la *Muslim League* avrebbe potuto avere il Pakistan a condizione di non appropriarsi di nessuna area dell'India che non volesse unirsi ad esso; tutti i legislatori non musulmani del Punjab optarono per l'unione indiana. Il 15 agosto 1947 passò l'Atto dell'Indipendenza Indiana: l'India divenne un subcontinente libero, con l'India e il Pakistan come stati sovrani e la proporzione maggioritaria di Sikh in India. La partizione comportò il più grande trasferimento di popolazione mai visto nella storia: ben tredici milioni di persone attraversarono i confini e quasi un milione morì. Più di quattro milioni di rifugiati si trasferirono in Punjab e un numero più ampio ancora si recò in Pakistan. Il ricollocamento comportò un significativo cambiamento nel *pattern* demografico punjabi: nel 1951 i sikh rappresentavano il 35% della popolazione totale (il restante era hindu), mentre nei distretti di Amritsar, Ludhiana, Jalandhar, Hoshiarpur, Ferozepore e Gurdaspur i sikh erano più della

metà del totale e, per la prima volta nella storia, si trovavano concentrati in un ampio territorio contiguo.

Il 15 luglio 1948 venne inaugurato il Patiala and East Punjab States Union (PEPSU), un nuovo stato creato tramite l'unione di otto stati principeschi sikh, dove la metà della popolazione era sikh. Subito dopo la partizione e la creazione del PEPSU emerse la questione della riorganizzazione in base alla lingua; il Congresso Indiano, infatti, si era sempre basato sulla lingua come criterio riorganizzativo per le province e, nel 1948, l'hindī e il punjabi avevano rimpiazzato l'urdu nell'istruzione, ma nelle aree in cui l'*Ārya Samāj* era dominante il punjabi era escluso e gli *Akālī* iniziavano a temere che la loro lingua diventasse minoritaria. La mancanza di salvaguardia della lingua e della cultura punjabi da parte del Governo furono la base per le rivendicazioni di uno stato basato proprio su questi due elementi, alla quale però Nehru si opponeva ripetutamente. Dopo anni di tensione e una serie di negoziazioni tra i *leaders* sikh e i rappresentanti del Governo, nel 1956 Hukam Singh propose la creazione di un nuovo stato tramite l'unione del PEPSU e del Punjab e la divisione dello stesso in due aree, una punjabi e una hindī ("*Regional Formula*"), ognuna con il proprio comitato legislativo. Il punjabi scritto in gurmukhī sarebbe stato la lingua ufficiale. Il primo novembre 1956 venne inaugurato il nuovo stato del Punjab. La *Regional Formula* non trovò l'approvazione dell'*Ārya Samāj* e i nuovi contrasti con gli *Akālī* e il Governo condussero infine all'annullamento della stessa. Il *Punjabi Suba Movement*, che rivendicava la creazione di uno stato basato sul *punjabi*, riprese tra gli *Akālī* con tutte le energie e solo nel 1960 seguirono più di 18000 arresti. Di fronte alla continua opposizione di Nehru, l'*Akālī Dal* accusava il Congresso di discriminazione della minoranza sikh. Secondo Tara Singh, inoltre, ciò che *Akāl Purakh* e la storia avevano costruito non potevano essere distrutto dai nuovi governatori dell'India, per questo motivo la richiesta della creazione di uno stato autonomo all'interno dell'Unione era assolutamente legittima. Nel 1966 la neo-eletta Indira Gandhi accettò di parlare con i membri dell'*Akālī Dal*: con il *Punjab Reorganization Bill* venne stabilita la creazione degli stati del Punjab, dell'Haryana e dell'Union Territory of

Chandigarh, avendo come criterio il censo sulla lingua madre del 1961. Il primo novembre 1966 il nuovo Punjab venne inaugurato.¹²⁴

Nel prossimo capitolo ripercorreremo le vicende che colpirono il Punjab negli anni '80 del XX secolo, culminanti nel 1984 con l'*Operation Blue Star*, e le conseguenze che queste ebbero sullo sviluppo di quella che viene chiamata oggi "diaspora sikh".

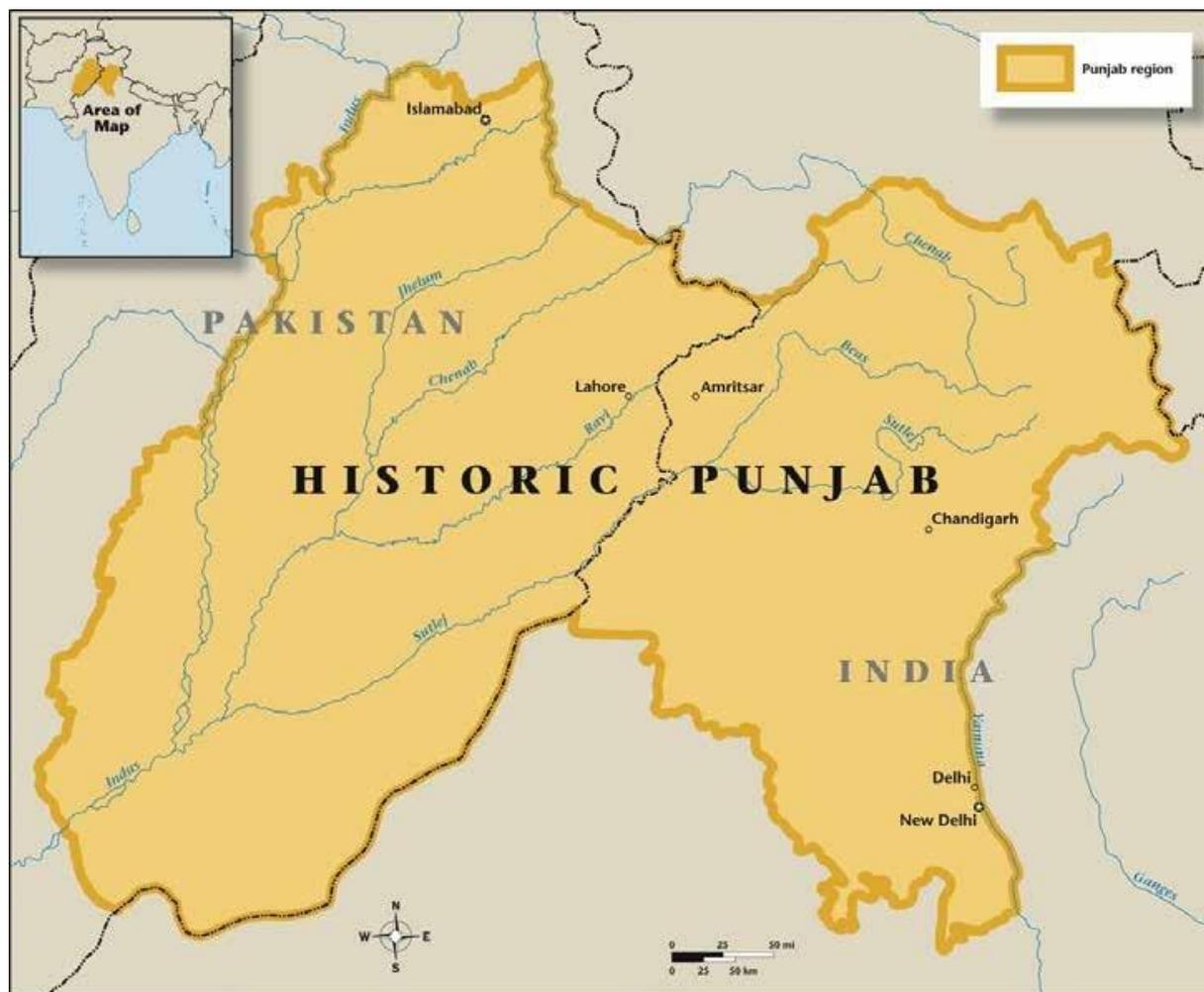


Figura 6. Mappa del Punjab storico, prima della partizione. Si noti come il confine tra India e Pakistan imposto nel 1947 divida esattamente in due il territorio.

¹²⁴ Cfr. GREWAL, *The Sikhs of Punjab*, cit., pp. 160-204.



Figura 7. Mappa del Punjab dopo la partizione.

Capitolo II. La diaspora sikh nel mondo e in Italia

Il 4 giugno 1984, anniversario del martirio di Gurū Arjan, il Primo Ministro indiano Indira Gandhi ordina l'*Operation Blue Star*: la sera del 5 giugno, il tenente generale Brar entra con l'esercito nel Harmandir Sahib. Vengono uccisi Jarnail Singh Bhindranwale, Shabeg Singh e Amrik Singh. La Sikh Reference Library, contenente, tra le altre preziose cose, *hukamnāmā* firmati dai *gurū*, viene distrutta. L'*Akāl Takhat* viene raso al suolo. Nel corso dell'operazione perdono la vita soldati e civili: le stime ammontano tra gli 83 e i 700 per i primi e i 492 e i 5000 per i secondi. Tra questi, 500 civili uccisi erano in visita al *gurdvārā* in occasione del *śahīdī divas* (commemorazione del martirio) di Arjan.¹ Indira Gandhi ordina, subito dopo, l'*Operation Woodrose*, con la quale, nelle campagne punjabi, vengono sigillati 37 *gurdvārā* e arrestate 5000 persone; gli *amṛtdhārī* vengono identificati come potenziali terroristi e i *leaders* del *Shiromanī Akālī Dal* vengono incarcerati. Pettigrew ha definito l'*Operation Blue Star* come il tentativo di soppressione di una cultura attaccandone il cuore pulsante. Il 31 ottobre dello stesso anno Indira Gandhi venne assassinata da Beant Singh e Satwant Singh, le sue due guardie del corpo sikh. I giorni seguenti furono caratterizzati da una violenza estrema nei confronti dei sikh: a Delhi vennero uccise 2733 persone (secondo alcuni autori il numero salirebbe a 10.000); i sikh vennero perseguitati e uccisi anche negli stati dell'Himachal Pradesh, Haryana, Rajasthan, Madhya Pradesh, Uttar Pradesh e Bihar. Più di 50.000 sikh si rifugiarono nei campi profughi, di cui 30.000 nel Punjab.²

Ma facciamo un passo indietro e cerchiamo di capire quali avvenimenti portarono a questa *escalation* di violenza. Nel precedente capitolo abbiamo visto come le agitazioni del *Punjabi Subha Movement* portarono, nel 1966, all'inaugurazione del nuovo Stato del Punjab e alla creazione dell'Haryana. Negli anni seguenti, i leader sikh, lungi dall'accontentarsi, rivendicarono quelle aree a maggioranza punjabi rimaste escluse dal nuovo stato (per la

¹ Cfr. FENECH and MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 234.

² Cfr. Gurharpal SINGH and Giorgio SHANI, *Sikh Nationalism, From a Dominant Minority to an Ethno-Religious Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), pp. 130-136.

demarcazione dei territori ci si basò sul censo del 1961, contestato dai sikh). L'insoddisfazione, data dalla riorganizzazione dello stato e dalle elezioni degli anni seguenti, venne condensata dai *leaders* del *Shiromanī Akālī Dal* nelle istanze presentate nell'*Anandpur Sahib Resolution* (1973), il cui obiettivo primario era la salvaguardia della «Panth's independent identity and creation of such an environment where Sikh sentiment can find full expression», un obiettivo basato sulla «directive of the Tenth Guru, which is engraved on the pages of Sikh history and in the minds of the Khalsa Panth». Nel nuovo Punjab, gli interventi governativi dovevano limitarsi alla difesa, agli affari esteri, lasciando agli Stati la loro autonomia; venivano poi rivendicati i territori esclusi dal *Punjab Reorganisation Act*.³ Questa richiesta di autonomia venne interpretata dal governo centrale come una dichiarazione di separatismo; nella realtà, il SAD richiedeva semplicemente un reale federalismo. Nel 1980 Indira Gandhi impose il *President's Rule* in Punjab, dove un nuovo governo salì al potere dopo le elezioni. Nel 1982 il SAD, in collaborazione con il SGCP e Jarnail Singh Bhindranwale, diede il via al *dharam yud morcha*, una campagna finalizzata all'ottenimento dei punti siglati nell'*Anandpur Sahib Resolution*. Jarnail Singh Bhindranwale (1947-1984), figura cardine di questo momento storico, frequentò sin da giovane il *Damdami Taksal* (del quale poi divenne il *leader*), dove venne educato secondo i valori del *Gurū Granth Sāhib*. Predicatore fondamentalista del Khālsā, egli faceva leva su un senso di appartenenza comune che rimandava alla storia sikh e denunciava la repressione che la comunità aveva a lungo subito dal governo. Bhindranwale minò gradualmente l'autorità del SAD, considerato da egli troppo pacato, affermando la necessità di una difesa più risoluta della sovranità sikh, anche a costo di una morte fisica (ritenuta pur sempre più accettabile di quella della coscienza). Sebbene la visione di Bhindranwale traesse ispirazione dalle vite dei *gurū*, il suo obiettivo di creare una nuova unità politica sikh, autonoma e sovrana, era essenzialmente moderno. Il carisma di Bhindranwale richiamò un grande numero di sikh che si dedicarono alla causa; attorno a lui venne a formarsi un centro di potere parallelo a quello del SAD,

³ *Ibi*, pp. 223-224 (*Appendix: Anandpur Sahib Resolution*).

avente come sede l'Akāl Takht, occupato e armato dal *leader* e dai suoi uomini.⁴ *Operation Blue Star* del 1984 riuscì a sradicare Bhindranwale ma seguirono i tragici fatti menzionati sopra.

Se fino ai *pogrom* del 1984 il nazionalismo sikh era articolato *in primis* come critica aperta alle politiche attuate dallo Stato Indiano nei confronti dei sikh e all'indifferenza attuata da questo nei confronti delle loro richieste di autonomia (posizione espressa anche da Bhindranwale: «We do not oppose Khalistan, nor do we support it. We are quiet on this subject. [...] We wish to live in Hindustan as equal citizens, not as slaves. [...] It is the central government's business to decide whether it wants to keep the turbaned people with it or not. We want to stay»⁵), nel 1986 il *Panthic Committee* decise che era il momento di annunciare il Khalistan ai *media* internazionali; nello stesso momento, le organizzazioni militanti presero il controllo di Harmandir Sahib. Gli anni seguenti, fino al 1992, furono segnati dai violenti scontri tra i militanti radicali sikh e l'esercito indiano. I primi acquisirono una dura linea d'azione, caratterizzata dall'assunzione di uno stretto codice di condotta e dall'uccisione di militari ma anche civili hindū. I militanti, dopo la tragedia del 1984, godevano di stima da parte della popolazione rurale che li supportava ed eleggeva a eroi popolari. L'esercito indiano, dal canto suo, in nome dell'antiterrorismo si macchiò di gravi crimini e di abuso di potere; il numero di morti crebbe enormemente e nella diaspora sorsero movimenti per i diritti umani che denunciavano ciò che accadeva in Punjab. Si stima che, tra il 1984 e il 1993, siano morte 30.000 persone. Dal 1993, dopo che le forze di sicurezza del Congresso avevano ormai eliminato buona parte degli oppositori, si tornò a un periodo di tranquillità e di politica moderata.⁶

⁴ *Ibi*, pp. 127-129.

⁵ *Ibi*, p. 143.

⁶ *Ibi*, pp. 141-157.

Khalistan, nazionalismo e identità

L'*Operation Blue Star*, assieme ai fatti che la seguirono, rappresenta l'evento più tragico della storia sikh nell'India indipendente: è percepita dai fedeli come un oltraggio e una dissacrazione del luogo più sacro del sikhismo e ha segnato profondamente la coscienza dell'intera comunità. Questi avvenimenti incisero anche sui flussi migratori: dopo l'assalto al Tempio d'Oro, molti sikh furono costretti a fuggire dal Punjab per salvarsi la vita. Le comunità punjabi dell'Europa settentrionale e occidentale, in Austria, Belgio, Germania, Francia, Olanda, Svizzera e nei paesi scandinavi, sono costituiti in larga parte da sikh che lasciarono il Punjab in questo periodo.⁷

Secondo Tatla, questo particolare momento storico rappresentò un punto di svolta anche nella percezione e nella rappresentazione della comunità sikh internazionale, che, da questo momento iniziò ad essere descritta e percepita come una "victim diaspora".⁸ Nel 1984 le varie comunità sikh diffuse nel mondo manifestarono a lungo in segno di denuncia e opposizione a quanto stava accadendo in Punjab. In questo momento storico, la diaspora fu dunque un agente critico sia per l'internazionalizzazione della causa sikh, sia per la creazione di un «ideological framework [that] redefin[ed] Sikh ethnicity in terms of an ethno-national bond».⁹

La parola "diaspora" deriva dal greco e significa "disperdere" e venne utilizzata per la prima volta per descrivere le comunità greche sparse dell'antico mondo mediterraneo. Il termine originariamente aveva una connotazione neutra, indicando appunto solo la dispersione geografica, ma nel tempo acquistò una nota catastrofica nell'indicare quelle minoranze etniche e religiose lontane dal Paese di origine, come avvenne nel caso della diaspora. Alla fine del XX secolo gli studiosi hanno iniziato a utilizzare il termine per descrivere ogni gruppo di migranti permanentemente fuori dal proprio Paese di origine.

⁷ Cfr. Kristina MYRVOLD, *Sikhs in Mainland European Countries*, in SINGH and FENECH (eds.), *The Oxford Handbook of Sikh Studies*, cit., p. 516.

⁸ Cfr. Darshan Singh TATLA, *The Sikh Diaspora: The Search for Statehood* (Seattle: University of Washington Press, 1999), p. 6.

⁹ *Ibi*, p. 185.

Judith Brown impiega il termine diaspora per descrivere le comunità sud-asiatiche che vivono fuori dall'India:

I shall use it to denote groups of people with a common ethnicity; who have left their original homeland for prolonged periods of time and often permanently; who retain a particular sense of cultural identity and often close kinship links with other scattered members of their group, thus acknowledging their shared physical and cultural origins; and who maintain links with that homeland and a sense of its role in their present identity. [...] It is also analytically useful as it points to different aspects of such migrants' lives and helps us conceptualise their experience, in particular social forms, connections and relationships, senses of place and self, and the ongoing processes of evolving culture in new contexts.¹⁰

Come fa notare Brown, parlare di un'unica diaspora sud-asiatica non è corretto, perché le diversità a livello di esperienze, contesto e caratteristiche di origine sono tante; è dunque più adeguato parlare di molteplici movimenti diasporici provenienti dall'Asia meridionale.¹¹ I primi a parlare di diaspora sikh furono Barrier e Dusenbery nel 1986; nei decenni successivi questo concetto venne ulteriormente elaborato da Tatla (*The Sikh Diaspora: The Search for Statehood*, 1999) e da Axel (*The Nation's Tortured Body, Violence, Representation and the Formation of a Sikh "Diaspora"*, 2001). Il termine è oggi comunemente utilizzato per indicare il complesso delle varie comunità sikh presenti in tutto il mondo. Sulla questione se vi siano o meno le condizioni per parlare di diaspora sono sorti, nel tempo, molti dibattiti; secondo Tatla l'impiego del termine è da considerarsi del tutto adeguato.¹² Secondo Shani i sikh sono «an ethno-religious community with a territorially defined homeland» rimanendo tuttavia senza uno stato autonomo loro.¹³ Allo stesso modo, per Gibernau, i sikh rientrano tra le «nations without state», come i Baluchi, i Kashmiri, i Naga ecc.¹⁴ Questo fenomeno è descritto da Anderson nei termini di "long-distance nationalism", il quale connetterebbe

¹⁰ Judith M. BROWN, *Global South Asians, Introducing the Modern Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 4.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. Darshan Singh TATLA, *The Sikh Diaspora in The Oxford Handbook of Sikh Studies*, cit., p. 495.

¹³ Cfr. SHANI and SINGH, *Sikh Nationalism*, cit., p. 10.

¹⁴ Cit. in *ibi*, p. 11.

persone che vivono in luoghi differenti a uno specifico territorio, quest'ultimo percepito come la loro patria ancestrale.¹⁵ Ancora oggi gli avvenimenti dell'84, così come il richiamo all'idea del Khalistan, vengono ricordati, nella diaspora, durante eventi religiosi e marce. Durante il *nagar kīrtan* di Castelfranco Emilia (MO) il primo mezzo a sfilare era una jeep militare da cui sventava la bandiera del Khalistan e che trasportava le foto di Bhindranwale, Shabeg Singh e Amrik Singh, adornate da ghirlande viola e gialle. Sia nel tempio di Castelfranco che in quello di Novellara (RE) vi sono diverse foto in commemorazione di Bhindranwale e di altre persone che hanno perso la vita o che sono state imprigionate per la causa. Il nazionalismo sikh, ad oggi, è rappresentato da una serie di organizzazioni presenti soprattutto nel Regno Unito, in Canada e negli Stati Uniti.



Figura 8. Le foto di Jarnail Singh Bhindranwale, Shabeg Singh e Amrik Singh esposte su una jeep militare durante *nagar kīrtan*; dietro, la bandiera del Khalistan. Castelfranco Emilia (MO), aprile 2023 (foto dell'autrice).

¹⁵ Cit. in *ibi*, p. 24.

Il supporto a questi enti, tuttavia, è nel tempo diminuito a circa un quarto della diaspora totale; rimangono comunque elementi importanti, in quanto spesso sono gli stessi che controllano i *gurdvārā*.¹⁶ Secondo Singh l'idea di uno stato sikh separato continua e continuerà a catturare l'immaginazione dei fedeli, ma ora, per i più, questo costituirebbe più che altro una «imaginary homeland, a means to mobilise politics of identity within the diaspora in order to control community institutions».¹⁷

Per comprendere le aspirazioni politiche e nazionali sikh bisogna tenere conto, secondo Singh, dell'interazione tra tre narrative, spesso sovrapposte tra loro: 1) il sikhismo come religione (dalla crescita della comunità sikh all'estero è possibile parlare anche di *world religion*) 2) il legame tra sikhismo e una ben precisa area geografica, depositaria di miti, ricordi e importanti luoghi sacri legati alle aspirazioni dei dieci *gurū* e all'impero di Ranjit Singh 3) la comunità sikh come una minoranza religiosa ed etnica che condivide lo stesso patrimonio culturale.¹⁸

Sebbene la narrativa della nazione e quella dell'essere minoranza siano importanti per l'identità sikh, quella dominante resta quella religiosa: i sikh si percepiscono e sono percepiti dagli altri come i seguaci di una ben precisa tradizione religiosa che cominciò con Gurū Nānak. Il sikhismo ha lottato per produrre, in questi decenni, una comunità culturale, moderna e translocale e ad oggi la diaspora è inserita in una complessa rete culturale, religiosa, politica e socioeconomica. In questo processo i *media* e Internet hanno avuto un ruolo fondamentale: la proliferazione di siti web, blog, canali televisivi e stazioni radiofoniche ha creato nuovi spazi in grado di permettere ai singoli sikh di sentirsi integrati in un "global Sikh *qaum*".¹⁹ Un esempio di ciò sono i canali *YouTube* che trasmettono *kīrtan* in tempo reale da Harmandir Sahib, o i siti che riportano l'*hukamnāmā* quotidiano dal Tempio d'Oro;

¹⁶ *Ibi*, p. 214.

¹⁷ *Ibi*, p. 215.

¹⁸ *Ibi*, p. 4.

¹⁹ *Ibi*, p. 207.

basta fare alcune ricerche su *Google* per rendersi conto di quanti forum specifici vengano utilizzati, specialmente dai giovani, come luogo di discussione sui temi più vari, passando da questioni dottrinali e storiche, a quelle più personali (come l'alimentazione o l'importanza dei simboli religiosi). La globalizzazione ha quindi creato opportunità per una «post-national diasporic Sikh identity that links different Sikh communities around the world to each other and to Punjab».²⁰ Secondo Myrvold sarebbe inoltre opportuno parlare della diaspora al plurale riconoscendo, così, la specificità di ogni comunità locale: «the Sikhs in mainland Europe do not constitute a homogeneous diaspora but, rather, many and diverse diasporas».²¹ In questo senso, l'osservazione delle varie comunità sikh consente di comprendere al meglio la complessità e la specificità del fenomeno diasporico, riconoscendo il contesto in cui essa sorge e agisce, e comprendendo le modalità di adattamento e l'*agency* messa in atto da ognuna di esse in un determinato contesto locale. Non bisogna dimenticare, inoltre, che le varie comunità sikh sono ad oggi composte (e non solo nei paesi anglosassoni) anche da membri di seconda o terza generazione, nati e cresciuti nel paese in cui vivono. Tenendo conto di questi elementi, è possibile evitare generalizzazioni e superficialità e comprendere ogni comunità nelle sue caratteristiche e specificità.

La diaspora sikh: dal Punjab al mondo

Alle origini della diaspora sikh vi fu il dominio coloniale inglese in Punjab che, dal 1849, iniziò a gettare le basi e le condizioni per le prime migrazioni; i primi sikh a uscire dall'India furono Bhai Maharaj Singh, deportato come prigioniero politico a Singapore, e Duleep Singh (figlio del *mahārāja* Ranjit Singh), il quale visse prima Inghilterra e poi in Francia. La presenza sikh fuori dall'India crebbe dopo i moti indiani del 1857, quando i soldati sikh (considerati, dagli Inglesi, una "*martial race*") vennero arruolati nei reggimenti del *British Indian Army*. I primi soldati sikh giunsero nel 1867 a Hong Kong e qui, nel 1901, aprirono

²⁰ *Ibi*, p. 208.

²¹ MYRVOLD, *Sikhs in Mainland European Countries*, cit., p. 517.

uno dei primi *gurdvārā* fuori dall'India. Altri contingenti vennero inviati a Shanghai, nelle isole Fiji e in Thailandia; in seguito, ne vennero mandati anche in Australia e in Nuova Zelanda. Nel 1890 più di 10.000 uomini punjabi, di cui 3000 sikh, si trasferirono in Africa per la costruzione della ferrovia tra il Kenya e l'Uganda. Alla fine dei lavori alcuni tornarono in India, altri si trasferirono altrove.

Durante la Prima e la Seconda Guerra Mondiale, migliaia di soldati del *British Indian Army* combatterono in Belgio, Olanda, Francia, Grecia e Italia. Ai soldati sikh venivano consegnati *sarūp* del *Gurū Granth Sāhib*, *kirpān*, *karā* (il bracciale d'argento) e *kañghā* (il pettine). Nella Prima Guerra Mondiale, i sikh arruolati dall'esercito britannico erano quasi 89.000; durante la Seconda Guerra Mondiale, l'*Indian Army* fu uno dei contingenti più numerosi degli Alleati. È stato stimato che, nel corso delle due guerre, 83.000 sikh persero la vita sul suolo europeo. In onore di questi soldati sono stati eretti diversi memoriali a Malta, in Grecia e a Cipro; in Italia, a Forlì, si trova il *War Memorial Cemetery*, dove è stata eretta una statua rappresentante tre soldati sikh; ogni anno la comunità sikh locale organizza dei momenti di commemorazione assieme ai rappresentanti delle istituzioni del posto.²² Come nota Myrvold, i sikh che hanno fatto dell'Europa la propria casa e hanno cercato qui nuove radici storiche, hanno trasformato la partecipazione sikh nelle due guerre in un fatto di memoria collettiva, trovando in questa vicenda storica un ponte tra Punjab ed Europa.²³ Questo è visibile anche nei piccoli volumi in italiano diffusi dalla *Sikhi Sewa Society*: in uno di questi, dal nome *Sikh nelle guerre mondiali*, è possibile leggere, nelle conclusioni:

tanto maggiore è però l'apprezzamento per chi, come i nostri compatrioti Sikh, si è sacrificato per la giustizia e la libertà di altri popoli dando a noi, loro discendenti, un esempio da non dimenticare e dando ai popoli europei che ospitano le nostre comunità un motivo in più per considerarci parte integrante della loro storia, accomunati non solo da un destino condiviso, ma anche da valori molto simili come

²² Forlì Today, *Caduti in guerra per liberare il territorio romagnolo: Forlì ricorda il coraggio dei soldati Sikh*, 04/08/2022, <www.forlityday.it/cronaca/commemorazione-caduti-sikh-6-agosto-2022-programma.html> (01/05/2023).

²³ Cfr. MYRVOLD, *Sikhs in Mainland European Countries*, cit., p. 514.

l'amore per la libertà, l'uguaglianza e la giustizia. Oggi la nostra comunità, riconosciute orgogliosamente le proprie radici, intende continuare a dare il proprio contributo con il lavoro e la partecipazione alla vita sociale dell'Europa che i nostri padri hanno contribuito a creare.²⁴

A inizio Novecento cominciarono anche le prime migrazioni verso gli Stati Uniti e il Canada e, alla fine del primo decennio, già 10.000 sikh vivevano stabilmente nella West Coast. Presto gli Americani cominciarono ad opporsi ai flussi migratori, fatto che portò alla restrizione degli ingressi nel Paese. Noto è l'episodio della nave *Komagata Maru* alla quale, nel 1914, venne impedito di attraccare sulle coste canadesi e venne rinviata in Punjab con a bordo 379 passeggeri (quasi tutti sikh). Giungiamo quindi al 1947, anno della partizione dell'India, durante la quale due terzi dell'area occidentale punjabi (e con essa numerosi luoghi sacri sikh come Nankana, paese natio di Gurū Nānak) divenne parte del Pakistan: milioni di sikh furono costretti ad abbandonare le loro proprietà per poi stabilirsi in altre aree dell'India avendo risorse decisamente più esigue. Nel frattempo, Europa e America si trovavano a fronteggiare il secondo dopoguerra e Regno Unito, Canada e Stati Uniti, bisognosi di mano d'opera, cominciarono ad aprire le frontiere ai lavoratori indiani. Molti sikh si trasferirono anche in Medio Oriente, solitamente meta transitoria (ad eccezione di Iran e Afghanistan, in cui vi è una presenza sikh stabile e significativa).²⁵ Nel 1962 il *Commonwealth Immigrants Act* pose fine al diritto automatico dei residenti nel Commonwealth e nelle Colonie di stabilirsi nel Regno Unito; a causa di queste restrizioni, i sikh iniziarono a vedere nei paesi dell'Europa continentale una possibile meta. Soprattutto dagli anni '70 del XX secolo, un numero consistente di studenti e di lavoratori sikh si diresse verso Francia, Belgio e Germania; le migrazioni dei sikh verso l'Europa furono quindi condizionate dai cambiamenti delle politiche migratorie nei vari stati europei; dei vari gruppi etnici e religiosi sud asiatici, i sikh sono spesso stati pionieri nell'esplorazione di nuove aree di insediamento.²⁶ Il flusso migratorio crebbe ulteriormente dopo l'*Operation Blue Star* che, come abbiamo visto, portò molti sikh

²⁴ Sikhi Sewa Society, *Sikh nelle guerre mondiali*, p. 124.

²⁵ Cfr. TATLA, *The Sikh Diaspora in The Oxford Handbook of Sikh Studies*, cit., pp. 497-498.

²⁶ Cfr. MYRVOLD and JACOBSEN, *Introduction*, cit., p. 4.

a lasciare il Punjab in cerca di asilo politico. Con la fine della Guerra Fredda e la caduta dell'Unione Sovietica, anche i paesi est europei entrarono tra le mete scelte. Infine, l'allargamento dell'Unione Europea e l'istituzione dell'Area Schengen hanno offerto la possibilità ai migranti di spostarsi da una nazione all'altra, trasferendosi anche in aree meno esplorate; a partire dagli anni '90 del XX secolo, con l'apertura di più punti d'ingresso nell'Unione Europea, le migrazioni si sono intensificate, soprattutto tra il 1995 e il 2005. Un numero in crescita è quello degli studenti all'estero: l'India è seconda solo alla Cina per il numero di studenti in altri paesi. La mobilità transnazionale è una caratteristica propria della migrazione sikh, infatti, molto spesso, coloro che si sono trasferiti in Europa hanno vissuto in diverse nazioni in cerca delle opportunità lavorative migliori. Questo "transnational network of the Sikhs" ha avuto e continua ad avere un ruolo cruciale nella scelta, tra i membri della diaspora, del Paese in cui stanziarsi, determinando, in certe aree, delle migrazioni a catena; molto spesso le comunità, dapprima composte quasi solo da uomini in cerca di lavoro, crescono anche grazie ai ricongiungimenti familiari. La crescente domanda di lavoro non qualificato ha fatto sì che l'Europa meridionale diventasse meta di molti migranti sikh: le comunità presenti in Italia, Spagna e Grecia ne sono un esempio.²⁷ La presenza di migranti sikh irregolari diretti verso l'Europa è consistente, al punto tale da essere diventata, nel tempo, quasi un'industria a sé; nel 2009 è stato stimato che ogni anno, quasi 20.000 giovani punjabi cercano di migrare in Europa illegalmente.²⁸

L'India, con circa 20 milioni di persone risiedenti fuori dal Paese, è la nazione con più emigrati al mondo; i maggiori poli di attrazione sono i Paesi del Golfo (53,5%), l'America settentrionale (19%), Pakistan e Nepal (11,3%), i paesi europei ad alto reddito (5,6%) tra cui spiccano Regno Unito e Italia, infine l'Australia (3,2%).²⁹ I membri della diaspora sikh corrispondono al 10% del numero totale di immigrati indiani, un numero piuttosto alto se si considera che in India i sikh rappresentano solo il 2%. Si stima che la popolazione sikh globale

²⁷ Cfr. MYRVOLD, *Sikhs in Mainland European Countries*, cit., pp. 515-517.

²⁸ Cfr. MYRVOLD and JACOBSEN, *Introduction*, cit., p. 4.

²⁹ Cfr. Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, *La Comunità Indiana in Italia, Rapporto annuale sulla presenza dei migranti*, 2021, p. 6.

sia tra i 23 e i 25 milioni di persone.³⁰ Di questi, circa due milioni vivono fuori dall'India. Talbot e Thandi hanno definito i punjabi “people on the move”,³¹ mentre secondo Tatla quella del Punjab è una “culture of migration”, dove ogni villaggio ha le proprie connessioni all'estero e nei quali lo status sociale è definito anche in base alla presenza di parenti all'estero.³²

Come abbiamo visto, i primi immigrati sikh venivano assunti per svolgere lavori poco retribuiti e poco qualificati. Oggi, invece, i membri della diaspora sono presenti in una grande varietà di lavori: proprietari di attività commerciali, rivenditori, tassisti, *riders* per i servizi del *food delivery*, venditori ambulanti, agricoltori, allevatori, pescatori, ingegneri, politici, eccetera. Molti immigrati di prima generazione esercitano ancora professioni poco qualificate, mentre tra le seconde e le terze generazioni molti hanno frequentato università e/o si sono specializzati in professioni maggiormente qualificate. Nei paesi con una storia di immigrazione sikh più lunga, in cui i sikh sono del tutto integrati nel contesto locale, alcuni di essi esercitano ruoli di prestigio: in Canada, nelle elezioni del 2019, 20 politici di origine indiana sono stati nominati come membri del parlamento (di questi, 19 punjabi); nel Regno Unito Indarjit Singh è membro della House of Lords dal 2011.

Comunità sikh e società europee: rapporti, identità e narrazioni

Come abbiamo già visto, non è possibile descrivere i sikh della diaspora come un gruppo omogeneo e la stessa definizione di un'”identità sikh” va spesso a sovrapporsi e a relazionarsi con altre identità (punjabi, indiana, inglese, italiana..) e altre modalità di percezione e narrazione che l'individuo ha di sé; questo, ad esempio, diventa particolarmente evidente se si prendono in considerazione quei giovani sikh, nati e cresciuti in Europa, in Canada o in America, i quali conducono spesso stili di vita multiculturali e transnazionali e in cui i

³⁰ Cfr. MYRVOLD and JACOBSEN, *Introduction*, cit., p. 1.

³¹ Cfr. Ian TALBOT and Shinder THANDI, *People on the Move: Punjabi Colonial, and Post-Colonial Migration* (New York: Oxford University Press, 2004).

³² Cfr. TATLA, *The Sikh Diaspora in The Oxford Handbook of Sikh Studies*, cit., p. 498.

concetti di locale, globale, moderno e tradizionale, possono coesistere contemporaneamente. Il concetto di identità, inoltre, si trasforma e si costruisce in relazione al contesto, all'alterità con cui entra in dialogo e ad altre modalità di rappresentazione.³³ Durante un'intervista chiesi a K., ragazza *amṛtdhārī* di 30 anni, attualmente residente in Estonia, che ha frequentato, per la durata dell'Erasmus a Bologna, il tempio di Casalecchio, se lei si sentisse sikh, punjabi, indiana, o tutte e tre; lei mi rispose:

Nice question actually. When I was born, at that time, the first thing given to me was my name and my parents went to *Gurū Granth Sāhib*, they take the first letter with the blessing of *Gurū Granth Sāhib*, so since my birth I take my name from *Gurū Granth Sāhib*,³⁴ and Kaur was given to me Kaur symbolize me as sikh. By religion and by birth time I am sikh, I was born in India, so India is my motherland, nationality you can say, and Punjab is that specifically region where my religion exists. So, my existence is my religion, but my country is India and my specific zone is Punjab.³⁵

Le tre identità sono tutte presenti e coesistenti per lei.³⁶ Alla percezione che una persona ha di sé contribuiscono anche altri fattori indipendenti dalla provenienza geografica e religiosa: quella che noi qua definiamo una comunità, lungi dall'essere un unico monolite, comprende al suo interno persone di differente estrazione sociale, provenienti da diversi contesti, con visioni politiche, sociali e religiose altrettanto varie. Sicuramente, però, l'identificazione religiosa, nel contesto diasporico, gioca un ruolo fondamentale per i membri della comunità; ciò avviene, ad esempio, nella rappresentazione che i sikh offrono di sé nei confronti della società ospitante: «when Sikhs are required to reflect upon and culturally

³³ Cfr. MYRVOLD and JACOBSEN, *Introduction*, cit., pp. 6-7.

³⁴ In occasione della nascita di un bambino, è usanza, tra i sikh, recarsi al *gurdvārā* e aprire il *Gurū Granth Sāhib*; la prima lettera della pagina sinistra sarà l'iniziale del nome che i genitori sceglieranno per il figlio.

³⁵ Intervista semi-strutturata a K. K., condotta telefonicamente il 23 aprile 2023.

³⁶ Secondo Shani si possono delineare tre fasi cronologiche della diaspora sikh: 1) le comunità sikh stabilitesi all'estero a partire dal periodo coloniale si identificavano prima come indiani e punjabi piuttosto che sikh. 2) Dopo il 1984, i sikh vengono percepiti come le vittime di un massacro che li ha forzati a lasciare il Punjab; l'identità sikh rimpiazza quella indiana della fase precedente. 3) Dopo l'11 settembre 2001, le organizzazioni sikh della diaspora abbracciano una "politica della differenza", in cui la narrazione dei sikh come nazione viene combinata con quella dei sikh come minoranza religiosa. Cfr. SHANI, SINGH, *Sikh Nationalism*, cit., p. 190.

translate their identity into new contexts, they often do this by using an exclusively religious framework». ³⁷

Nonostante le differenze che possono essere presenti all'interno di un *saṅgat*, all'interno dei *gurdvārā* vengono portate avanti determinate tradizioni religiose, culturali e linguistiche nel nome di una continuità storica. Le pratiche religiose interne ai *gurdvārā* vengono compiute cercando di rimanere più aderenti possibili a quanto stabilito dai *Takhat*. In questo senso, i *gurdvārā* della diaspora, oltre che centri religiosi e di socializzazione, sono anche il fulcro della riproduzione e del tramandamento di costumi e pratiche punjabi, dove spiccano anche la cultura alimentare e musicale. Per i membri dei *saṅgat*, il *gurdvārā* rappresenta una “*comfort zone*” in cui condividere la lingua, la cultura e la religione. L'ambivalenza tra eterogeneità e omogeneità è condensata da Myrvold nei seguenti termini: «the Sikhs may acknowledge religious sameness and rally round collective representations of Sikhism, and a Sikh identity, while religion and identity are simultaneously embedded with heterogeneity». ³⁸

Un altro aspetto da tenere in considerazione sono le relazioni che le comunità sikh della diaspora intraprendono con la società dominante in cui sono inseriti: esse, infatti, variano molto a seconda del Paese, in base al clima culturale e politico vigente e alle condizioni di integrazione culturale, economica e sociale. Un esempio di ciò sono i diversi gradi di accettazione che i Paesi europei mostrano nei confronti di elementi e simboli religiosi delle minoranze. Vediamo, ad esempio, la questione del turbante.

Il documentario *The Story of the Turban*³⁹ mette in luce la relazione tra i sikh e la società inglese; in esso, la questione del turbante diventa una metafora per narrare la storia dell'integrazione dei sikh nel Regno Unito. Se negli ultimi cinquant'anni è diventato molto comune vedere persone con il turbante per le strade di Londra, non fu sempre così. Durante

³⁷ MYRVOLD, JACOBSEN, *Introduction*, cit., pp. 6-7.

³⁸ *Ibi*, p. 8.

³⁹ Il documentario del 2012 è stato prodotto dalla BBC; tra i vari intervistati vi sono Eleanor Nesbitt, professoressa emerita alla Warwick specializzata in sikhismo, Roger Ballard, sociologo e professore presso l'Università di Manchester e di Leeds, il membro dell'*House of Lords* Indarjit Singh, Gurmel Singh Kandola, segretario generale del *Sikh Council UK*.

i due conflitti mondiali, i molti sikh reclutati nel *British Indian Army* erano autorizzati e incoraggiati a indossare il turbante e coloro che, alla fine della guerra, si recarono in Inghilterra, vennero accolti dagli Inglesi come eroi. Ma le cose cambiarono in fretta: i molti sikh che nel dopoguerra emigrarono in Gran Bretagna, dovettero confrontarsi con l'ostilità da parte della popolazione locale che guardava con diffidenza agli immigrati punjabi, ritenuti troppo diversi. Il turbante ebbe ruolo chiave in questo: li rendeva, infatti, chiaramente distinti; nel giro di un decennio, da simbolo di eroismo e di lealtà alla Corona Britannica si tramutò in emblema di una diversità culturale e religiosa. Il turbante rappresentava anche un limite sul lavoro: numerose imprese britanniche avrebbero assunto i sikh solo se avessero rimosso il turbante e tagliato barba e capelli. Alcuni casi passarono alla storia, segnando le tappe dell'integrazione sikh nel Paese britannico: tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60 del secolo scorso, a due uomini sikh venne negata la possibilità di essere assunti come autisti di autobus se non avessero rimosso il turbante. Questo diede il via a una serie di negoziazioni tra la comunità sikh e il Governo,⁴⁰ che si conclusero nel 1969 quando la compagnia dei bus fece un passo indietro e assunse i due sikh, permettendogli di portare il turbante. La questione riemerse nel 1973, quando divenne illegale guidare una moto senza indossare il casco (che per i sikh significava dover rimuovere il turbante per guidare), fatto che si risolse tre anni dopo con un atto che permetteva ai sikh di guidare senza casco. Negli anni '80 del XX secolo, invece, una scuola privata vietò a un giovane insegnante sikh, Gurinder Singh Mandla, di indossare il *dastār*. La famiglia del giovane intraprese quindi la via legale, accusando la scuola di star compiendo un atto discriminatorio e di violare il *Race Relations Acts*.⁴¹ Il caso finì alla House of Lords, che nel 1982 dichiarò che i sikh erano da considerarsi un gruppo etnico e che ogni forma di discriminazione nei loro confronti non

⁴⁰ Tali negoziazioni sfociarono anche nella tensione, quando Sardar Sohan Singh Jolly minacciò il suicidio se ai sikh non fosse permesso di lavorare indossando il turbante. I mezzi di Jolly non piacquero a molti sikh: l'impiego della violenza, anziché della diplomazia, faceva apparire ingiustamente la comunità sikh come violenta e radicale.

⁴¹ Con il *Race Relations Act* (1976) il Parlamento inglese volle prevenire la discriminazione su base etnica e razziale.

sarebbe stata tollerata. Nel 2019, l'*Offensive Weapons Acts* ha assicurato ai sikh il diritto di portare con sé il *kirpān*.



Figura 9. Sikh vestiti da Nihang in occasione della Kirtan & Kavishri Competition al Gurdwārā Siigh Sabha a Novellara (RE), aprile 2023 (foto dell'autrice).

In Francia, nel 2004 passò la *Loi sur les signes religieux dans les écoles publiques* con cui il governo promulgava, nel nome della laicità, il divieto di indossare simboli religiosi nelle scuole pubbliche (impedendo ai sikh di indossare il turbante). La legge dell'allora presidente Jacques Chirac scatenò presto una serie di manifestazioni, in Francia e in India, contro il nuovo emendamento, pur senza successo. Negli anni seguenti, inoltre, molti sikh

riscontrarono serie difficoltà nel rinnovamento dei documenti; diversi ufficiali pretendevano la rimozione del copricapo per le fotografie da porre sui documenti, spiegandolo come un fatto di sicurezza pubblica. Un uomo sikh, Ranjit Singh, presentò la questione al Consiglio per i diritti umani delle Nazioni Unite, dove si stabilì che obbligarlo a rimuovere il turbante significava ledere la sua libertà religiosa.⁴²

Nel 2006 in Svezia è stato dichiarato che gli ufficiali sikh della polizia possono indossare il turbante in divisa; lo stesso anno, la Danimarca ha dichiarato illegale il porto del *kirpān* poiché non in linea con la legge sulle armi; per la legge danese la religione non sarebbe una valida motivazione per il possesso di una lama.⁴³

Vediamo invece il caso dell'Italia. Nel Paese non vige alcuna legislazione che imponga dei limiti sull'indossare simboli religiosi nello spazio pubblico (nonostante non vi sia alcuna limitazione, come vedremo più avanti non sono state rare le volte in cui alcuni sikh vi hanno rinunciato per non essere discriminati). Tuttavia, è la legge sul possesso di armi ad aver suscitato controversie riguardo al *kirpān*: nel 2013, in provincia di Mantova, un uomo sikh è stato condannato a pagare una multa di 2000 euro per il possesso di un *kirpān*, rinvenuto dalla polizia locale durante un controllo. Alla richiesta di consegnarlo alle autorità, l'uomo ha opposto rifiuto, affermando che si trattasse di un simbolo religioso. Il giudice, in tale occasione, dichiarò che «le usanze religiose integravano mera consuetudine della cultura di appartenenza e non potevano avere l'effetto abrogativo di norma penale dettata ai fini di sicurezza pubblica». Il ricorso presentato dall'imputato, appellatosi all'articolo 19 della Costituzione sulla libertà religiosa, è stato vano: nel 2017 la Corte ha rifiutato il ricorso appellandosi allo stesso articolo, il quale prevede la libertà religiosa finché questa non rischi di danneggiare la convivenza pacifica e la sicurezza, ed è essenziale

⁴² BBC, *UN human rights body backs French Sikhs on turbans*, 13/01/2021, <www.bbc.com/news/world-europe-16547479> (01/05/2023).

⁴³ Cfr. MYRVOLD and JACOBSEN, *Introduction*, cit., p. 5.

l'obbligo per l'immigrato di conformare i propri valori a quelli del mondo occidentale, in cui ha liberamente scelto di inserirsi. [...] La decisione di stabilirsi in una società in cui è noto, e si ha consapevolezza, che i valori di riferimento sono diversi da quella di provenienza ne impone il rispetto e non è tollerabile che l'attaccamento ai propri valori [...] porti alla violazione cosciente di quelli della società ospitante. La società multietnica è una necessità, ma non può portare alla formazione di arcipelaghi culturali confliggenti.⁴⁴

Questo fatto venne visto dall'uomo e dalla comunità sikh italiana come un attacco alla propria libertà religiosa.⁴⁵ Al fatto seguirono molti controlli nei confronti dei sikh. Lo stesso anno un ex agente della polizia italiano realizzò il prototipo di un *kirpān* in materiali flessibili, conforme dunque alla legislazione italiana. Lo stesso venne poi presentato all'*Akāl Takhat* come una possibile soluzione, ma l'autorità rifiutò questa opzione, dicendo che un *kirpān* fatto di un materiale altro non è conforme all'etica sikh, e che la giusta via da intraprendere era quella di uno sforzo congiunto tra le varie associazioni per assicurare la revoca del divieto.⁴⁶ Ad oggi non è ancora stato trovato nessun accordo tra lo Stato italiano e la comunità sikh, e il porto del *kirpān* continua ad essere perseguibile legalmente. Nonostante ciò, moltissimi sikh affrontano il rischio e continuano a indossarlo. Nel 2015 la deputata leghista Silvana Andreina Comaroli ha depositato il disegno di legge sul "porto del kirpan da parte dei cittadini e degli stranieri di confessione sikh"; lo stesso è stato poi ripresentato nel 2018 e nel 2022. La proposta prevede l'autorizzazione al porto del *kirpān*, a condizione

⁴⁴ Cfr. Corte di Cassazione, sezione I, 31/03/2017, sent. n. sez. 351/2017, p. 4.

⁴⁵ Jatinder Singh, l'uomo arrestato per il possesso del *kirpān*, ha così commentato l'accaduto: «Né io né la mia comunità capiamo questa sentenza, che va a incidere sulla nostra libertà religiosa e di culto prevista dalla Costituzione. Nessuno di noi ha mai fatto il male con il *kirpān*, anzi è un simbolo di resistenza al male, proprio il contrario di quello che sostiene la sentenza». La Repubblica, *Mantova, il sikh condannato per il coltello sacro: 'Ora ci controllano tutti, ma il tasso di criminalità per noi è zero'*, 17/05/2017, <https://milano.repubblica.it/cronaca/2017/05/17/news/migranti_cassazione_valori_coltello_sikh-165610991/> (08/05/2023).

⁴⁶ Cfr. Corriere Milano, *Arriva il kirpan legale: è inoffensivo e i sikh potranno portarlo alla cintura*, 07/06/2017, <https://milano.corriere.it/notizie/cronaca/17_giugno_07/kirpan-legale-coltello-indiano-sikh-sentenza-cassazione-permesso-inoffensivo-e27b9006-4b95-11e7-bcad-6e8de384d9e7.shtml> (08/05/2023); Hindustan Times, *Akal Takht rejects harmless kirpans made by Italian firm*, 28/06/2017, <www.hindustantimes.com/punjab/akal-takht-rejects-harmless-kirpans-made-by-italian-firm/story-gysGRyL2amkNJET10LUZwJ.html> (08/05/2023).

che sia fabbricato in modo da assicurarne l'inidoneità a ferire; il suddetto modello dovrebbe essere reso riconoscibile tramite un apposito segno.⁴⁷ Recentemente, in occasione del *nagar kīrtan* tenutosi a Mantova, alcuni membri della Lega si sono lamentati del possesso del *kirpān* da parte dei fedeli.⁴⁸

La questione del *kirpān* appare spinosa e problematica ogni qualvolta un sikh che lo porta compie viaggi internazionali, prendendo gli aerei. K. mi ha raccontato di due sue esperienze in aeroporto, la prima in occasione di un viaggio da Nuova Delhi a Tallinn, la seconda da Budapest a Tallinn:

When I was in the airport I was carrying my *kirpān*, a small one actually, not so sharp, so the lady told «what do you have?», and I said «this one?», and she said «take it out». I took it out, she said «I will not give it to you», and I say «please give it to me, I will keep it in the luggage», she said «no, now I can't give you, I'm throwing it». She wanted to throw it in the dustbin and I had literally tears in my eyes and she said «what happens?», and I said «please don't throw it in the dustbin, if you wanna keep it, you can keep it, but please don't put in the dustbin, because my sentiments and my feelings are desperate», and I asked that lady, being an Indian resident, «don't you know what it is?», because she was asking me «what is this?», and being an Indian you don't know what is it? [...] And it was so hard for me and I literally asked myself «Oh my God why she is doing like this?», she being an Indian, strange... [...] And now when I was coming from Budapest to Estonia, in Budapest airport they took my check-in and everything but by mistake I forgot to put it [il *kirpān*] in the luggage so I put in my cabin bag so when she [la persona ai controlli] was doing everything she said «there is something inside your bag, I have to open it out», then she open it and she took it out, then she asked me «what is that?», then I google it, and I said «this one», and she said «what is this? I don't know it, you have to throw it» and I said «no no, it's a religious thing!», when I told the lady it was a religious thing I really appreciate her, she said «Ah, I took it, you can keep it, but don't open it and everything». Maybe the

⁴⁷ Cfr. Camera dei Deputati, *Proposta di legge*, <https://www.camera.it/leg19/995?sezione=documenti&tipoDoc=lavori_testo_pdl&idLegislatura=19&codice=leg.19.pdl.camera.179.19PDL0003790&back_to=https://www.camera.it/leg19/126?tab=2-e-leg=19-e-idDocumento=179-e-sede=-e-tipo=,%20consultato%20il%2008/05/2023> (08/05/2023).

⁴⁸ Cfr. Gazzetta di Mantova, *Suzzara, nel mirino della Lega il pugnale sikh*, <https://gazzettadimantova.gelocal.it/mantova/cronaca/2023/05/03/news/suzzara_nel_mirino_della_lega_il_pugnale_sikh-12784836/> (08/05/2023).

Gurūs wanted to show me the difference, like «see? In your country they opened your luggage and take it out and here they didn't». ⁴⁹

Nel corso della conversazione ha proseguito dicendomi: «I'm just surprised by the way they take out our *kirpān* from our luggages, bags, when we are traveling. We are not terrorists».

La presenza indiana in Italia

La comunità sikh presente in Italia è la più grande di tutta l'Europa continentale. Non essendoci statistiche istituzionali sulle religioni adottate dai cittadini, non è semplice stimare il numero di aderenti al sikhismo in Italia. Le stime si basano principalmente sulla percentuale dei sikh in India (l'1.7% della popolazione totale) o sulla presenza sikh in Punjab (corrispondente al 57.69%)⁵⁰ ma, secondo Bertolani, i sikh rappresenterebbero il 70-80% degli Indiani in Italia e la maggioranza degli Indiani in Italia sarebbe originaria del Punjab.⁵¹ L'Italia ospita la comunità indiana più grande dell'Unione Europea.⁵² Secondo l'ISMU⁵³ i sikh costituirebbero l'1.9% degli stranieri residenti in Italia, quindi circa 95.677 persone.⁵⁴ In generale, le stime variano dai 25.000 ai 100.000 fedeli.⁵⁵ A livello globale, la presenza sikh in Italia si collocherebbe dunque quarta, dopo Gran Bretagna (400.000), Canada (300.000) e

⁴⁹ Intervista semi-strutturata a K. K., ragazza *amṛtdhārī* di 30 anni, tenutasi telefonicamente il 23 aprile 2023.

⁵⁰ Population Census, *Punjab Hindu Muslim Population*, <www.census2011.co.in/data/religion/state/3-punjab.html> (08/05/2023).

⁵¹ Cfr. Barbara BERTOLANI, Federica FERRARIS and Fabio PEROCCO, *Mirror Games: A Fresco of Sikh Settlements among Italian Local Societies* in MYRVOLD, JACOBSEN (eds.), *Sikhs in Europe*, cit., 134.

⁵² Cfr. Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, *La Comunità Indiana in Italia*, cit., p. 7.

⁵³ Fondazione ISMU, *L'appartenenza religiosa degli stranieri residenti in Italia. Prime ipotesi al 1° gennaio 2021*, p. 2.

⁵⁴ Sempre secondo l'ISMU solo il 48,6% degli indiani si professa hindu, del restante una grossa parte sarebbe sikh. Tra i sikh, ben il 94,7% sarebbe di nazionalità indiana.

⁵⁵ Cfr. Barbara BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna* in Saverio Marchignoli (A cura di), *Religioni Orientali in Emilia-Romagna* (Bologna: Centro Stampa Regione Emilia-Romagna, 2019), p. 19.

Stati Uniti (100.000). In Italia vi sono ben 61 *gurdvārā* (circa uno ogni 1600 fedeli); in tutta l'Unione Europea, il numero di templi sikh sarebbe 140.⁵⁶

L'immigrazione dall'India all'Italia cominciò dalla fine degli anni '70 del XX secolo, quando, a seguito del boom economico aumentarono le opportunità di lavoro, specialmente per quelle mansioni poco specializzate e faticose che molti cittadini italiani, aventi ora maggiori disponibilità economiche, rifiutavano di svolgere; in quel periodo giunsero nel Paese circa 12.000 immigrati indiani e, tra questi, molti sikh. I primi punjabi arrivati erano soprattutto uomini con un visto turistico, con un permesso di lavoro o privi di documenti; il Lazio rappresentò sin dall'inizio uno dei principali punti di arrivo dal Punjab nonché un polo di attrazione importante per gli immigrati irregolari; molti di questi erano giunti in Italia solo dopo diversi anni passati a lavorare in altre nazioni europee per ripagare il debito contratto alla loro partenza in India; una volta ripagati i debiti, contattavano altri agenti sikh che gli avrebbero procurato altro lavoro illegale in nazioni differenti.⁵⁷ Spesso l'Italia era considerata una destinazione temporanea in vista degli Stati Uniti o dell'Inghilterra. Ciò non era valido per tutti, alcuni punjabi infatti rimanevano nell'area, altri si spostavano nelle regioni meridionali per lavorare nei circhi o per altre opportunità lavorative, spesso irregolari; presto, inoltre, il nord Italia diventò la meta prediletta di molti sikh. In generale venne a formarsi una "migrazione itinerante nazionale"⁵⁸ che portava i sikh a spostarsi continuamente nel territorio italiano. Dall'*Operation Blue Star* fino ai primi anni '90 un ampio numero di sikh richiedenti asilo si recò in Italia. Nel periodo che va dal 1991 al 2001, inoltre, si verificò una stabilizzazione progressiva della presenza indiana, soprattutto nell'Italia settentrionale. In questa fase gli immigrati indiani triplicarono.⁵⁹ Ad oggi il numero complessivo di Indiani

⁵⁶ CESNUR, Massimo INTROVIGNE e PierLuigi ZOCCATELLI (sotto la direzione di), *Le Religioni in Italia, La religione sikh*, <<https://cesnur.com/gruppi-di-origine-sikh/la-religione-sikh/>> (08/05/2023).

⁵⁷ Cfr. BERTOLANI, FERRARIS, PEROCCO, *Mirror Games*, cit., pp. 134-135.

⁵⁸ Cfr. Ester GALLO and Silvia SAI, *Should We Talk About Religion? Migrant Associations, Local Politics and Representations of Religious Diversity: The Case of Sikh Communities in Central Italy*, in José MAPRIL and Ruy Llera BLANES (eds.), *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe* (Leiden, Boston: Brill, 2019), p. 289.

⁵⁹ Nel 1990 gli Indiani residenti erano circa 11mila, nel 1995 quasi 15mila, nel 1999 quasi 26mila. Cfr. BERTOLANI, FERRARIS, PEROCCO, *Mirror Games*, cit., 135.

residenti in Italia è di 162.492, rappresentando, a livello numerico, la sesta comunità straniera presente nel Paese. La presenza indiana si concentra soprattutto in Lombardia (48.818, 30%), Lazio (31.286, 19%), Emilia-Romagna (18.378, 11%) e Veneto (17.115, 10%): queste regioni, da sole, ospitano il 70-71% della intera popolazione indiana italiana.⁶⁰

Dal punto di vista professionale, fin dal loro arrivo, gli Indiani cominciarono a lavorare soprattutto nell'industria tessile e in quella conciaria; inoltre, i primi sikh, si dedicavano anche all'attività circense. A partire dagli anni '90 divennero altri settori prevalenti quello agricolo, quello dell'industria alimentare, e, in misura minore, il lavoro domestico. Come si legge nel Rapporto del Ministero del Lavoro (2021), «nel caso della collettività indiana giova un forte ruolo l'inserimento professionale in ambito agricolo che ha portato la comunità ad insediarsi nell'area pontina e nel bresciano per rispondere alla domanda di lavoro nel settore».⁶¹ Come fa notare Bertolani, lo status lavorativo dei migranti indiani si è, nel tempo, intersecato con aspetti religiosi e identitari; questo è valido specialmente per i sikh, i quali hanno spesso vissuto situazioni di etnicizzazione forzata, soprattutto per quanto riguarda il lavoro agricolo e l'allevamento; ad esempio, un fattore che avrebbe influenzato i datori di lavoro italiani nella preferenza dei lavoratori indiani sarebbe il luogo comune della mucca come animale sacro per gli Indiani. Ciò ha fatto sì che una quota significativa di Indiani lavorasse in un numero limitato di settori, fatto che si riflette anche sulla distribuzione geografica “a macchie” delle comunità. Queste forme di specializzazione sono state a loro volta sfruttate dai membri della comunità per aiutare i connazionali appena giunti in Italia a trovare lavoro.⁶²

L'immigrazione indiana, caratterizzata fin dal principio da una maggiore presenza maschile rispetto a quella femminile ha visto, negli anni, una riduzione nel divario tra uomini (58% della popolazione indiana italiana) e donne (42%); sebbene vi sia ancora un certo

⁶⁰ Cfr. Istat, *Dati Istat aggiornati al 1° gennaio 2022*, <<http://stra-dati.istat.it/>> (27/04/2023).

⁶¹ Cfr. Ministero del Lavoro, *La Comunità Indiana in Italia*, cit., p. 7.

⁶² Cfr. BERTOLANI, FERRARIS, PEROCCO, *Mirror Games*, cit., p. 144.

disequilibrio di genere, questo è in riduzione.⁶³ Negli anni si è registrato anche un aumento delle richieste per l'ottenimento della residenza e di quelle per il ricongiungimento familiare, segnali di un processo di stabilizzazione e di integrazione in progressione.⁶⁴ Tuttavia, il fenomeno della migrazione di uomini soli è ancora presente; come dimostra l'osservazione dei dati Istat, la presenza maschile nel Lazio è pari al 62%, a fronte di solo 38% di presenza femminile; il picco di questo divario si raggiunge in provincia di Latina, con una popolazione femminile al 34% contro quella maschile corrispondente al 66%.

Come già affermato, negli anni si è potuta osservare una tendenza al trasferimento nelle regioni settentrionali, in particolare in Emilia-Romagna e in Lombardia; questo è motivato dalle condizioni di lavoro spesso pessime di cui fanno esperienza gli immigrati indiani nel centro e sud Italia, molti dei quali sono assunti in nero, sottopagati ed esposti a situazioni di fragilità. In generale i lavoratori stranieri sono più esposti a condizioni lavorative precarie, ciò a causa di un minor potere contrattuale, dalla mancanza di reti di sostegno composte da familiari e amici e dal maggior impiego in settori, come l'agricoltura, l'edilizia, il settore domestico e ricettivo, in cui l'illegalità è più frequente.⁶⁵ In Lombardia e in Emilia, invece, l'offerta di salari più alti, assieme a condizioni di lavoro migliori e alla possibilità di avere alloggi gratuiti si rivelano fattori determinanti per gli immigrati, che possono, in questo modo, ricongiungersi con le famiglie e condurre una vita sociale. Il divario tra presenza maschile e femminile osservato precedentemente, si riduce nelle regioni settentrionali: in Emilia-Romagna e in Lombardia gli uomini indiani sono il 55% mentre le donne il 45%; in Veneto la differenza resta un po' più marcata (gli uomini sono il 58% contro il 41% di donne). Per molti, il settore agricolo ha costituito la principale sfera impiegatizia che ha talvolta

⁶³ Cinque anni fa la percentuale femminile era del 39%. Cfr. Ministero del Lavoro, *La Comunità Indiana in Italia*, cit., p. 8.

⁶⁴ Nel 2020, il 55% dei permessi di soggiorno è stato rilasciato per motivi familiari, inoltre il 23% della popolazione indiana in Italia è minorenni; altro segnale di stabilizzazione è la percentuale di lungosoggiornanti, pari al 62.7%. Cfr. Ministero del Lavoro, *La Comunità Indiana in Italia*, cit., pp. 5, 10.

⁶⁵ *Ibi*, p. 13.

permesso il passaggio dal lavoro in nero a quello regolato; molti Indiani hanno modificato il proprio *status* amministrativo e lavorativo rimanendo in questo settore.⁶⁶

Il 40,3% dei lavoratori indiani lavora nell'agricoltura, a cui seguono l'industria (25,3%), il commercio (13,9%), i trasporti (11,1%) e i servizi (9,3%). Le donne sono impiegate soprattutto nei servizi sociali, pubblici e alle persone (33,2%). In generale rimane alto il tasso di occupazione manuale non qualificata, pari a quasi la metà del lavoro complessivo. Anche il livello d'istruzione resta abbastanza basso, il 70% degli occupati possiede al massimo la licenza media.⁶⁷ Se la proporzione tra uomini e donne si sta equilibrando, rimangono invece nettamente sproporzionati i tassi di occupazione: quello maschile è infatti pari all'83,5%, contro il solo 15,8% femminile.

Molti membri della comunità sikh in Lazio, Lombardia e Emilia-Romagna lavorano come braccianti agricoli, allevatori di bestiame, mungitori. In Veneto, oltre al settore agricolo, molti si sono specializzati in industrie metalmeccaniche, in quelle adibite alla manifattura delle scarpe e alla lavorazione del legno. In Toscana molti lavorano nel settore conciario. Per quanto riguarda l'Emilia-Romagna, se nelle province di Modena, Parma e Reggio-Emilia il settore agricolo è quello prevalente, la provincia di Bologna rappresenta un caso a sé: secondo quanto dettomi da S. K., una ragazza sikh da me intervistata, la maggioranza dei membri uomini del *saigat* bolognese lavorano come operai nel settore industriale, mentre le donne sono assunte come bidelle nelle scuole o lavorano come operaie in settori meno pesanti da un punto di vista fisico. Ci ha tenuto a precisare che questo è valido soprattutto per gli adulti e gli immigrati di prima generazione, poiché i sikh di seconda generazione hanno lavori migliori dei genitori e spesso hanno ricevuto una formazione universitaria o hanno fatto corsi professionali; S. è nata in Italia, mentre il fratello è nato in Punjab; i loro genitori si sono trasferiti qui quando il fratello era molto piccolo. Entrambi i suoi genitori lavorano, lui come operaio in un'azienda, lei come bidella in una scuola materna; S. sta studiando ingegneria gestionale all'Università di Bologna, mentre il fratello, dopo aver seguito un corso

⁶⁶ Cfr. BERTOLANI, FERRARIS, PEROCCO, *Mirror Games*, cit., pp. 136-137.

⁶⁷ Cfr. Ministero del Lavoro, *La Comunità Indiana in Italia*, cit., pp. 17-18.

professionalizzante, ha cominciato a lavorare in un'azienda; altre due sue amiche coetanee lavorano e frequentano l'Università contemporaneamente. Questo è valido per i figli di molti altri membri del *saingat*. Esiste infatti una certa distinzione fra le prime e le seconde generazioni indiane: laddove i genitori hanno svolto lavori meno specializzati, impiegati soprattutto nei settori sopraelencati, il loro lavoro ha permesso ai figli di poter studiare, andare all'università e potersi così specializzare, ottenendo lavori maggiormente retribuiti e più prestigiosi. Per quanto riguarda, invece, i dati di occupazione maschile e femminile riportati sopra, S. era piuttosto perplessa: all'interno del *saingat* bolognese, infatti, le donne che lavorano sono decisamente la maggioranza rispetto a quelle disoccupate.

L'immigrazione illegale indiana: dal Punjab allo sfruttamento nelle campagne laziali

È doveroso dedicare qualche pagina a uno dei lati d'ombra che riguarda, tristemente, la comunità punjabi in Italia: l'immigrazione illegale. Si tratta di un tema molto delicato, a cui negli ultimi anni diversi giornalisti e inchieste nazionali e internazionali si sono dedicati; uno dei contributi più importanti è sicuramente quello proveniente dal sociologo Marco Omizzolo che, grazie alle sue coraggiose ricerche, è stato insignito dell'onorificenza di Cavaliere dell'Ordine al Merito della Repubblica Italiana dal Presidente della Repubblica e che, a causa delle tante minacce subite, da anni vive sotto scorta. Il suo libro *Sotto padrone: Uomini, donne e caporali nell'agromafia italiana* (2019) è un testo impressionante e la cui lettura, assolutamente consigliata, difficilmente può lasciare indifferenti. In esso, la narrazione del fenomeno agromafioso e del caporalato nell'Agro Pontino ha come focus le ricerche e le esperienze che l'autore ha svolto presso la comunità sikh di Sabaudia, composta da circa 20.000 persone, la cui vita religiosa e sociale si sviluppa all'interno del *gurdvārā* locale. Omizzolo cominciò ad occuparsi delle migrazioni degli Indiani sikh nel 2008, inizialmente come ricercatore ma ben presto anche come attivista: per comprendere in profondità i meccanismi del fenomeno ha frequentato per anni il *gurdvārā* di Sabaudia, per alcuni mesi ha lavorato come bracciante sotto copertura, ha guidato una serie di manifestazioni e ha

dato un importante sostegno alla comunità indiana locale nell'emancipazione dallo sfruttamento. Vediamo alcuni dati.

In Italia i lavoratori e le lavoratrici dell'agricoltura, assunti irregolarmente sotto caporale, sono oltre 400.000 (il 39% del totale dei lavoratori agricoli), e i migranti rappresentano una risorsa fondamentale del settore, i quali spesso versano in condizioni di sfruttamento estremo: più del 60% dei lavoratori stagionali stranieri non ha accesso ai servizi essenziali, all'acqua corrente e nella maggior parte dei casi comincia a soffrire di nuove malattie (problemi osteomuscolari e forti dipendenze da sostanze). I paesi di provenienza dei braccianti stranieri sono l'Africa centro-settentrionale (Senegal, Ghana, Camerun, Burkina Faso, Marocco, Tunisia), alcuni paesi comunitari (Bulgaria, Polonia, Romania), l'Albania, diversi paesi dell'Asia del Sud (India, Bangladesh, Pakistan). Tali situazioni di sfruttamento sono molto diffuse nel Lazio e nelle regioni del Sud, ma si trovano anche nel Nord Italia, tra Cuneo, Bergamo, Cremona, Pavia, Brescia e in molte province del Veneto.⁶⁸ Alle origini di tale sfruttamento risiede la tratta internazionale, una delle principali fonti di introiti per le mafie, ed è, in questo caso, frutto di un'alleanza tra trafficanti indiani e alcuni "padroni" pontini. Il primo passo è convincere uomini indiani a partire per l'Italia, facendo leva sui loro sogni e aspirazioni.⁶⁹ I viaggi verso l'Italia sono molto lunghi e pericolosi, talvolta causa di morte, e sono spesso privati di ogni forma di sostentamento e accompagnati da trafficanti armati. Una volta giunti in Italia, i migranti indiani vengono assegnati come lavoratori a diverse aziende agricole. La storia, poi, è quasi sempre la stessa: ai lavoratori viene offerto un contratto in apparenza regolare che non viene mai rispettato; la busta paga mensile si aggira tra i 100 e i 400 euro per dei turni di lavoro massacranti fino a quattordici ore al giorno, spesso senza giorni di riposo. Ma i lavoratori non sempre ci stanno e alcuni di loro

⁶⁸ Marco OMIZZOLO, *Sotto padrone, Uomini, donne e caporali nell'agromafia italiana*, 2019, Milano, Feltrinelli, pp. 22-24, 104.

⁶⁹ Ravi, un intervistato da Omizzolo, gli disse: «Volevo guadagnare bene per me e per la mia famiglia. Molti amici erano già partiti e riuscivano a far vivere bene la loro famiglia. Ogni mese i loro parenti ricevevano 300 o 400 euro dall'America, dal Canada o dall'Australia. Io volevo far lo stesso. Con quei soldi mio padre avrebbe potuto acquistare più terra da coltivare, trattori, ingrandire la casa. Ma soprattutto volevo vedere il mondo che in Punjab vedevo solo in televisione». *Ibi*, p. 88.

rivendicano le decine di migliaia di euro che i datori di lavoro gli devono: tutti coloro che hanno cercato di ribellarsi hanno subito minacce e aggressioni fisiche, come un ragazzo che, dopo aver chiesto l'aumento di due euro l'ora, venne ricoperto di benzina rischiando di morire ustionato.⁷⁰ I pochi soldi ricevuti sono ovviamente insufficienti per vivere una vita dignitosa e, tra la somma inviata alla famiglia in India e il pagamento degli esosi debiti con i trafficanti indiani, le condizioni di vita sono drammatiche: le abitazioni sono *container* privi di servizi igienici, acqua corrente e con impianti elettrici abusivi; in altri casi sono appartamenti in *residence* affollati. Uomini e donne indiani vivono sistematici episodi di razzismo, continuamente vessati con insulti sulla loro provenienza e accuse di inferiorità; una strategia messa in atto dai "padroni", grazie alle informazioni fornite dai caporali indiani, è il tentativo di rendere i braccianti più anonimi possibili, costringendoli a tagliare i capelli e la barba; nella cultura sikh, i simboli esteriori hanno un significato importante e l'eliminazione di questi può significare la perdita di uno status sociale e religioso interno alla comunità che conduce inevitabilmente a una situazione di maggior fragilità sociale e solitudine.⁷¹ La condizione di irregolarità di questi migranti e la scarsa conoscenza della lingua italiana determinano l'impossibilità di difendersi da tali situazioni.⁷² L'obiettivo finale è sempre quello di de-soggettivare le persone, rendendole più simili possibile a degli oggetti, un'atrocità che nei confronti delle donne acquisisce spesso anche i tratti della violenza sessuale. Un altro tragico fenomeno descritto da Omizzolo è quello dell'assunzione di sostanze dopanti: si tratta soprattutto di semi del papavero da oppio, sciolti nel *chai* o posti sotto la lingua, assunti per sopportare le massacranti condizioni lavorative. Questa è una pratica vissuta con estrema vergogna e dunque attuata di nascosto, perché nel sikhismo l'assunzione di qualsiasi sostanza

⁷⁰ *Ibi*, p. 51.

⁷¹ *Ibi*, p. 40.

⁷² Queste le parole di un uomo intervistato da Omizzolo: «Non potevo denunciare. Se io chiamo polizia o carabinieri, la prima cosa che mi chiedono sono i documenti e il mio permesso di soggiorno. E così io sento di dover dar conto del motivo per cui sono in Italia prima ancora di essere ascoltato per ciò che ho subito. Poi parlano un italiano che non capisco. [...] Se li denunciano, perdiamo il lavoro e anche i soldi arretrati. E come viviamo? Chi ci dà un nuovo lavoro? Come manteniamo la famiglia in Punjab e come rinnoviamo il permesso di soggiorno?». *Ibi*, p. 55.

intossicante è assolutamente vietata; per alcuni lavoratori, però, non esiste altra scelta per sopravvivere ai ritmi insostenibili e il rischio, ancora una volta, è quello dell'isolamento dalla comunità.⁷³ La diffusione di droghe, tacitamente permessa dai padroni, si è nel tempo radicalizzata tra i lavoratori, degenerando talvolta nell'assunzione di sostanze più pesanti (eroina) che ha portato diversi uomini a morire di overdose. Quanto elencato è solo la punta dell'iceberg di un sistema perverso da cui, a volte, la via d'uscita intrapresa, non è né la ribellione né la subordinazione, ma il suicidio: dal 2016 al 2019 almeno dodici uomini che lavoravano come braccianti si sono suicidati per sfuggire all'incubo che stavano vivendo, molto diverso dai sogni e dalle aspirazioni che li avevano portati in Italia. Negli anni sono stati fatti alcuni progressi: sono state promulgate nuove leggi (199/2016), organizzate altre manifestazioni, svolte numerose indagini e inchieste giornalistiche anche internazionali (come quella della BBC), i lavoratori sono stati forniti di strumenti utili all'emancipazione da tali situazioni (supporto legale, sportelli d'ascolto, corsi di italiano ecc.); nonostante ciò il fenomeno dello sfruttamento dei braccianti rimane ancora una solida e drammatica realtà, che si spera, con il tempo, possa essere eradicata una volta per tutte.

Vediamo ora alcune caratteristiche delle comunità sikh presenti in Italia.

La diaspora sikh in Italia

La comunità sikh presente in Italia non solo è molto numerosa, ma è la più grande dell'Europa continentale. Emilia-Romagna, Lombardia, Lazio e Veneto costituiscono gli insediamenti maggiori dei sikh. Non è semplice fare un calcolo esatto dei *gurdvārā* presenti sul suolo italiano, *in primis* poiché non esiste una mappatura ufficiale di questi e, in secondo luogo, soprattutto nelle zone in cui la presenza sikh è più soggetta a variazioni, gli stessi

⁷³ Un lavoratore sikh che faceva uso di droghe ha confidato a Omizzolo tali parole: «Mi vergogno di questo e non ne parlo con nessuno. Per il nostro Dio non si deve fare, ma io senza quelle sostanze non posso lavorare. Ho quarantasette anni. Non ho più vent'anni e la schiena fa ogni mese più male, come anche le spalle e il collo. Devo lavorare per vivere. Senza oppio io non posso lavorare». *Ibi*, p. 121.

templi sono più soggetti ad aperture e chiusure frequenti.⁷⁴ È altresì vero che ormai diversi *gurdvārā*, attivi da molti anni, sono diventati dei punti di riferimento per la comunità sikh italiana.

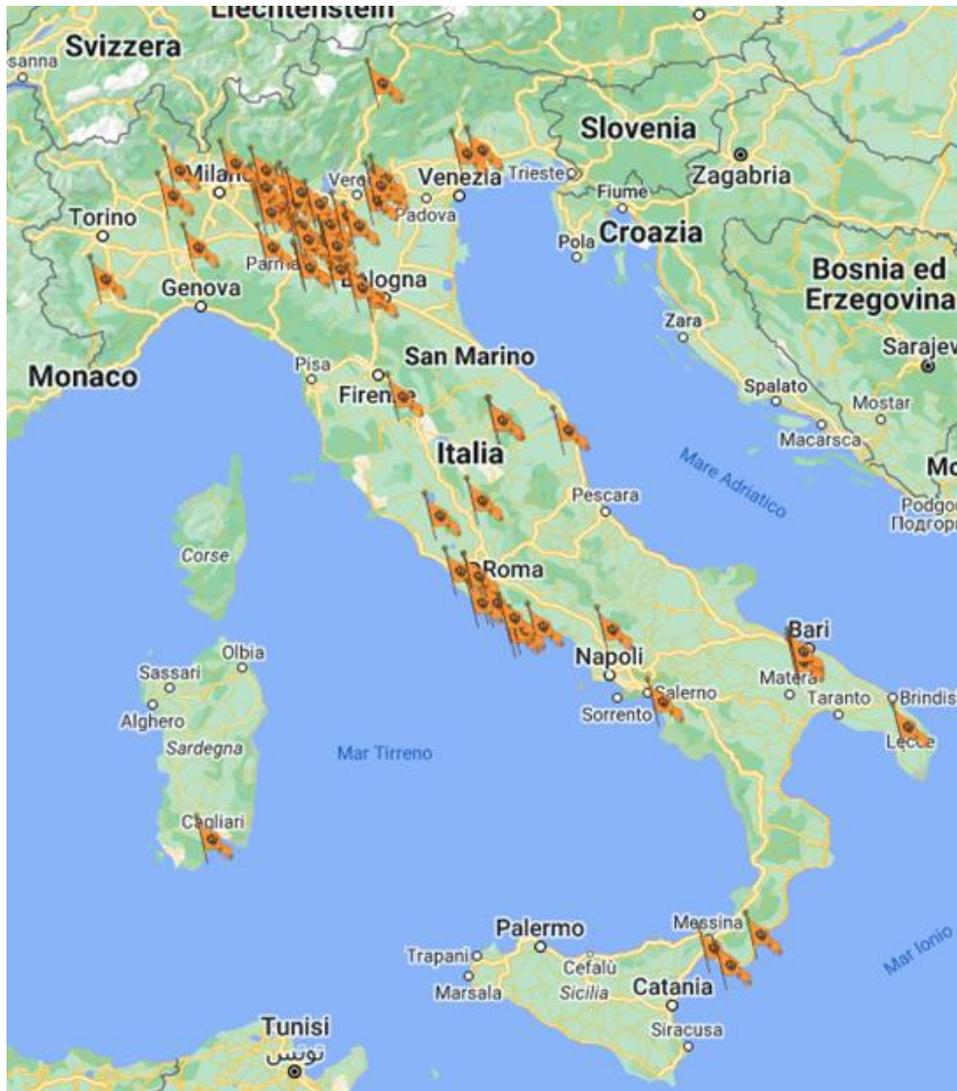


Figura 10. Mappa creata su Google Maps dal sito web *Cultura Sikh* raffigurante la distribuzione dei *gurdvārā* sul suolo italiano; si noti la concentrazione in Pianura Padana e nel Lazio (ultimo aggiornamento della mappa: novembre 2022).

Da quanto riportato dal sito web *Cultura Sikh*,⁷⁵ sul suolo italiano sarebbero presenti ben 61 *gurdvārā* (il sito del CESNUR menziona invece 58 templi): 20 in Lombardia, 11 nel

⁷⁴ Cfr. Barbara BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit., p. 22.

⁷⁵ *Cultura Sikh*, *Templi Sikh in Italia*, <www.culturasikh.com/italian/gurdwara-in-italia/> (18/05/2023).

Lazio, 7 in Emilia-Romagna, 4 in Puglia, 4 in Veneto, 3 in Piemonte, 3 in Calabria, 2 in Campania, 2 nelle Marche, 1 in Toscana, 1 in Umbria, 1 in Trentino-Alto-Adige, 1 in Friuli-Venezia-Giulia, 1 in Sardegna. Si può notare come la distribuzione dei luoghi di culto appaia in linea con quella della presenza dei sikh sul territorio italiano; non è dunque un caso che la sola provincia di Latina conti 6 templi; a spiccare, soprattutto, è la Pianura Padana, nella quale si trovano ben 33 *gurdvārā*, più della metà del totale. Le province con più templi, oltre a Latina, sono Brescia (6), Roma (4), Bergamo (3), Cremona (3), Verona (3), Vicenza (3), Mantova (3), Reggio Calabria (3).

Nell'elenco di *Cultura Sikh* sono menzionati anche cinque templi ravidāsī. Facendo un'ulteriore ricerca *online*, il numero totale di luoghi di culto ravidāsī in Italia sarebbe pari almeno a 11.⁷⁶ La tradizione ravidāsī ha origine con Ravidās, un *bhagat dalit* (precisamente un *chamar*, un conciatore di pelle) di Varanasi, vissuto tra il XIV e il XV secolo. Per i seguaci, Ravidās è considerato al pari dei dieci *gurū sikh*; per il sikhismo, invece, Ravidās è solamente un *bhagat* la cui opera è inserita nel *Gurū Granth Sāhib*. I ravidāsī, la cui maggioranza è appartenente alle caste basse, enfatizzano la bontà della grazia divina che può raggiungere chiunque, indipendentemente dalla propria appartenenza castale. Sebbene il sistema castale sia abolito anche dal sikhismo, nella quotidianità le caste continuano a rappresentare una convenzione sociale con risvolti pratici sui legami interni alla comunità. Nel corso delle sue ricerche, Bertolani ha notato che soprattutto tra le prime generazioni di Indiani immigrati in Italia le caste sono parte dell'identità collettiva punjabi e hanno un impatto sulle modalità di relazione e sui matrimoni.⁷⁷ I ravidāsī hanno un loro testo sacro, *Amṛt̄bāṇī Gurū Ravidāss Ji*, e i loro luoghi di culto vengono chiamati anche *bhavan*. Il loro simbolo, presente anche sulle *nīśan sāhib*, si chiama *Har Nīśan* ed è un cerchio con quaranta raggi al cui centro si trova il nome di Dio हरि (Hari) con sopra una fiamma; attorno alla sillaba si trova la scritta «Your Name is the flame I light; it has illuminated the entire world»

⁷⁶ Ricerca compiuta il 18/05/2023.

⁷⁷ Cfr. BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit., p. 46.

(*Nām tere kī jot lagayi, bhaio ujiāro bhavan saglāre*). Molti ravidāsī seguono anche le pratiche sikh (non ritenendole in contraddizione con le proprie) e frequentano i *gurdvārā*; secondo altri, invece, la loro tradizione sarebbe distinta da quella di Gurū Nānak. Nonostante la convivenza solitamente pacifica, non sono mancati scontri tra le due tradizioni; il più grave fu l'attacco, nel 2009, da parte di sikh radicali al Gurū Ravidāss Sabha di Vienna, in cui venne ucciso il leader Sant Ramanand Ji; questo evento fu determinante nella rivendicazione, da parte dei ravidāsī, di una maggior autonomia rispetto al sikhismo.⁷⁸ Sebbene l'inclusione o l'esclusione dei templi ravidāsī tra i *gurdvārā* sia questione dibattuta (fatto che vale anche per i luoghi di culto dei nanaskar e dei namdhārī⁷⁹) per molti sikh i ravidāsī sono parte del Panth; non a caso, nella mappatura del sito *Cultura Sikh* i templi ravidāsī rientrano tra i *gurdvārā*; lo stesso vale per l'Unione Sikh Italia, a cui sono uniti anche i templi ravidāsī.⁸⁰ In Italia quindi, sebbene i ravidāsī abbiano propri luoghi di culto distinti, sembra esserci tra le due comunità una convivenza positiva e la consapevolezza dell'appartenenza alla stessa tradizione.

Non vi sono invece templi della corrente namdhārī che, come abbiamo visto, non riconoscono la trasmissione del titolo di Gurū da parte di Gobind Singh al *Gurū Granth Sāhib* e credono nel continuamento della successione umana di questo, oggi rappresentato da Gurū Jagjit Singh (motivo per il quale i sikh non considerano i namdhārī parte del Panth). Le famiglie in tutta Italia sono circa una cinquantina; i fedeli, non avendo un proprio luogo di culto, si riuniscono nelle case, messe a disposizione dai membri del *saṅgat*, per pregare insieme. In Emilia-Romagna i namdhārī, oltre a frequentare il *gurdvārā* Singh Sabha, si recano anche al Shri Hari Om Mandir, il tempio hindu in provincia di Mantova in cui una volta all'anno festeggiano in occasione della visita di Gurū Jagjit Singh.⁸¹

⁷⁸ CESNUR, INTROVIGNE, ZOCCATELLI, *Le Religioni in Italia, La tradizione ravidasi*, <<https://cesnur.com/gruppi-di-origine-sikh/la-tradizione-ravidasi/>> (18/05/2023).

⁷⁹ Cfr. BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit., p. 22.

⁸⁰ Unione Sikh Italia, <<https://unionesikh.it/unione-sikh-italia-2/>> (18/05/2023): i templi ravidasi associati all'Unione sono quattro.

⁸¹ Cfr. BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit. 47.

Vi è poi un altro gruppo, quello dei *rādhāsvāmī*, della cui presenza in Italia non sono disponibili stime certe; è risaputo però che piccole comunità di fedeli indiani si siano formate a Reggio Emilia, Vicenza e Brescia; come nel caso dei *namdhārī*, i *rādhāsvāmī* si incontrano in dimore private per pregare insieme. Secondo quanto riportato dal CESNUR,⁸² a partire dagli anni '70 del secolo scorso il *Radha Soami Satsang Beas* è presente a Roma; il sito ufficiale dell'associazione, invece, ne segnala solamente una a Reggio Emilia.⁸³ I *rādhāsvāmī* hanno origine con Shiv Dayal Singh nel XIX secolo, ad Agra, dove diede vita a un *satsaṅg*. Dopo la morte di Singh, diversi gruppi rivendicarono la legittimità di successione e ad oggi continuano ad esistere molte associazioni, in India e in Occidente, che rimandano al maestro. Il suo insegnamento si focalizzava sul *śabad yoga*, una pratica meditativa avente come fine l'entrata in sintonia con Dio, il quale manifesta il proprio potere creativo tramite una corrente cosmica di luce e di suono. I sikh generalmente non considerano i *rādhāsvāmī* parte della loro corrente religiosa: questi, infatti, pur onorando i dieci *gurū* non considerano il *Gurū Granth Sāhib* come Gurū attuale e libro sacro.

Per quanto riguarda gli Italiani convertiti al sikhismo,⁸⁴ di questi ce ne sono molto pochi e la maggioranza di essi sono parte dell'organizzazione 3HO (Healthy, Happy, Holy Organization) fondata da Yogi Bhajan (1924-2004), il quale emigrò negli Stati Uniti negli anni '70, facendo sorgere in pochi anni centinaia di centri. In Italia la dottrina di Yogi Bhajan arrivò nel 1970 grazie a due seguaci che aprirono centri a Roma e a Bologna. Nel 1990 però il centro romano si trasformò in una scuola di *yoga* indipendente dagli insegnamenti del maestro. Come negli altri Paesi, in Italia l'attività ispirata a Yogi Bhajan si dirama quindi in due correnti: la prima porta avanti l'insegnamento del 3HO, un'associazione religiosa parte effettiva del sikhismo, mentre la seconda, interessata unicamente alla pratica e alla diffusione

⁸² CESNUR, INTROVIGNE, ZOCCATELLI, *Le Religioni in Italia, Gruppi di origine radhasoami*, <<https://cesnur.com/gruppi-di-origine-o-con-influenze-radhasoami/gruppi-di-origine-radhasoami/>> (06/05/2023).

⁸³ Radha Soami Satsang Beas, Overseas Satsang Centres, Europe, <<https://rssb.org/europe.html>> (06/05/2023).

⁸⁴ I sikh occidentali vengono chiamati *goṛa sikh*, ossia i “sikh bianchi”.

del *kuṇḍalinī yoga*, è riunita dal 2004 nell'Associazione Nazionale Insegnanti di Kundalini Yoga IKYTA, un'associazione laica. I sikh italiani della 3HO sono circa un centinaio, presenti soprattutto a Roma e a Bologna, dove si incontrano tra di loro mensilmente per celebrare assieme.⁸⁵

All'inizio degli anni '90, tramite i ricongiungimenti familiari e l'arrivo dal Punjab di molti rifugiati, la presenza sikh in Italia stava crescendo e, con essa, cresceva la necessità di avere dei propri spazi di culto in cui riunirsi per pregare; la comunità iniziò ad organizzarsi in momenti di preghiera collettivi domestici. In seguito, nella provincia romana si formò un primo tempio provvisorio in un capannone industriale, in cui i fedeli si incontravano una o due volte al mese.⁸⁶ Consapevoli del fatto di essere ormai una comunità consolidata non solo nel Lazio, ma anche in Emilia-Romagna, i sikh cominciarono a valutare l'apertura di un altro tempio, questa volta permanente:

And there [in Rome] came one of our priests from England. On his way back, he went here too, saw that we are many in Reggio Emilia... and said: 'You're enough people here, take a temple too, so at least people who drink can modify their behaviour'. And so people began to think about it.⁸⁷

E così il primo *gurdvārā* in Italia venne inaugurato a Rio Saliceto (Reggio Emilia) nel 1991, in un vecchio mulino. Tramite i contatti con il *saṅgat* inglese e con l'India i fedeli riuscirono a procurarsi tutti gli elementi necessari a trasformare il mulino in un luogo di culto: in primis il *Gurū Granth Sāhib*, poi strumenti musicali come *harmonium* e *tabla*, e le immagini dei dieci *gurū*. Nel 1996 un terremoto colpì la cittadina emiliana e danneggiò gravemente il tempio, comportandone la chiusura. Il *saṅgat* locale quindi affittò temporaneamente un altro edificio e si prodigò nella ricerca delle risorse necessarie per

⁸⁵ CESNUR, INTROVIGNE, ZOCCATELLI, *Le Religioni in Italia, Il movimento di Yogi Bhajan*, <<https://cesnur.com/gruppi-di-origine-sikh/il-movimento-di-yogi-bhajan/>> (06/05/2023).

⁸⁶ Cfr. GALLO and SAI, *Should We Talk About Religion?*, cit., pp. 295-297.

⁸⁷ Ibi, p. 297, intervista del 2008 al presidente di un *gurdvārā* romano.

l'acquisto di un terreno in cui costruire un nuovo *gurdvārā*. Nel 2000 venne così inaugurato il *gurdvārā* Singh Sabha di Novellara, alla cui celebrazione fu presente anche Romano Prodi, all'epoca Presidente della Commissione Europea. Questo tempio è il più grande d'Italia⁸⁸ e rappresenta un punto di riferimento per i sikh in Italia, svolgendo negli anni «un importante ruolo di catalizzatore della migrazione indiana verso le regioni settentrionali della penisola» grazie al quale molti punjabi da altre parti d'Italia o addirittura da altri paesi europei si trasferirono nell'area per unirsi a una crescente comunità religiosa.⁸⁹



Figura 11. L'ingresso del Gurdwārā Singh Sabha di Novellara, marzo 2023 (foto dell'autrice).

⁸⁸ Unione Sikh Italia, *Vaisakhi 2023. A Novellara (RE) una grande folla colorata e festosa*, <<https://unionesikh.it/2023/04/27/vaisakhi-2023-a-novellara-re-una-grande-folla-colorata-e-festosa/>> (06/05/2023): «dopo l'acquisizione di un ampio terreno confinante, è il più grande d'Italia».

⁸⁹ Cfr. BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit., p. 21.

Questo avvenimento segnò il passaggio della comunità sikh italiana dalla mimesi iniziale alla presenza pubblica e organizzata, rappresentando il primo tentativo riuscito di territorializzazione;⁹⁰ da questo momento crebbero anche i contatti con le associazioni e i *gurdvārā* della diaspora europea e globale, determinando un maggior inserimento in tali *network* della comunità italiana. L'apertura del *gurdvārā* di Novellara ebbe un significato molto importante per il *saṅgat* sikh italiano, infatti se è vero che i luoghi di culto sono importanti per la maggior parte delle religioni, nel sikhismo acquisiscono un ruolo ancora maggiore; il *gurdvārā* è il luogo di ritrovo del *saṅgat*, in cui più che altrove ci si può dedicare alla propria comunità e in cui si può ascoltare la parola dei *gurū* e fare *kīrtan* con gli altri fedeli; ciò è ancora più valido in un contesto diasporico in cui, fino a quel momento, si era stati costretti a negare una buona parte della propria vita e identità religiosa, distaccandosi da pratiche religiose e da norme fondamentali; un intervistato da Gallo e Sai, arrivato in Italia nel 1984, affermava:

Before it was difficult, there was no time for religion, to pray in the morning, evening. We could not even wash always and be clean before praying. Neither we could bid, we had little money for us. I also used to eat meat... I lived with Sardinian shepherds who ate meat, even in the morning, amid the sandwich.⁹¹

Nelle fasi iniziali delle migrazioni indiane, molti sikh rinunciarono all'esposizione dei simboli religiosi esteriori come le *pañj kakār*, alcuni addirittura le rimuovevano prima della partenza dal Punjab: come vedremo meglio più avanti, infatti, per molti sikh acquisire un aspetto più neutrale possibile nascondendo la propria identità religiosa era una strategia sofferta ma necessaria per riuscire ad essere più facilmente accettati in Italia. La fondazione del *gurdvārā*, emblema di una ritrovata vita religiosa e fulcro di una rete organizzativa più solida tra le diverse comunità locali, conferì ai sikh una maggior sicurezza nell'affermazione

⁹⁰ Cfr. GALLO, SAI, *Should We Talk About Religion?*, cit., pp. 296-298.

⁹¹ *Ibi*, p. 296.

della propria identità religiosa, riappropriandosi delle proprie pratiche e dei propri simboli; sempre Gallo e Sai riportano la testimonianza di un uomo sikh che affermò:

I used to drink beer and to eat meat. Also at dinner, at home, with my wife and sons. When I ate meat I felt like drinking. [...] One day my son told me that if I stopped drinking, they would stop eating meat. I accepted, I realised that it was a way to give me courage to make this choice. I realised that if I did, when my children grow up and maybe start to smoke or drink, I may have more authority on them.⁹²

Si noti come la presenza della famiglia contribuisca in modo importante alla rinnovata fiducia nel praticare la propria religione. Si registrò anche un crescente numero di fedeli che desideravano diventare *amṛtdhārī*, simbolo di una migrazione riuscita, un innalzamento dello status sociale e della riappropriazione di un'identità pubblica.⁹³ L'apertura di questo tempio e di quelli successivi ebbe anche un notevole impatto sociale, rendendo molto differente l'esperienza dei primi migranti punjabi da quelli successivi, come testimoniò un intervistato di Gallo e Sai:

The creation of a temple has removed Sikh men from the street... see, when a new one arrives now, he does not need to sleep in the street as many of us have done... most of them already know from India that in different parts of Italy there are gurdwaras... [...] Moreover now there are more and more families, and people who arrive find lodging in households that link them directly to other families or the association itself.⁹⁴

In generale, la fondazione dei primi *gurdvārā* ebbe un “ruolo redentivo” per molti uomini e per molte donne sikh.⁹⁵

Un altro tempio importante è quello di Pessina Cremonese (Brescia), il *Gurdvārā Śrī Kalgidhar Sāhib* (che alcune fonti, tra cui il CESNUR, descrivono come il più grande

⁹² *Ibi*, p. 299.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibi*, p. 304.

⁹⁵ *Ibidem*.

d'Italia).⁹⁶ Il tempio è stato progettato da un architetto e per la sua realizzazione i membri della comunità locale si sono autotassati per finanziarlo interamente, aumentando ognuno il proprio carico di lavoro.⁹⁷ L'ingente sforzo economico messo in atto dalla comunità denota un impegno concreto da parte dei suoi membri nel sostentamento della stessa: ciò è in linea con il *dasvandh*, la decima parte dei propri guadagni mensili che i membri di un *saingat* dovrebbero devolvere alla comunità e al *gurdvārā*. Le donazioni dei fedeli sono fondamentali per il mantenimento di ogni *gurdvārā*: senza di queste, non sarebbe possibile pagare mutui o affitti, bollette, non sarebbe possibile sostenere economicamente il *granthī*, acquistare gli alimenti per il *laingar*, organizzare celebrazioni importanti come i *nagar kīrtan* o *akhaṇḍ pāṭh*.

Un ruolo fondamentale nella gestione dei *gurdvārā* è riservato alle associazioni. Tutto ciò che riguarda l'organizzazione di un tempio è di competenza di un'organizzazione registrata (il cui nome è solitamente lo stesso del *gurdvārā*) con il suo comitato e una serie di figure dirigenziali (presidente, segretario, eccetera). A seconda delle dimensioni del tempio, la struttura dell'associazione sarà più o meno complessa. Solitamente esiste un comitato che si occupa dell'organizzazione in senso stretto del *gurdvārā* affiancato da un gruppo di fedeli impegnato nelle scelte di tipo religioso (quali predicatori o musicisti invitare, l'organizzazione delle feste, eccetera). In alcuni templi le funzioni sono compito delle stesse persone;⁹⁸ da quanto ho potuto osservare io al tempio di Casalecchio, l'associazione in questione è composta da un numero di persone limitato che si occupa sia degli aspetti gestionali che di quelli religiosi.

Nel 2021 è stata formata l'Unione Sikh Italia, con lo scopo di riunire tutte le associazioni dei centri sikh, di «sviluppare proficue relazioni con la società italiana e le sue istituzioni». L'associazione ha sede presso il *gurdvārā* di Novellara; come si legge dallo

⁹⁶ CESNUR, INTROVIGNE, ZOCCATELLI, *La Religione Sikh*, cit.

⁹⁷ Cremona Oggi, *Vi portiamo nel tempio Sikh di Pessina è il più grande d'Europa e verrà inaugurato a settembre*, 13/07/2011, <www.cremonaoggi.it/2011/07/13/vi-portiamo-nel-tempio-sikh-di-pessina-e-il-piu-grande-deuropa-e-verra-inaugurato-a-settembre/> (15/05/2023).

⁹⁸ BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit., p. 33.

statuto, il fine della stessa è la promozione del culto, della conoscenza e della pratica sikh, l'incoraggiamento della collaborazione tra i diversi gruppi sikh sul territorio italiano e con le altre associazioni europee e mondiali e del dialogo con le altre comunità religiose presenti in Italia. Al momento i centri e le associazioni aderenti all'USI sono 57; di queste, la maggioranza sono associazioni che gestiscono i *gurdvārā*; vi sono anche due accademie di *gatkā*, due associazioni caritatevoli e quattro templi *ravidāsī*.⁹⁹

Un'altra associazione importante è la Sikhi Sewa Society, nata nel 2011 sempre a Novellara, il cui obiettivo primario è:

una maggiore integrazione della comunità Sikh in Italia, risultato che la Società si augura di poter conseguire fornendo agli Italiani una conoscenza, seppur basilare, della cultura sikh. In Italia, infatti, la realtà Sikh è ignorata dai più ed è quindi necessaria una prima informazione di base, data la crescente presenza di fedeli Sikh sul suolo italiano.¹⁰⁰

La società ha dunque avviato un progetto editoriale volto alla pubblicazione di piccoli volumi informativi sulla storia, il credo e i valori del sikhismo, che vengono distribuiti gratuitamente ai cittadini italiani che si recano ai templi o che partecipano ai *nagar kīrtan*. Oltre alla divulgazione, scopo della società è la trasmissione degli elementi culturali sikh ai giovani fedeli, spesso nati in Italia; vengono quindi organizzati corsi di punjabi e di gurmukhī, di *gatkā*, e viene insegnato come indossare i turbanti. Sikhi Sewa Society ha sviluppato anche un'applicazione per i dispositivi mobili in cui sono segnalati gli eventi importanti (*nagar kīrtan*, *akhaṇḍ pāṭh*, *Holā Mohallā*, *Vaisākhī*) che vengono celebrati su territorio nazionale, in modo da tenere sempre aggiornati i fedeli. Sull'applicazione è inoltre possibile leggere l'*hukamnāmā* del giorno (il "messaggio divino" che ogni giorno viene rilasciato da Harmandir Sahib tramite l'apertura casuale del *Gurū Granth Sāhib*); sono disponibili tutte le preghiere

⁹⁹ Unione Sikh Italia, <<https://unionesikh.it/unione-sikh-italia-2/>> (06/05/2023).

¹⁰⁰ Sikhi Sewa Society, *Chi siamo*, <www.sikhisewasociety.org/chi-siamo.html> (01/05/2023).

quotidiane che un sikh dovrebbe recitare (*nitnem*), il *mūl mantar*; infine, sono presenti i formati digitali dei libri diffusi dalla società.

La presenza della Sikhi Sewa Society e la recente creazione dell'Unione Sikh Italia sono certamente indici della crescente stabilizzazione della presenza sikh nel territorio e della volontà non solo di farsi conoscere dai cittadini italiani, ma anche di aprirsi, come comunità, alla società italiana, diventandone parte integrante. L'espansione, negli anni, della comunità sikh in Italia ha avuto, infatti, come conseguenza una presenza crescente della stessa nello spazio pubblico:¹⁰¹ nelle città con i *saingat* più numerosi è possibile imbattersi in celebrazioni sikh, soprattutto i *nagar kīrtan*, processioni che si svolgono lungo il centro storico della città e che, in alcune zone, sono diventate festività familiari ai cittadini italiani; a Castelfranco i *nagar kīrtan* si svolgono ormai da quasi dieci anni. In occasione di *Vaisākhī* 2023 a Novellara, invece, hanno sfilato per la città circa 20.000 persone, una cifra da record; in questa occasione, inoltre, alla fine della processione l'Unione Sikh Italia ha esordito pubblicamente presentandosi alla città.¹⁰²

Contestualmente, è cresciuto il desiderio di ottenere un riconoscimento giuridico, così, nell'agosto 2022, l'Unione Sikh Italia ha presentato la domanda di riconoscimento come ente di culto ai sensi delle norme vigenti in materia di libertà religiosa.¹⁰³ L'articolo 19 della Costituzione Italiana sancisce il diritto di ciascuno di professare la propria fede religiosa in forma individuale e collettiva, di farne propaganda e di esercitarne il culto privatamente e pubblicamente, purché non si violi il buon costume. L'articolo 8 afferma che tutte le confessioni religiose sono egualmente libere dinnanzi alla legge e che quelle differenti dalla religione cattolica hanno il diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, facendo attenzione a non entrare in contrasto con la legislazione italiana. I rapporti di tali confessioni con lo Stato sono regolati sulla base di intese con le relative rappresentanze. Le intese attualmente stipulate sono con alcune chiese cristiane evangeliche (Tavola valdese, Assemblee di Dio in

¹⁰¹ GALLO, SAI, *Should We Talk About Religion?*, cit., p. 13.

¹⁰² Unione Sikh Italia, *Vaisakhi 2023. A Novellara (RE) una grande folla colorata e festosa*, cit.

¹⁰³ Unione Sikh Italia, *Avviato il percorso di riconoscimento a Reggio Emilia*, <www.unionesikh.it/2022/08/22/avviato-il-percorso-di-riconoscimento-dellunione-sikh-italia/> (01/05/2023).

Italia, Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia, Chiesa Evangelica Luterana in Italia, Chiesa Apostolica in Italia), con l'Unione delle Chiese Avventiste del Settimo Giorno, con la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, con l'associazione "Chiesa d'Inghilterra" e la Sacra Arcidiocesi Ortodossa; con l'Unione Comunità Ebraiche in Italia; tra le confessioni di matrice orientale le intese sono con l'Unione Buddhista Italiana, l'Unione Induista Italiana e l'Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai.¹⁰⁴ Le confessioni prive d'intesa possono comunque, secondo la legge 1159/1929, trovare riconoscimento come enti di culto ammessi; tale riconoscimento permette all'ente di accedere a una serie di vantaggi, come il possesso e l'acquisto di beni in nome proprio, una serie di agevolazioni tributarie e la validità dei matrimoni.¹⁰⁵ Tra gli enti riconosciuti, oltre che numerose chiese cristiane di varia matrice, vi sono il Centro Islamico d'Italia, l'Assemblea Spirituale Baha'i, la Congregazione Italiana per la Coscienza di Krishna, l'Ananda Marga Pracaraka Samgha e Sukyo Mahikari.¹⁰⁶ L'obiettivo della comunità sikh in Italia è dunque quello di ottenere un simile riconoscimento per poi, eventualmente, giungere all'intesa. Nel 2021, l'Associazione Sikhismo Religione Italia aveva presentato la domanda di riconoscimento; tale richiesta è stata poi reiterata nel 2022, sempre a Novellara, dall'USI, la quale, nel comunicato sul proprio sito, ha commentato l'avviamento della procedura affermando che

come Sikh che vivono e operano in Italia, ci sentiamo parte di una comunità nazionale di cui rispettiamo leggi e tradizioni, e alla quale vogliamo contribuire con i valori della nostra tradizione religiosa. [...] Abbiamo piena fiducia che la nostra domanda seguirà speditamente il suo iter in modo tale che anche l'USI possa contribuire a pieno titolo alla vita culturale, sociale e religiosa della società italiana.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Governo italiano, *Servizio per i rapporti con le confessioni religiose e per le relazioni istituzionali, Le intese con le confessioni religiose*, <https://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/intese_indice.html> (01/05/2023).

¹⁰⁵ Parlamento italiano, *I rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose non cattoliche*, <<https://leg16.camera.it/561?appro=478>> (01/05/2023).

¹⁰⁶ Ministero dell'Interno, *Enti di culto diversi dal cattolico dotati di personalità giuridica disciplinati dalla legge 1159/1929*, <www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/it/enti-culto-diversi-dal-cattolico-dotati-personalita-giuridica-disciplinati-dalla-legge-11591929> (01/05/2023).

¹⁰⁷ Unione Sikh Italia, *Avviato il percorso di riconoscimento a Reggio Emilia*, cit.

È possibile notare come esista una sorta di struttura organizzativa, basata sulla relazione e sulla comunicazione all'interno della rete esistente tra le diverse comunità locali e i rispettivi *gurdvārā*. Tale rete supera i confini nazionali, creando così un collegamento con anche le comunità e le altre associazioni presenti in Europa e in India. In questo senso, le strategie messe in atto dalla comunità sikh italiana si inseriscono nella consuetudine della diaspora sud-asiatica di utilizzare la religione come un mezzo non solo di autoidentificazione, ma anche di organizzazione, sviluppando così delle reti su più livelli tra il Paese di origine, la società locale e gli altri Paesi della diaspora.¹⁰⁸ Ogni comunità è dunque contemporaneamente locale e translocale. Nel contesto italiano molto importante è la relazione tra le comunità attorno ai templi più piccoli e quelle dei templi più grandi, come Novellara, che fungono da punti di riferimento nazionali (non a caso, l'USI e la sua richiesta di riconoscimento religioso sono partite proprio da Novellara). È inoltre nei templi più grandi che si organizzano alcune cerimonie, come l'*amṛṭ-saṃskār*; una mia informatrice del *saṅgat* bolognese mi ha detto di essere stata "battezzata" a Novellara, poiché a Casalecchio, essendo un centro molto piccolo, non viene svolto tale rito. Nei centri maggiori vengono istituite giornate apposite, a cui partecipano persone da tutta Italia per diventare *amṛṭdhārī*. Nei templi più piccoli che non hanno i mezzi per organizzare celebrazioni come i *nagar kīrtan*, in occasione di feste importanti si organizzano riti più facilmente organizzabili, per poi partecipare alle feste maggiori presso altri templi: per celebrare *Vaisākhī*, ad esempio, a Casalecchio è stato organizzato *akhaṇḍ pāṭh*, e quasi l'intero *saṅgat* si è recato al *nagar kīrtan* di Castelfranco. Un fatto molto interessante è la presenza di predicatori provenienti dall'India o dagli stati europei, alcuni dei quali godono anche di una certa fama in grado di attirare molti fedeli, che si recano nei diversi *gurdvārā* sul territorio nazionale (la loro presenza è sistematica a Novellara, ma non è raro che visitino anche gli altri templi): coloro che provengono dall'India restano in Europa per tre mesi, ossia la durata massima del visto

¹⁰⁸ Cfr. GALLO, SAI, *Should We Talk About Religion?*, cit., p. 281.

turistico, recandosi ogni settimana in un *gurdvārā* differente.¹⁰⁹ A questo proposito è interessante notare come un fenomeno simile riguardi i *granthī*: la maggioranza dei templi ha dei *granthī* fissi (anche se ciò non è garantito nei templi più piccoli, più autogestiti), uno o più a seconda delle dimensioni del tempio; ci sono però anche alcuni *granthī* “in movimento” che si recano nei *gurdvārā* che li richiedono per svariate necessità e si spostano nei vari paesi europei. Al *gurdvārā* di Casalecchio, ad esempio, per un certo periodo il *granthī* è dovuto tornare in India per motivi familiari; durante i circa due mesi della sua assenza, egli è stato sostituito da un altro giunto dall’India per l’occasione. Una volta tornato il *granthī* principale, l’altro è andato in Francia per sostituire un’altra assenza. Mi è stato spiegato che oltre ai *granthī* stabili ve ne sono alcuni che si spostano da un Paese all’altro laddove vi sia necessità; essi sono pagati e per loro è un vero e proprio lavoro.

Questa connessione non avviene solo ai “piani alti” organizzativi: gli stessi fedeli partecipano con frequenza a eventi organizzati anche da altri *gurdvārā*. Alcuni sikh che ho conosciuto al tempio di Bologna, ad esempio, sono andati in un *gurdvārā* di Bergamo in occasione di *Holā Mohallā* o a Brescia per il *nagar kīrtan*; quasi tutto il *saṅgat* bolognese ha partecipato al *nagar kīrtan* presso il tempio di Castelfranco. Anche il mutuo aiuto e sostegno tra una comunità e l’altra è sempre reciproca: ad esempio, nella creazione del *gurdvārā* bolognese è stato fondamentale il sostegno di quello di Castelfranco.

La percezione e l’immagine dei sikh nella società e nei media italiani

«Turbanti e abiti colorati in città per il Nagar Kirtan», «Cinquemila Sikh invadono Suzzara di colori e spiritualità per il “Nagar Kirtan”», «Festa del Nagar Kirtan, l’invasione pacifica di 1.500 persone Sikh», «Un tripudio di colori, canti e fiori per la festa Sikh del raccolto»:¹¹⁰

¹⁰⁹ Cfr. BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit., p. 34.

¹¹⁰ La Provincia Cremona, *Turbanti e abiti colorati in città per il Nagar Kirtan*, 08/04/2023, <www.laprovinciacr.it/news/cronaca/410775/turbanti-e-abiti-colorati-in-citta-per-il-nagar-kirtan.html>; Mantova Uno, *Cinquemila Sikh invadono Suzzara di colori e spiritualità per il “Nagar Kirtan”*, 07/05/2023, www.mantovauno.it/cronaca/cinquemila-sikh-invadono-suzzara-di-colori-e-spiritualita-per-il-nagar-kirtan/;

turbanti, abiti colorati, spiritualità, pace; basterà fare una veloce ricerca *online* per verificare come questi siano i termini più ricorrenti tra gli articoli su quotidiani o siti web che descrivono la festività sikh. Alcuni di questi articoli, oltre a sottolineare l'”esoticità” della processione, forniscono informazioni più o meno approfondite sui principi della religione sikh. Nonostante l'ormai consolidata presenza sikh in Italia, la maggioranza delle persone italiane non conosce questa religione e, se la conosce, l'associa direttamente al turbante, alla barba lunga e al coltello (leggermente diverso, invece, il caso delle città che hanno una maggiore presenza sikh, come quelle della Pianura Padana, in cui i sikh sono più conosciuti). Non a caso, i titoli menzionati prima mettono in risalto proprio quegli elementi esteriori che spiccano subito e che identificano visivamente la religione sikh, e che sono gli stessi a suscitare “simpatia e curiosità” degli Italiani nei confronti dei fedeli punjabi: in molti articoli viene sottolineato questo interesse da parte dei cittadini che, incuriositi dalla musica e dai colori, si affacciano alle finestre o scendono da casa per ammirare il corteo.¹¹¹ Come notato da Gallo e Sai, il quadro folcloristico comune ai *nagar kīrtan* finisce per rinforzare lo stereotipo dei sikh come esotici e distanti dalla cultura italiana, purtuttavia restando un esotico “positivo”, associato ai colori sgargianti dei turbanti e dei *salwar* femminili, al cibo speziato, ai canti.¹¹² Se i simboli esteriori e gli elementi “esotici” sono ben noti alla popolazione italiana, ciò che

La Provincia Cremona, *Festa del Nagar Kirtan, l'invasione pacifica di 1.500 persone Sikh*, 15/04/2023, www.laprovinciacr.it/video/cronaca/411232/festa-del-nagar-kirtan-l-invasione-pacifica-di-1-500-persone-sikh.html>; La Voce di Mantova, *Un tripudio di colori, canti e fiori per la festa Sikh del raccolto*, 17/04/2023, www.vocedimantova.it/cronaca/un-tripudio-di-colori-canti-e-fiori-per-la-festa-sikh-del-raccolto/> (01/05/2023).

¹¹¹ «Forse perché abituati alla serietà e solennità delle nostre processioni religiose, o anche per una sensazione di innata simpatia davanti a una varietà cromatica così inusuale nella nostra quotidianità, non sono stati pochi i mantovani incuriositi (affacciatisi dalle proprie abitazioni o scendendo direttamente in strada accompagnati dai propri amici a quattro zampe) richiamati dal festante, rumoroso e coloratissimo corteo», La Voce di Mantova, *Un tripudio di colori, canti e fiori per la festa Sikh del raccolto*, cit.; «Il clima di festa ha attirato anche qualche italiano curioso, circa una trentina di persone, mentre tante altre si sono affacciati ai balconi al passaggio del corteo o sono usciti in strada per "spiare" quest'interessante usanza. «Partecipo ogni anno al Nagar Kirtan, anche se non sono Sikh. Mi piacciono molto questi colori, l'atmosfera e la loro religione», ha rivelato una ragazza italiana di vent'anni». Prima Bergamo, *Le foto e il video dei quattromila Sikh che hanno invaso, festanti e scalzi, le strade di Bergamo*, 02/04/2023, <www.primabergamo.it/attualita/le-foto-dei-quattromila-sikh-che-hanno-invaso-festanti-e-scalzi-le-strade-di-bergamo/#gallery-1-foto-1> (01/05/2023).

¹¹² Cfr. GALLO, SAI, *Should We Talk About Religion?*, cit., p. 299.

le resta sconosciuta è la complessità religiosa del sikhismo, la sua storia, i suoi principi fondanti. L'equazione sikh = turbante prevarica molto spesso gli aspetti dottrinali e resta, ancora oggi, la più nota; il turbante e la barba lunga vengono percepiti come fattori estetici, mentre il significato e il valore identitario di questi passano in secondo piano. Le complessità interne alla tradizione vengono quindi appiattite e semplificate. Anche la Sikhi Sewa Society ha sollevato tale questione, sul sito web leggiamo infatti:

In Italia, infatti, la realtà Sikh è ignorata dai più ed è quindi necessaria una prima informazione di base, data la crescente presenza di fedeli Sikh sul suolo italiano. È forte il desiderio di chiarire il significato delle “Cinque K” e del Turbante, per far comprendere alle istituzioni e alle persone che essi non costituiscono solamente aspetti esteriori o folkloristici, bensì simboli carichi di un forte carattere identitario nell'ambito della tradizione Sikh.¹¹³

In generale, negli anni, si sta assistendo a uno sforzo crescente da parte delle organizzazioni sikh di far conoscere la propria storia e la propria cultura: la distribuzione di materiale informativo durante i *nagar kīrtan* e *online*, così come le iniziative di dialogo interreligioso organizzate dagli enti locali, sono alcune delle modalità con cui le associazioni sikh cercano di diffondere maggior conoscenza del sikhismo. Ad esempio, durante la competizione di *kīrtan* e *kavishri* tenutasi a Novellara l'11 marzo 2023 io e gli altri italiani presenti (un gruppo di praticanti di *kuṇḍalinī yoga*) siamo stati prontamente invitati dal presidente dell'associazione del tempio a rivolgere le nostre domande sulla religione ad una giovane ragazza sikh che si è resa disponibile a chiarire qualsiasi nostra curiosità. In generale si può dire che i sikh in Italia si impegnino nella promozione di un'immagine positiva della loro religione, di cui sono tra l'altro genuinamente orgogliosi: vengono così enfatizzati il senso di giustizia, l'uguaglianza (anche di genere), l'importanza del lavoro onesto, l'impegno nei confronti della comunità e il senso di ospitalità (trattandosi comunque di aspetti realmente importanti per il *gurmat*). Un altro aspetto che viene sottolineato è il valore assolutamente

¹¹³ Sikhi Sewa Society, *Chi Siamo*, cit.

difensivo, simbolico e tradizionale degli elementi marziali (oltre al *kirpān*, il discorso vale anche per i *pañj piāre* armati, per i sikh vestiti da *nihang* e per le manifestazioni di *gatkā*); spesso tale discorso è affiancato dall'enfasi posta sul carattere pacifico del sikhismo. I sikh si sono piuttosto presentati come “guerrieri” della fede, disposti a lottare per la libertà e a scagliarsi contro le ingiustizie e a riprova di questo tipo di narrazione viene spesso portato l'esempio dell'impegno dei soldati sikh nell'esercito inglese durante i conflitti mondiali. Se dunque da un lato la stampa presenta una visione positiva della comunità sikh, i sikh stessi aderiscono a tale visione proponendo un'immagine di sé in linea con questa lettura, nascondendo strategicamente i pluralismi interni. La comunità sikh è spesso percepita come omogenea e unita, una specie di unico blocco, le cui differenze interne sono ignorate; il pluralismo interno, come la presenza di altre correnti (come i *ravidāsī*) è spesso sconosciuto; anche la distinzione più importante, ossia quella tra *amṛṭdhārī* e *sahajdhārī*, è ignorata: la conseguenza di ciò è che nell'immaginario comune i sikh sono coloro che indossano i *pañj kakar* – ossia gli *amṛṭdhārī* – quando nella realtà dei fatti gli iniziati al *Khālsā* sono la minoranza.¹¹⁴ È altresì vero che solitamente i membri più in vista delle comunità sikh sono *amṛṭdhārī*. Nella narrazione del proprio credo da parte sikh, inoltre, si è cercato di creare un ponte con il cristianesimo, evocando maggiormente quegli aspetti che presentano similitudini, come, per esempio, l'aver un unico Dio. Anche Myrvold e Jacobsen hanno sottolineato come i sikh adottino, individualmente o collettivamente,

a politics of “similarity-within-difference”, according to which they espouse aspects that are considered valuable in the dominant culture of location, and place them on a par with values in Sikh culture. [...] They are thus identifying cultural values that are shared and accepted by other locals and culturally translating them into the Sikh traditions in order to see similarities.¹¹⁵

¹¹⁴ Cfr. BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit., pp. 24, 37, 49.

¹¹⁵ MYRVOLD, JACOBSEN, *Introduction*, cit., pp. 5-6.

Nella percezione degli immigrati punjabi, la cristianità è un elemento identitario importante degli italiani¹¹⁶ e tali similitudini vengono talvolta impiegate per far arrivare meglio il messaggio all'interlocutore: ad esempio, una volta, una mia interlocutrice paragonò i *gurū* a Gesù per spiegarmi la valenza divina che lei attribuisce ai primi, e lo ha fatto traducendo tale concetto in termini a me più familiari, essendo io italiana e quindi avente familiarità con il cristianesimo.

C'è poi un altro aspetto che viene sempre sottolineato dai *media* quando si parla di sikh: l'allevamento, le mucche, il Parmigiano Reggiano. In un servizio televisivo di *Tagadà* andato in onda su La7 nel 2019¹¹⁷ sui lavoratori sikh nella produzione del Parmigiano Reggiano, il direttore della Coldiretti di Reggio Emilia afferma che dei 4000 lavoratori nelle stalle, 3500 sono sikh e che molti di questi stanno diventando anche casari presso i caseifici; nello stesso servizio, un giovane intervistato dice «la lavorazione del parmigiano reggiano che viene fatta dai sikh ci marca, ci caratterizza anche»; viene poi sottolineato come si tratti di un lavoro faticoso che prevede sveglie all'alba e turni pesanti, un lavoro che gli Italiani «non vogliono più fare» e che tante aziende, senza i sikh, avrebbero chiuso. In un altro servizio, andato in onda su Rai2 nel 2017 per la trasmissione *Nemo*,¹¹⁸ questa volta incentrato sui sikh che lavorano nella produzione del Grana Padano nel cremonese, viene detto che a mungere le mucche è «questo signore con il turbante che sembra uscito da un romanzo di Sandokan»; anche qui viene enfatizzata la mancata disposizione degli Italiani a fare questo tipo di lavoro. Nello stesso servizio il *nagar kīrtan* viene descritto come «il Natale» sikh e anche qui, viene enfatizzato il fatto che «sono tutti molto colorati». Tralasciando gli evidenti errori e cliché presenti in tali servizi, è possibile notare come questo tema abbia suscitato spesso l'attenzione dei media, i servizi televisivi e gli articoli sui giornali su di esso sono infatti numerosi (nel

¹¹⁶ Cfr. GALLO, SAI, *Should We Talk About Religion?*, cit., pp. 281, 300.

¹¹⁷ La7, Tagadà, *Il parmigiano reggiano è in mano ai sikh*, 18/03/2019, <www.la7.it/tagada/video/il-parmigiano-reggiano-%C3%A8-in-mano-ai-sikh-18-03-2019-266314> (01/05/2023).

¹¹⁸ Rai, *Nemo, Gli indiani padani che producono il Grana*, 25/05/2017, <www.youtube.com/watch?v=bVZGANcG5ao> (01/05/2023).

2015 uscì anche un articolo sul sito della BBC intitolato *The sikhs who saved Parmesan*¹¹⁹). Il Parmigiano Reggiano e il Grana Padano sono due alimenti emblema dell'eccellenza alimentare italiana e l'impiego dei lavoratori sikh nel settore concorre alla visione positiva che generalmente l'opinione pubblica ha della comunità punjabi, della quale i *media* italiani tendono ad enfatizzare il duro lavoro, l'onestà, l'impiego in settori in cui gli Italiani non vogliono più lavorare, concorrendo così a salvare prodotti a cui l'identità alimentare italiana è strettamente legata e partecipando quindi alla "causa". Non a caso, in un servizio di *Minoranze nel Mondo* andato in onda su Rai Alto Adige nel 2021,¹²⁰ il presidente di un consorzio con alcuni dipendenti indiani vede nella cultura del lavoro emiliana un ponte con quella sikh, affermando che «in Emilia c'è la cultura storica levata proprio al lavoro, alla famiglia, alla serietà nell'impronta del lavoro, alle tradizioni, che secondo me è molto simile, per certi aspetti, alla cultura sikh». Anche durante *Vaisākhī* 2023 a Castelfranco Emilia, il rappresentante della questura di Modena ha ringraziato la comunità sikh per il loro lavoro nelle aziende agricole e in quelle del Parmigiano Reggiano. Un altro tema che ritorna spesso è quello della mucca come animale sacro agli Indiani (nonostante ciò riguardi soprattutto gli hindu). Dal punto di vista dei lavoratori indiani, invece, lavorare come bergamini permette di guadagnare un buon stipendio e di accedere ad alloggi economici o gratuiti presso le fattorie, condizioni necessarie per i ricongiungimenti familiari. La necessità di trovare un lavoro stabile da un lato, e la fiducia degli Italiani nei confronti dei sikh come rispettosi degli animali e lavoratori onesti hanno concorso a trasformare questo settore in una "nicchia etnica" alla quale si accede soprattutto per reti familiari o conoscenze.¹²¹

Se è vero che la presenza sikh nello spazio pubblico è di fatto un fenomeno crescente degli ultimi anni e un segno di territorializzazione, a cui la celebrazione dei *nagar kīrtan* (il primo dei quali organizzato nel 2004) ha dato un contributo importante,¹²² è opportuno

¹¹⁹ BBC, *The sikhs who saved Parmesan*, 25/06/2015, <www.bbc.com/news/magazine-33149580> (01/05/2023).

¹²⁰ Rai Alto Adige, *Minoranze nel mondo*, 01/2021, <<https://vimeo.com/685775437>> (25/05/2013).

¹²¹ Cfr. BERTOLANI, FERRARIS, PEROCCO, *Mirror Games*, cit., p. 144.

¹²² Cfr. GALLO, SAI, *Should We Talk About Religion?*, cit., p. 299.

sottolineare come tale presenza sia la fase più recente di un processo durato alcuni decenni; negli anni '90, infatti, per i sikh presenti in Italia era consuetudine confinare le attività religiose ai *gurdvārā* e alla sfera domestica, celando agli occhi degli italiani le espressioni chiaramente visibili di una differenza religiosa. La principale motivazione che si celava dietro a questa scelta era la percezione dei propri simboli etnici e religiosi come ostacoli a una riuscita integrazione e accettazione nella società italiana; tale sensazione portava, ad esempio, molti uomini sikh a decidere di adottare un'immagine più neutra possibile, smettendo di indossare il turbante; questo fenomeno è stato riscontrato nel contesto romano quando, tra gli anni '80 e '90 del secolo scorso, Piazza Vittorio e la zona circostante alla stazione di Roma Termini erano diventate un luogo di incontro per molti immigrati irregolari: molti di questi, sprovvisti di una casa, erano costretti a dormire per strada; tale piazza era diventata sede di traffico illegale di documenti e proposte di lavoro in nero. Gli Italiani che vivevano nell'area denunciavano il senso di insicurezza che la presenza degli "uomini con il turbante", soli e senza famiglia, trasmettevano loro, e la risposta dei migranti punjabi fu quella di rendere la propria immagine più neutra possibile. Alcuni sikh tagliavano barba e capelli ancora prima di partire per l'Italia, attuando dunque una strategia di "mimesi esteriore", nella speranza di essere più accettati nel nuovo contesto. Gallo e Sai riportano la testimonianza di un uomo sikh abbastanza eloquente:

I had this constant feeling of [...] always wanted to hide from people. People should not have known that I was Sikh [...] I knew that in Rome many Italians did not know about us... but I still had this feeling that I should not have worn the turban or other things [...] you felt it physically that people did not like [...] I remember once I was looking for a job in a restaurant and the owner was asking me why I was wearing the turban and the little knife [...] you see [...] and I tried to explain my religion and what Sikhs are [...] He was simply not interested, he said that this is a Catholic country and that people do not like those 'strange things' [...] that's what he said.¹²³

¹²³ *Ibi*, p. 292.

Tra le altre cose vi era anche il timore, presente in realtà in tutta la diaspora, di essere identificati come musulmani (cresciuto esponenzialmente dopo i fatti dell'11 settembre 2001): negli Stati Uniti, tale timore diventò purtroppo realtà il 15 settembre 2001 con l'omicidio di Balbir Singh Sodhi da parte di un suprematista bianco in cerca di "some towel-heads".¹²⁴

In generale, l'appartenenza religiosa non cattolica nell'Italia contemporanea è spesso percepita come una difficoltà per una riuscita integrazione, essendo l'"italianità" spesso associata al cristianesimo; d'altra parte, specialmente tra le giovani generazioni, il pluralismo religioso è ritenuto avente un valore positivo.¹²⁵ Con il tempo, l'aumento degli immigrati sikh, la progressiva organizzazione delle comunità e la fondazione dei primi *gurdvārā*, hanno posto le condizioni per una maggior sicurezza da parte dei fedeli ad esporre nuovamente i propri simboli. L'apertura di templi in cui ritrovarsi, dedicarsi alla preghiera e condividere le proprie esperienze con altri fedeli ha avuto, per i sikh in Italia, un "ruolo redentivo" e ha generato una maggior tranquillità nel praticare la propria religione.¹²⁶ Come affermato da Gallo e Sai, «this confidence in practising religion has been achieved through the active production of an articulated and complex relation between a sought-after membership into the locality and the development of vital translocal networks within the national territory».¹²⁷ Se il *gurdvārā* rappresenta, per il fedele, un contesto familiare in cui poter essere se stesso, le celebrazioni come i *nagar kīrtan* diventano occasioni pubbliche per far conoscere e rivendicare con orgoglio i propri simboli esteriori, presentandosi come sikh all'intera società. Durante alcuni eventi vengono allestiti dei piccoli *stand* in cui gli Italiani non sikh vengono invitati dai fedeli a indossare il turbante, come avvenne, ad esempio, durante la competizione di *kīrtan* e *kavishri* al tempio di Novellara. Durante il *nagar kīrtan* celebrato a Castelfranco Emilia in occasione di *Vaisākhī* 2023, invece, al sindaco della cittadina venne fatto indossare il turbante in segno di condivisione e amicizia e gli venne fatto ripetere "*Bole so Nihāl*" (il grido di vittoria sikh).

¹²⁴ CNN, *A Sikh man's murder at a gas station revealed another tragedy of 9/11*, 11/09/2021, <<https://edition.cnn.com/interactive/2021/09/us/balbir-singh-sodhi-9-11-ccc/>> (01/05/2023).

¹²⁵ Cfr. GALLO, SAI, *Should We Talk About Religion?*, cit., p. 280.

¹²⁶ *Ibi*, pp. 303-304.

¹²⁷ *Ibi*, p. 115.

In tale occasione, il sindaco ha ringraziato la comunità sikh locale, per aver lanciato ancora una volta un messaggio importante: che la loro festa non è esclusiva ma si rivolge a tutta la comunità cittadina; tale messaggio, continuò il sindaco, è un privilegio, perché ci comunica che bisogna pensare al “noi” e non essere egoisti; ha terminato ringraziando i sikh modenesi perché ogni volta che c'è stato bisogno loro sono stati presenti.

Il significato e il valore che i sikh attribuiscono ai propri simboli possono essere condensati nelle parole del signore che, a Novellara, stava legando il turbante attorno al mio capo, quando mi disse «ricorda, non abbassare mai la testa quando indossi il turbante, perché è un simbolo importante di cui andare orgogliosi».

I sikh in Emilia-Romagna

Come abbiamo visto, l'Emilia-Romagna è la terza regione italiana per presenza di immigrati indiani, con 18.378 persone, ossia l'11% del numero totale di Indiani nel Paese. È un'area in cui gli immigrati sperimentano una maggior stabilità lavorativa e familiare, in cui il divario tra uomini e donne è più basso che in altre regioni; il divario è più basso anche della media nazionale: 55% uomini e 45% donne in Emilia-Romagna, 58% uomini e 42% donne in Italia.¹²⁸ Guardando ai dati Istat si può evincere come le presenze si concentrino soprattutto nell'area emiliana: è Reggio-Emilia la città con più immigrati indiani (5.698), seguita da Parma (4.730), Modena (2.683), Piacenza (2.524), Bologna (1.556); Ferrara, Forlì-Cesena, Ravenna e Rimini non superano i 400 stranieri indiani ciascuna.¹²⁹ La presenza sikh in regione è ben consolidata, rappresentando uno dei principali poli di attrazione degli immigrati punjabi in Italia: si stimano circa 10.000 sikh nell'area emiliano-romagnola.¹³⁰ L'esistenza di una comunità sikh numerosa, nonché una tra le prime ad essersi formata, è tra le motivazioni (assieme a quelle lavorative) che portano i fedeli a stabilirsi nella regione. Ricordiamo infatti

¹²⁸ In regione, il divario minore è quello a Reggio-Emilia, dove gli uomini rappresentano il 52.5% e le donne il 47.5%. Cfr. Dati Istat 2022, cit.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Cfr. BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit., p. 19.

che il primo *gurdvārā* ad essere stato istituito in Italia fu quello di Novellara nel 2000 (preceduto da quello di Rio Saliceto), il quale ebbe da subito una funzione catalizzatrice (com'è confermato dai numeri citati sopra) e diede il via a un radicamento religioso estesosi, in seguito, anche nelle altre regioni. Come afferma Bertolani, «in alcune realtà territoriali locali del nord Italia, fra cui appunto l'Emilia-Romagna, il sikhismo è divenuto una risorsa che ha favorito la stabilizzazione e il radicamento economico e sociale della minoranza indiana».¹³¹ La comunità indiana in Emilia è una delle più antiche d'Italia: molti migranti si sono insediati nel reggiano dagli anni '80 del XX secolo, dove lavoravano soprattutto come allevatori di mucche, agricoltori o come operai nel settore metalmeccanico e nella logistica. Da circa una ventina d'anni anche le altre città emiliane hanno visto molti Indiani insediarsi, ampliando contestualmente anche i settori d'impiego, come quello industriale e quello aeroportuale. Fatto peculiare del *Gurdwārā Singh Sabha* è la diminuzione del numero di fedeli dopo il boom degli anni 2000; sempre secondo Bertolani, questo è spiegabile in due modi: da un lato l'apertura di altri luoghi di culto nella regione ha dato ai fedeli di altre città la possibilità di recarsi in *gurdvārā* più facilmente raggiungibili; in secondo luogo, nella comunità reggiana molti migranti hanno ottenuto la cittadinanza italiana e ciò gli ha permesso di trasferirsi in nazioni più ambite (Stati Uniti, Canada, Regno Unito, Germania, Svizzera).¹³² Il *gurdvārā* di Reggio Emilia continua comunque ad avere un ruolo centrale nel sikhismo italiano: come abbiamo visto, è proprio da Novellara che l'Unione Sikh Italia ha cominciato la sua funzione coordinatrice.

I *gurdvārā* presenti in Emilia-Romagna sono sette:¹³³

1. *Gurdwārā Sri Gurū Nānak Parkash* a Fiorenzuola D'Arda (PC): la sede attuale, di proprietà, venne aperta nel 2011 (preceduta, durante il 2009, da un periodo

¹³¹ *Ibi*, p. 24.

¹³² *Ibi*, p. 32.

¹³³ La maggior parte di questi dati sono stati estrapolati dal prezioso articolo di Bertolani del 2019, *I sikh in Emilia-Romagna*, pp. 40-41; essendo passati ormai quattro anni è verosimile che alcuni dati, specialmente quelli relativi alle affluenze, siano attualmente un po' differenti.

- di affitto settimanale del campo sportivo locale). La domenica si registrano circa 250 fedeli, e circa il doppio durante le festività.
2. Gurdwārā Singh Sabha a Parma: nel 2011 la comunità locale affittava una sala per la celebrazione di *Vaisakhi*; nel 2012 hanno affittato la seconda sede; nel 2019 era prossima l'inaugurazione della sede acquistata. Durante le domeniche si registrano circa 300 presenze e un migliaio in occasione delle feste.
 3. Darbār Sri Gurū Granth Sāhib Ji a Parma: l'associazione, nata nel 2016, ha acquistato, nel 2017, un capannone artigianale in cui è stato inaugurato il *gurdvārā* l'anno successivo. I fedeli che si riuniscono qui la domenica sono 150 e durante le feste diventano 250.
 4. Gurdwārā Singh Sabha a Novellara (RE): ha aperto ufficialmente nel 2000 ed è stato preceduto (1991-1996) dal tempio di Rio Saliceto andato distrutto nel terremoto. Dal 1998 al 2000 il *saṅgat* aveva affittato un capannone in cui esercitare temporaneamente le funzioni religiose. L'affluenza media domenicale è di 2000 persone, 10.000/15.000 durante le feste; durante il *nagar kīrtan* di aprile 2023 i partecipanti sono stati 20.000. È uno dei fulcri dell'organizzazione sikh nazionale.
 5. Gurdwārā Sāhib Correggio a Correggio (RE): l'attuale sede è stata inaugurata nel 2017 in un capannone di proprietà dell'associazione (nata nel 2015); le presenze domenicali sono 350, che diventano 5000 in occasione delle festività.
 6. Gurdwārā Gurū Nānak Darbār a Castelfranco Emilia (MO): nel 2007 il capannone in cui il *gurdvārā* ha sede tutt'ora venne inizialmente affittato e poi acquistato. Un'informatrice mi ha detto che negli ultimi anni la comunità sikh locale ha acquistato anche i due capannoni laterali, l'ultimo dei quali è stato inaugurato proprio nel 2023, poco prima di *Vaisākhi*. Nel 2019 l'affluenza riportata era di un centinaio di fedeli la domenica e 2000 durante le festività, ma durante *Vaisākhi* 2023 il numero di fedeli era superiore.

7. Gurdwārā Dasmesh Darbār a Casalecchio di Reno (BO): il *saṅgat* bolognese affitta la sede attuale (un capannone industriale) dal 2012; in precedenza, a partire dal 2009, la comunità affittava settimanalmente una sala a Bologna in cui riunirsi la domenica. S. K., una mia intervistata, mi ha spiegato che ancora prima i fedeli si recavano regolarmente al tempio di Castelfranco Emilia, ma nel momento in cui il *saṅgat* ha cominciato a crescere è emersa la necessità di avere un proprio tempio, che fosse anche più semplice da raggiungere. Le presenze registrate da Bertolani (60 durante le domeniche, 120 durante le feste) sono più o meno in linea con quanto osservato dalla sottoscritta: 60-80 fedeli le domeniche, 150 durante le feste; in occasione di *Vaisākhī* 2023 i fedeli presenti erano circa 300, mentre per il *barsi sagamam* di Sant Bābā Prem Singh circa 350.

Il più grande è ovviamente quello di Novellara, seguito da quello di Castelfranco Emilia; gli altri cinque sono di dimensioni più modeste. Tutti i *gurdvārā* emiliani sono edifici acquistati e di proprietà delle associazioni locali; il tempio di Casalecchio, in questo, rappresenta l'unica eccezione, poiché l'edificio è in affitto, ma il *saṅgat* bolognese si sta organizzando per poter acquistare presto una struttura più ampia in cui aprire il proprio tempio. Un fenomeno abbastanza tipico che riguarda praticamente ogni *gurdvārā* è la ristrutturazione dell'edificio e l'ingrandimento dello stesso, specialmente tramite acquisto delle strutture limitrofe: ciò è contestuale all'ingrandimento dei *saṅgat* locali e alla crescente stabilizzazione dei fedeli, fattori che determinano un maggior potere d'acquisto. Le ristrutturazioni si rivelano spesso necessarie perché nella maggioranza dei casi i *gurdvārā* vengono aperti in edifici progettati con finalità molto diverse (solitamente, infatti, sono capannoni). Due eccezioni a ciò, sul territorio nazionale, sono il tempio di Novellara e quello di Pessina Cremonese, entrambi costruiti *ex novo*.

In base alla dimensione cambia anche il livello organizzativo del tempio: quelli più grandi sono anche quelli con un'organizzazione maggiormente strutturata, dove i diversi ruoli - sia i titoli dell'associazione, sia i compiti tra i fedeli - sono spartiti e maggiormente delineati. Nei *gurdvārā* più piccoli, ad esempio, il pasto servito durante il *laṅgar* è sempre preparato

da fedeli volontari che fanno *sewa*; in quelli più ampi, come in quello di Novellara, è cucinato da un cuoco assunto e retribuito che vive all'interno del *gurdvārā*.¹³⁴ Ovviamente in occasione delle festività che attirano centinaia o addirittura migliaia di persone il numero di *sevādār* che preparano il pasto aumenta notevolmente: durante il *nagar kīrtan* di Castelfranco il numero totale tra quelle che cucinavano, lavavano le stoviglie e servivano il cibo superava tranquillamente l'ottantina per volta (ed erano organizzati su turni). Per quanto riguarda i *granthī*, nei *gurdvārā* più piccoli con minore disponibilità economica questi non sono pagati, mentre in quelli più ampi sono regolarmente retribuiti e solitamente alloggiano nella camera presente nel tempio. In quello di Novellara i *granthī* fissi sono due; in quello di Bologna è uno ed è anch'esso pagato. La presenza di più *granthī* fissi si traduce nella possibilità di accedere al tempio a qualsiasi ora del giorno durante tutta la settimana, cosa che vale, ad esempio, sia per quello di Novellara che per quello di Castelfranco; al tempio di Casalecchio, invece, è possibile accedere liberamente durante il fine settimana, mentre nei giorni infrasettimanali, sebbene il *granthī* sia quasi sempre presente, è necessario telefonare per farsi aprire. Questo anche perché durante la settimana il numero di fedeli che hanno tempo per recarsi al *gurdvārā* è ridotto: parlando delle differenze tra un tempio e l'altro, S. mi ha detto che a Bologna la maggioranza di persone lavorano nelle fasce orarie da ufficio o da azienda (9-18) e che, per questo motivo, non molti vi si recano nei giorni infrasettimanali; al contrario, a Castelfranco e a Novellara, non solo le comunità sono più numerose, ma molte persone lavorano nel settore agricolo, il quale ha orari differenti (solitamente il turno lavorativo comincia molto presto nella mattina finendo nel primo pomeriggio) che consentono di avere più tempo per andare al *gurdvārā* (nel pomeriggio ad esempio). Vediamo dunque come l'organizzazione del tempio cambi anche in base a quella della comunità di riferimento, delle sue abitudini e delle sue esigenze.

¹³⁴ Cfr. BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit., p. 34.

Nel prossimo capitolo approfondiremo la vita religiosa e sociale che ruota attorno al Gurdwārā Dasmesh Darbār di Casalecchio di Reno, il piccolo tempio sikh in provincia di Bologna, nel quale ho passato la maggior parte delle domeniche da novembre ad oggi.

Capitolo III. Il Gurdwārā Dasmesh Darbār e la comunità sikh di Bologna

Il Gurdwārā Dasmesh Darbār è un tempio sikh dalle modeste dimensioni che si trova a Casalecchio di Reno, un comune di 35.000 abitanti situato nella città metropolitana di Bologna. Casalecchio, terzo comune più popoloso della città, è un paese tranquillo e vitale, piuttosto benestante, subito confinante con il capoluogo. Il tempio è collocato in Via Sessantatreesima Brigata Bolero (a circa 2 chilometri dal centro del paese), una breve strada laterale di una via più lunga, sede di piccole aziende e attività artigianali che si occupano di idraulica, ceramica, falegnameria; attorno allo spiazzo su cui si affaccia il tempio, solitamente adibito a parcheggio, vi sono alcune autofficine. L'edificio che ospita il *gurdvārā* è un capannone artigianale il cui aspetto esteriore non farebbe mai pensare a un tempio sikh; all'occhio più attento, però, non sfuggiranno la *nīsān sāhib* issata su un palo all'ingresso e le scritte in punjabi fatte con un pennarello indelebile sui vetri della porta d'ingresso. La *nīsān sāhib* è la bandiera del Khālsā, situata fuori da ogni tempio: la sua forma triangolare, il suo colore arancio e il *khaṇḍā* posto al centro servono a segnalare la presenza di un tempio sikh; essendo il primo elemento del *gurdvārā* ad essere visto, è usanza per i fedeli renderle omaggio toccandone la base.

Il termine *gurdvārā* significa “la porta d'ingresso al *gurū*” (*gurū*: “maestro”; *dvārā*: “porta”):¹ una volta entrati nel tempio, infatti, ci si trova al cospetto del *Gurū Granth Sāhib*, il maestro eterno, per questo motivo ci si copre il capo (con il *chunni*, la bandana o il *dastār*) e ci si toglie le scarpe.

Per quanto riguarda il nome del tempio, questo viene scelto dall'associazione. Quello di Casalecchio si chiama *Dasmesh Darbār*: *Dasmesh* (o *Dashmesh*), da *daśam* (decimo) e *Īs* (Signore, Dio, Maestro), è un appellativo di Gurū Gobind Singh. *Darbār*, invece, indica la casa, un posto sacro, la corte reale sede di un sovrano, in questo caso del *gurū*.² Secondo S.,

¹ Cfr. MYRVOLD, *Inside the Guru's gate*, cit., p. 153.

² Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 91.

Dasmesh Darbār è «la casa del decimo *gurū*, quindi anche la casa di tutti, noi siamo i suoi figli».³



Figura 12. Il *saigat* riunito durante *Vaisākhī*, *Gurdwārā Dasmesh Darbār* (Casalecchio), aprile 2023 (foto dell'autrice).

Il *gurdwārā* è stato inaugurato il 17 ottobre 2012 e prima di allora, secondo quanto raccontatomi da S., il *saigat* di Bologna frequentava regolarmente il tempio di Castelfranco Emilia (MO), il *Gurdwārā Gurū Nānak Darbār*. Questo dista una trentina di chilometri da Bologna, e i fedeli vi si recavano ogni domenica in treno, una soluzione non molto comoda.

³ Prima intervista semi-strutturata a S.K., ragazza *amṛtdhārī* di 21 anni e a K.S., il *granthī*, uomo di 43 anni, condotta il 16 dicembre 2022 presso il tempio di Casalecchio di Reno.

Quando la comunità bolognese ha cominciato a diventare numericamente più importante, si è iniziato a pensare all'apertura di un tempio locale in cui potersi riunire, progetto concretizzatosi nel 2012. Prima di ciò, per due o tre anni i sikh di Bologna hanno preso una sala in affitto ogni domenica in cui riunirsi e anche per vedere quante persone vi si sarebbero recate. Portavano il *laṅgar* e il *kaṛāh prasād* preparati a casa e il *Gurū Granth Sāhib*, solitamente custodito a casa di una famiglia.⁴ Una volta affittato il capannone, il *saṅgat* ha realizzato tutte le modifiche necessarie a trasformarlo in un tempio sikh. Un sostegno economico importante è stato dato dal *gurdvārā* di Castelfranco, tempio con un *saṅgat* molto più numeroso e con maggiori disponibilità economiche. Secondo quanto riportatomi da S. attualmente l'associazione sta cercando un edificio da acquistare in cui spostare il tempio, per avere finalmente un luogo di proprietà della comunità bolognese; il desiderio è quello di trovare una struttura più ampia, con più stanze e che sia più facilmente raggiungibile; la maggior parte delle famiglie sikh locali, infatti, vive nei pressi di Via Massarenti, distante una ventina di chilometri dal tempio. A maggio, i membri dell'associazione hanno comunicato che la ricerca del nuovo edificio sta procedendo bene, è stato infatti trovato un capannone che risponde pienamente alle esigenze del *saṅgat*: è molto ampio, è nei pressi di Via Massarenti ed è a due piani, come il tempio di Novellara; stanno dunque valutando di procedere all'acquisto ma per fare ciò, ha detto uno dei membri, è molto importante che tutto il *saṅgat* contribuisca economicamente; la cifra da pagare è importante ed è necessario lo sforzo di tutti. S. è fiduciosa che riusciranno ad acquistarlo:

Noi Indiani risparmiamo molto anche per poter fare queste cose, la cifra richiesta per l'acquisto la possiedono tutte le famiglie del tempio, se ognuno desse la sua parte riusciremmo a raggiungere la cifra necessaria. Sono sicura che riusciremo ad acquistarlo, è ciò che vogliamo tutti, noi qui siamo come una famiglia, ci conosciamo da tantissimi anni.⁵

⁴ Cfr. BERTOLANI, *I sikh in Emilia-Romagna*, cit., p. 31.

⁵ Dialogo informale con S. K. presso il tempio di Casalecchio, maggio 2023.

Il nuovo tempio rappresenterebbe un punto di svolta per il *saṅgat* bolognese: non solo darebbe alla comunità una maggiore stabilità, ma l'aver a disposizione spazi più ampi permetterebbe di realizzare quei progetti di cui si parla da tempo, come i corsi di *kīrtan* e di punjabi. La prossimità del tempio alle abitazioni delle famiglie sikh locali permetterebbe ai fedeli di recarvisi con più facilità anche durante la settimana e il tempio sarebbe così frequentato ogni giorno, non solo la domenica. Avere un grande tempio sarebbe anche un modo per farsi conoscere meglio dalle istituzioni locali (con cui, al momento, la comunità ha poche relazioni) e instaurare con esse un dialogo, un primo passo necessario anche per poter organizzare i *nagar kīrtan*.

Il *Gurdwārā Dashmesh Darbār* è un tempio di piccole dimensioni al quale si accede da una modesta porta in vetro e alluminio, la domenica sempre aperta, che si affaccia su un lungo corridoio: sulla destra sono collocate delle alte scarpriere su cui lasciare le scarpe; sulla sinistra vi è una piccola camera da letto in cui vi dorme il *granthī* e che spesso viene utilizzata dai ragazzi che fanno *kīrtan* per fare le prove: è una stanza modesta, con un letto ampio, un armadio e alcune mensole piene di libri in punjabi sul sikhismo. Proseguendo lungo il corridoio, sulla sinistra si trova il bagno, a cui si accede sempre per lavarsi le mani dopo essersi tolti le scarpe; sulla destra, invece, un grande specchio e un grande contenitore pieno di *rumāl*, copricapi simili a bandane che vengono indossati dagli uomini con i capelli tagliati, dai bambini e, talvolta, dalle donne; tale contenitore, presente in ogni *gurdvārā*, dà la possibilità a chiunque di poter accedere al tempio in modo adeguato e rispettoso, anche a coloro che non sono sikh o non hanno un copricapo con sé. Poco più avanti, sulla sinistra, si trova un banco: in questo punto i membri della comunità fanno le donazioni in denaro, gestite dal *cashier*; dietro al banco vi sono alcune mensole piene di libri divulgativi e educativi sul sikhismo, a disposizione dei visitatori. Qui si è accolti da una grande stampa orizzontale: in alto, i dieci *gurū*, Baba Dip Singh⁶ al centro e Harmandir Sahib sullo sfondo. Il corridoio a

⁶ Bābā Dip Singh (1682-1757) è uno dei martiri più commemorati dai sikh: si dice che durante la battaglia di Amritsar, combattuta tra il Khālsā e l'esercito dell'imperatore afgano, Bābā Dip Singh sia stato decapitato e abbia continuato a combattere con la sua testa in una mano e la spada nell'altra, fino a morire solo una volta

questo punto si allarga diventando una saletta sviluppata in lunghezza ai cui lati vi sono due tappeti stretti e lunghi; questa è l'area in cui viene servito il *laṅgar*: le persone si siedono a gambe incrociate lungo i tappeti dopo aver preso piatti e posate da un contenitore apposito e i *sevādār* passano a servire il pasto. Proseguendo è possibile accedere, dalla sala, alla cucina, delimitata da una porta sempre aperta. Nella cucina c'è tutto il necessario per preparare i pasti per l'intero *saṅgat*.



Figura 13. Alcune donne chiacchierano mentre preparano il roti che verrà servito durante il laṅgar. Come in una catena di montaggio, una prepara l'impasto, un'altra fa le palline, la terza le appiattisce e le altre lo cuociono (foto dell'autrice).

raggiunto l'ingresso del tempio, poggiandovi di fronte la testa. Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 102.

Sul lato sinistro della sala, invece, si apre la stanza principale del tempio, chiamata *dīvān*, la “corte reale”:⁷ qui, infatti, risiede il *Gurū Granth Sāhib*, che giace sul *takhat* (il “trono”), una piattaforma bianca di legno ricoperta da *rumāllā* (coperte), fiori e simboli religiosi e marziali. Sulla destra vi è una piccola camera in cui si tengono oggetti necessari durante la funzione. Sulla sinistra si trova una stanza chiamata *sach kaṇḍ* (“il regno della verità”, che è anche il nome dello stato di estremo benessere derivante dall’unione con Akāl Purakh),⁸ la sala di riposo del *gūrū*, in cui viene riposto la sera e alla fine delle funzioni religiose. In questo tempio tale spazio è davvero piccolo (i lati non superano i due metri ciascuno) ed è stato ricavato costruendo appositamente una stanzetta di legno aggiuntiva all’interno del *dīvān*. In templi più grandi, come quello di Novellara, il *sach kaṇḍ*, è una vera e propria stanza a parte.



Figura 14. Il *sach kaṇḍ* del tempio di Casalecchio (foto dell'autrice).

⁷ *Ibi*, p. 103.

⁸ *Ibi*, p. 267.



Figura 15. Il sach kaṇḍ del tempio di Novellara (foto dell'autrice).

Le dimensioni variano ovviamente in proporzione a quelle del tempio e al numero di *sarūp* (la copia fisica) del *Gurū Granth Sāhib* ospitate: il *gurdvārā* di Casalecchio ne ospita solo due, mentre quello di Novellara ne ospita molte di più.

L'area del *dīvān* è divisa in due da un tappeto centrale che conduce al *Gurū Granth Sāhib*, di fronte al quale ci si inchina ogni volta che si entra nel tempio; nella parte sinistra vi si siedono le donne, in quella a destra gli uomini. È importante che tutti i presenti si siedano a terra, evitando di rivolgere i piedi verso il *gurū*; il sedersi a terra di fronte al *gurū* e durante il *laṅgar* è segno di uguaglianza tra tutti i membri della comunità. Un'eccezione è ovviamente riservata alle persone con problemi di mobilità, le quali possono sedersi su una sedia. In alcuni templi, come quello di Castelfranco, in fondo alla sala di preghiera sono state

realizzate delle panche interrato facendo sì che anche coloro che hanno scarsa mobilità siano seduti allo stesso livello degli altri partecipanti. Infine, nell'area destra del *dīvān*, un piccolo palco piuttosto basso è il luogo in cui i *rāgī* fanno *kīrtan*. Nella sala si trovano alcuni armadi contenenti *rumāllā*, teli bianchi, tappeti e *saropā* (sciarpe arancioni, bianche o blu che, durante la funzione, vengono messe al collo di alcune persone in segno di rispetto per una celebrazione, come un compleanno, o per qualcosa che è stato fatto, come una recente iniziazione). Le pareti della sala del *laṅgar* sono decorate con immagini dei *gurū*; su quella destra, una grande stampa a scopo educativo raffigura i maestri (*Gurū Granth Sāhib* incluso), le loro informazioni biografiche, le foto dei cinque *Takhat*, le *pañj kakār*; nel pannello accanto sono riportati i 52 *hukam* di Gurū Gobind Singh, una serie di istruzioni di vita a cui ogni membro del Khālsā deve aderire. Nel *dīvān* le pareti sono decorate con passi del *Gurū Granth Sāhib* e tutto il tempio è adornato con fili di lucine, festoni e palloncini.

Il *gurdvārā* è gestito da un'associazione che si occupa di tutti gli aspetti riguardanti la vita del tempio: quelli economici, come la gestione del denaro raccolto dalla comunità, il pagamento dell'affitto e delle bollette, lo stipendio del *granthī*; quelli organizzativi che, oltre il soddisfacimento delle necessità base della vita quotidiana (come l'approvvigionamento del cibo e dei beni necessari per il *laṅgar*) riguardano anche l'organizzazione delle festività e il dialogo con gli altri templi. Il comitato a capo dell'associazione ("*parbandhak committee*") è composto da una decina di membri, ciascuno con il proprio ruolo (presidente, segretario, *cashier*). Il *gurdvārā* ha un proprio sito web (www.gurdwaradasmeshdarbar.blogspot.com) che viene aggiornato saltuariamente per pubblicare fotografie delle celebrazioni speciali che si tengono al tempio; la pagina su Facebook, invece, non viene aggiornata da anni. Le comunicazioni interne vengono date ogni domenica durante le comunicazioni a fine celebrazione, a voce tra i membri oppure su *WhatsApp*. In occasione di *Vaisākhī* e del *barsi sagamam* di Sant Bābā Prem Singh sono state fatte delle riprese video trasmesse in diretta su un canale *YouTube*. La condivisione sui *media* delle celebrazioni in tempo reale è un elemento tipico delle modalità di comunicazione delle comunità sikh, in India e nella diaspora; basta fare una ricerca *online* per vedere quanti templi aderiscano a ciò; alcune reti

televisive o online condividono quotidianamente la *gurbāṇī* della mattina, del pomeriggio e della sera trasmessa da Harmandir Sahib; i sikh spesso si sintonizzano su questi canali per ascoltarla e pregare. N., un uomo sikh di 53 anni che frequenta il tempio, mi ha detto che ogni mattina ascolta la *gurbāṇī* trasmessa dal Tempio d'Oro. In questo senso il tempio bolognese si sta dunque adeguando a una prassi ben consolidata.

Il principale giorno di aggregazione del *saṅgat* è la domenica: si tratta di un adattamento alle consuetudini occidentali, in quanto gli altri giorni i fedeli sono impegnati con il lavoro; solitamente, la domenica, i presenti al *gurdvārā* sono tra i 60 e gli 80. Circa un terzo di questi sono presenti ogni domenica; oltre ad essere i membri più assidui, sono anche quelli più attivi nella comunità: alcuni di loro sono membri dell'associazione, altri si occupano della preparazione e del servizio del *langar*, altri ancora fanno *kīrtan*. La presenza di uomini e donne interna al *saṅgat* è piuttosto equilibrata, la maggioranza delle persone presenti, infatti, partecipa insieme alla propria famiglia; per questo motivo ci sono anche molti bambini, almeno 10-15 ogni domenica, dai neonati fino a quelli di 12-13 anni d'età. Le famiglie del tempio, solitamente composte da immigrati di prima generazione, ci tengono a educare i propri figli secondo i valori della loro religione e della loro cultura; molti bambini sono bilingue, indossano il *patkā* e alcuni di loro, incoraggiati dai familiari (spesso membri dell'associazione), sono molto attivi: stanno imparando a fare *kīrtan*, fanno *sevā* distribuendo il pasto durante il *langar* e sventolano il *chaurī sāhib*. La maggioranza dei fedeli partecipanti ha tra i 30 e i 50 anni, ma vi sono anche persone di età più avanzata; la fascia d'età tra i 15 e i 25 anni è tra le più ridotte, probabilmente perché in età adolescenziale l'interesse per la dimensione religiosa è tendenzialmente minore rispetto ad altre fasi della vita, e la domenica si preferisce trascorrerla in altro modo. Secondo quanto riportatomi da S., prima della pandemia da Covid-19 cominciata nel 2020, i partecipanti erano più di quelli di adesso; una volta finita l'emergenza sanitaria, diverse persone non hanno più partecipato. È anche vero, però, che ultimamente le presenze stanno di nuovo aumentando; entrambe abbiamo infatti notato che rispetto anche solo a questo autunno, sia la domenica che durante le feste, il *gurdvārā* è molto più pieno.

In occasione di avvenimenti speciali o di feste i membri del *saṅgat* presenti al tempio sono in numero maggiore: ad esempio, quando in occasione di un compleanno o in ricordo di un defunto viene recitata *Sukhmanī Sāhib*, i partecipanti possono raggiungere anche il centinaio (cifra che varia in base alla presenza di amici e parenti della persona a cui è dedicata la preghiera). In occasione dei *gurpurab* si riuniscono anche 150 persone. Il numero maggiore di sikh riuniti al *gurdvārā* bolognese da me osservato è stato di circa 350 persone durante *akhaṇḍ pāṭh* in onore di Sant Bābā Prem Singh; anche in occasione di *Vaisākhī* i presenti erano circa 300. Nelle occasioni di festa vengono fedeli anche da altre città, come ad esempio Ferrara che non ha un tempio.

Per quanto riguarda l'abbigliamento, all'interno del tempio quasi la totalità delle donne e delle ragazze indossa l'abito tradizionale punjabi, il *salwar kameez*, e copre la testa con il *chunni* (l'unica eccezione sono le bambine molto piccole che anche nel tempio si vestono all'occidentale). Tra gli uomini, coloro che indossano regolarmente il *kurta* sono meno della metà (quasi sempre uomini adulti; durante le festività il numero aumenta); la maggioranza si veste all'occidentale, in modo più o meno elegante a seconda dell'occasione (passando da t-shirt e jeans a giacca e cravatta); coloro che indossano il turbante, invece, sono circa la metà del totale (coloro che non lo indossano coprono la testa con la *rumāl*). Fuori dal tempio non è obbligatorio coprirsi il capo, ma alcune donne lo fanno lo stesso: S., ragazza *amṛtdhārī* di 21 anni, da quando si è avvicinata ulteriormente alla sua religione ha iniziato a indossarlo sempre; come dice lei, «Dio è ovunque, non solo nel *gurdvārā*», e ritiene giusto indossarlo sempre, in segno di rispetto nei confronti di Vāhigurū. Per quanto riguarda gli uomini, coloro che all'interno del tempio indossano il turbante (e che dunque portano i capelli lunghi, *keś*), tendenzialmente lo indossano anche fuori, se non il turbante almeno il *paṭkā*.

Gli *amṛtdhārī* non sono molti: secondo il *granthī*, nel *saṅgat* bolognese sono circa venti, mentre a Castelfranco un'ottantina. Come abbiamo visto nel precedente capitolo, l'iniziazione viene vista dai fedeli come un passo molto serio e irreversibile, un impegno preso con Dio e la comunità, da prendere solo quando si è davvero certi di riuscire a portarlo

avanti. N., un uomo *sahajdhārī* di 53 anni, mi ha raccontato che, sebbene non sia il suo caso, non sono pochi gli uomini che decidono di non battezzarsi per non aver problemi sul lavoro:

T: Quanti sono, secondo te, gli *amṛtdhārī* qui?

N: Pochissimi, non sono tanti, perché con il lavoro, a qualcuno non piace. Ce ne sono pochi, quasi una ventina.

T: Ma come mai? C'è un motivo?

N: Motivo di lavoro, qualche lavoro non vuole. Qualche fabbrica come mia non c'è problema, ma c'è qualcuno che vuole e qualcuno che no.⁹

Per quanto concerne le cinque k, *kaṛā* (il bracciale di acciaio) è indossato dalla maggior parte dei sikh (oltre il 90% dei presenti al tempio), bambini inclusi: è il simbolo sikh più diffuso tra i fedeli, anche tra i *sahajdhārī*, probabilmente anche perché è il meno impegnativo e il più immediato da indossare; è un simbolo di appartenenza, ma rimane comunque discreto agli occhi occidentali. *Keś*, ossia i capelli lunghi non tagliati, è la prassi tra le donne, mentre tra gli uomini (per cui vale anche la barba) è valido per circa la metà di loro. I capelli e la barba lunghi sono generalmente un indicatore utile per fare una stima delle persone *amṛtdhārī*: se è vero, infatti, che anche un non iniziato può portare i capelli lunghi, è altrettanto vero che un sikh battezzato non potrà mai tagliarsi i capelli, altrimenti verrebbe considerato un *patit* (una persona iniziata che trasgredisce i principi del *gurmat*, una violazione molto grave). Una pratica interessante riguarda il trattamento riservato dagli iniziati ai capelli che cadono naturalmente o che restano sul pettine, illustratomi dal *granthī*:

Keś è il simbolo [*niśān*] del sikhismo. Se cadono a terra, non devi camminarci sopra. È rispetto verso il sikhismo, se rappresenta il sikhismo come puoi? Per questo anche quando lo togli dalla spazzola lo

⁹ Intervista semi-stutturata a N.K., uomo *sahajdhārī* di 53 anni, tenutasi il 12 marzo 2023 presso il tempio di Casalecchio di Reno.

metti sempre dentro a una vaschetta, li racimoli e poi quando sono tanti li bruci. È da rispettare [satkar].¹⁰

Nel sikhismo il fuoco è il mezzo prestabilito per il trattamento non solo dei capelli; il rito funebre sikh prevede la cremazione e anche l'eliminazione dei *sarūp* inutilizzabili del *Gurū Granth Sāhib* è fatta tramite il fuoco.

Per quanto riguarda il *kirpān*, abbiamo visto nel capitolo precedente tutte le questioni legali che lo circondano; ciononostante molti sikh del tempio, soprattutto gli *amṛtdhārī*, lo indossano: solitamente si porta legato a una cintura a tracolla (*gatra*), in altri casi viene tenuto in tasca. Spesso viene portato in modo tale da renderlo poco visibile.

K. è una ragazza *amṛtdhārī* di 30 anni, originaria del Punjab, che da qualche anno vive in Estonia per motivi di studio; ha passato un semestre a Bologna per l'Erasmus e ha frequentato il tempio di Bologna per i mesi della sua permanenza qui. Ora che è tornata in Estonia sente la mancanza di essere parte di una comunità, poiché nel paese baltico i sikh presenti sono molto pochi e non ci sono *gurdvārā*. Le ho chiesto se avesse riscontrato delle differenze in merito al modo o alla frequenza con cui le cinque k vengono indossate in Italia rispetto all'India; lei ha risposto che sì, ve ne sono, e che tali differenze riguardano più che altro il *kirpān* e il *kaighā*: nel primo caso abbiamo già visto approfonditamente come il porto del *kirpān*, al di fuori dell'India, sia una questione delicata a cui solitamente si risponde tramite l'adozione di coltelli piccoli (in India, invece, non è raro imbattersi in coltelli molto lunghi) e solitamente nascosti; nel caso del pettine, invece mi ha detto che lei, come molte altre persone che vivono all'estero, preferiscono legare il *kaighā* al *kirpān*; oltre ai motivi di praticità, quello che K. ha fatto risaltare maggiormente sono le numerose domande, a tratti fastidiose, sul perché portasse un pettine sullo chignon; da qui la decisione di legarlo al *kirpān*, cosa che ho visto fare anche da altre donne all'interno del tempio di Casalecchio. Tale modifica, comunque, non è una prassi: la maggior parte delle persone lo portano sul

¹⁰ Seconda intervista semi-strutturata al *granthī* K.S., tenutasi presso il tempio il primo giugno 2023. Poiché il *granthī* conosce poco l'italiano e l'inglese, e non parlando io il punjabi, le due interviste fatte a lui sono state possibili grazie alla mediazione di S.K., che traduceva le mie domande in punjabi e le sue risposte in italiano.

capo. La frequenza di *kaṛā* e *kacherā* non subisce differenze rispetto al Punjab, trattandosi di elementi discreti o nascosti agli occhi dei più. Infine, la proporzione di persone che portano *keś* e il turbante è da lei percepita come minore. Le ho poi chiesto quale significato avessero per lei le cinque k:

Gurū Gobind Singh gave us the five ks. If somebody comes to attack, who could fight in a better way? The person who is having some appearance like Guru Nanak Dev Ji or someone with the appearance of Guru Gobind Singh? Of course Guru Gobind Singh, right? The five ks are with us because Guru Gobind Singh want us, not only the men, but also us, the ladies, always to be prepared if something wrong will happen. Now come to *keś*: they gave it us to look different, if Sikhs also cut their hair, then how could you recognize them? So, we have to carry the *keś*, tying them, carrying the turban, just to look different. And *kaighā*, why we comb daily? Because we want to look neat and clean, it reminds us we should clean not only our body, but also our environment, so *kaighā* is the symbol of cleanliness, not only a comb. Even for me, you know, sometimes I forgot to do something or I procrastinate and that *kaighā*, whenever I see it, it reminds me, as a symbol, that I have to clean that immediately. *Kaṛā*, pure iron... Some people will wear iron because it can pacify the anger. *Kaṛā* symbolizes that that person is sikh; for example, the ladies: I never wear turban, but if I'm wearing *kaṛā* then you can recognize me, right? And iron is a good thing. For example, if you will go to Punjab then you will see the men with very long turban, they never eat with other utensils, their utensils are made of pure iron. But why they use iron? Because it has some properties which are very good for us, and they are scientifically proved.¹¹ Now *kacherā*: the thing is the Khālsā should be pure and pure means we can't have any physical relationship before our marriage so if we are wearing *kacherā*, it always sticks with the skin and reminds us «hey that's not good, it's bad, come back!». And the *kirpān*, it's not a knife actually, most of the people compare it to a knife, but it's not. The purpose of knife is only to cut the things or to harm people, but *kirpān* always says «don't use me!». If somebody is doing

¹¹ Il riferimento al *sarbloh* (o *sarab loh*, “All steel”), è molto interessante: si ritiene che il contatto con questo materiale, anche tramite il bracciale indossato, abbia proprietà benefiche per l'organismo; mangiare con strumenti di solo ferro, ad esempio, si crede che faccia bene all'apparato digerente. Queste informazioni mi sono state riportate anche dal *granthī*: «Questo è anche per la tua salute, deve essere *sarbloh*, e anche quando si cucina si deve usare *sarbloh*, anche il *kirpān* deve essere di *sarbloh*. Puoi mangiare con qualsiasi cosa però deve essere preparato con quelle cose. Dato che qui c'è una vena [sul polso], è buono anche per l'intestino, e a parte quello, in generale, ti aiuta anche per difenderti da fantasmi, anime brutte, spiriti». Il riferimento alla protezione da entità è interessante e meriterebbe sicuramente un approfondimento. Seconda intervista al *granthī* K.K., con la mediazione di S.K, primo giugno 2023.

bad with you try to be polite, if again is not listening, ask a second time, be more polite, if again not listening, third time give them the warn, and if someone would come, it's written in our religion, if something happened in India then I was allowed by my prophet to use my *kirpān*. I would never use it if not for my self-defence or for protecting others. I think here the crime rate is very less and *gurūs* wears that *kirpān* when the crime was at its peak level, but I don't say there is no need, there is still need. Keeping it is one thing, using it is another thing. I don't think that living abroad should be a limit for carrying *kirpān*.¹²

Una delle cose che mi sono sempre chiesta è se, e in che modo, la relazione tra sikhismo e la società occidentale influenzasse l'approccio che i giovani sikh hanno alla loro cultura e religione, soprattutto considerando che molti giovani sikh sono nati e continueranno a nascere in Italia, di cui dunque sono parte integrante. In Italia i giovani sikh sono ancora interessati alla religione o, come sempre di più tra gli italiani, c'è un certo disinteresse? Che tipo di relazione hanno con la comunità sikh? Se è vero che per molti immigrati di prima generazione il tempio rappresenta il fulcro della loro socializzazione, ciò non vale per i figli, molto spesso madrelingua italiani, che sin da piccoli frequentano scuole italiane e sono dunque pienamente inseriti in tale società. Ho provato a porre queste domande a K., la quale ha attribuito un ruolo fondamentale ai genitori:

I think it's very hard in abroad: they are more influenced by the western culture because children are living with them, they're sharing school with them, most of their classmates are western. But if the family is teaching them, then I don't think that's a big deal. If the parents are really Sikhs, who are following the religion strictly, even if the child is spending most of the day with the western friends, if he's more influenced by the teaching of parents, the child will be grown up as a Sikh.¹³

In effetti il ruolo dei genitori messo in luce da K. è fondamentale, ma non credo sia l'unico fattore da prendere in considerazione: S. K., è una ragazza *amṛtdhārī* di 21 anni, è nata in Italia da una famiglia molto religiosa; i suoi genitori e suo fratello (nato in Punjab)

¹² Intervista semi-strutturata a K.K. condotta telefonicamente il 23 aprile 2023.

¹³ *Ibidem*.

sono tutti battezzati, il padre, l'ultimo a fare *amṛt saiskār*, lo ha fatto in Punjab nell'inverno 2022. Tutta la famiglia frequenta il tempio assiduamente e hanno un ruolo importante all'interno della comunità: il padre è uno dei membri dell'associazione del *gurdvārā* e i due figli fanno *kīrtan* ogni domenica; lei canta e suona l'*harmonium*, lui suona le *tablā*. Sebbene S. sia sempre stata molto religiosa, mi ha confessato di essersi avvicinata alla fede in modo molto più profondo nel 2020, durante la pandemia da Covid-19: in quel periodo, costretta a stare in casa, ebbe modo di approfondire ulteriormente il *Gurū Granth Sāhib*, di farsi domande sulla sua religione e di trovarne le risposte. È in questo periodo che ha deciso di indossare sempre il *chunni*, in segno di rispetto verso Dio. La famiglia ha avuto e continua ad avere un ruolo importante rispetto alle credenze, ai valori e allo stile di vita di un figlio, ma contano molto anche l'esperienza del singolo, le sue inclinazioni, i suoi interessi, gli eventi e le persone che si incontrano nel percorso di vita. Un bambino può anche crescere in una famiglia molto religiosa, ma ciò non sarà necessariamente una garanzia della continuità nel tempo della pratica religiosa, o magari non nelle stesse modalità; considerare solo l'estrazione sociale e familiare offrirebbe una risposta parziale a una questione complessa e multifaccettata, rischiando di attribuire ai figli un ruolo passivo. Ho chiesto a N., che è anche uno dei principali *sevādār* del tempio, come mai i suoi figli non venissero spesso al *gurdvārā*, e lui mi ha risposto che semplicemente non sono interessati. Un altro esempio ancora è K., ragazza *sahajdhārī* di 21 anni, figlia di due membri molto attivi nel tempio, cresciuta in un contesto familiare e religioso affine a quello di S., ma che vive la dimensione religiosa in modo differente rispetto a quello dell'amica. La sua partecipazione al *gurdvārā* è molto dilazionata del tempo: l'ho incontrata solo tre volte e sempre in occasioni di feste; il giorno di *Vaisākhī* scherzava sul fatto che quel giorno fosse presente solo perché il padre aveva provato in tutti i modi a convincerla a partecipare alla festa, perché lei non ne aveva voglia. K. è una ragazza indubbiamente religiosa: il suo comportamento all'interno del tempio suggerisce un profondo attaccamento alla fede, e dialogando con lei emerge una notevole conoscenza del *gurmat*; semplicemente, i modi di relazionarsi alla dimensione religiosa possono essere vari.

Oltre alle famiglie, anche i *gurdvārā* hanno un ruolo importante nell'educazione religiosa dei giovani italo-punjabi, certamente consapevoli di dover "passare il testimone" alle generazioni future nel modo migliore possibile: come abbiamo visto, le prime comunità sikh italiane si sono formate quarant'anni fa, nel frattempo molti altri punjabi sono giunti in Italia; molti giovani sikh sono nati in Italia e conoscono il Punjab grazie ai viaggi a cadenza annuale, ai racconti e alla cultura trasmessagli dei parenti, ma molti di loro non ci hanno mai vissuto. La casa e il tempio sono di fatto i luoghi principali di apprendimento della lingua e della cultura punjabi; ricordo, infatti, che all'interno dei templi l'unica lingua utilizzata sia il punjabi (l'unica eccezione a ciò sono i bambini piccoli che tra di loro parlano italiano). I templi più grandi e organizzati tengono corsi di punjabi, gurmukhī, di *kīrtan* e a volte di *gatkā* (l'arte marziale sikh). A Bologna, essendo un tempio molto piccolo, non vi sono iniziative di questo tipo, ma è tangibile la dedizione con cui il *granthī* e i genitori insegnano ai bambini a partecipare attivamente cantando e facendo *sevā*. I ragazzi del tempio che fanno *kīrtan* seguono le videolezioni di gruppo tenute da un insegnante che vive a Firenze e a volte partecipano a delle competizioni. Iniziative simili sono occasioni di stimolo e modi per incoraggiare i giovani a relazionarsi con coetanei con cui condividere la propria cultura. Tutti questi elementi favoriscono e determinano la continuità culturale tra le prime generazioni di immigrati venuti dal Punjab e i loro figli. Anche le celebrazioni hanno sicuramente un ruolo importante in ciò, in quanto occasioni per manifestare il proprio orgoglio sikh e celebrare la propria cultura religiosa, culinaria, musicale, artistica. Basta andare a uno di questi eventi per realizzare quanto sia rilevante la partecipazione dei giovani: i principali *ragī* durante il *nagar kīrtan* di Castelfranco erano giovani ragazzi e ragazze vestiti da *nihang*, che hanno contribuito anche nella conduzione della processione.

Ho chiesto a S. come si immagina sarà la comunità sikh italiana tra tanti anni, quando molti giovani italo-punjabi di oggi, nati in Italia, avranno figli nati ugualmente qui: la comunità sikh sarà ancora unita, verranno trasmesse la lingua e le tradizioni sikh e punjabi? La sua risposta è stata molto decisa: sì, la comunità sikh italiana non solo sarà ancora unita, ma sarà anche meglio organizzata e più grande, ma affinché ciò avvenga è importante che

tutti si impegnino, a partire dai genitori che devono trasmettere ai figli i valori religiosi e la lingua. Per questo motivo a S. piacerebbe molto organizzare, nel tempo futuro, dei corsi di *kīrtan* e dei corsi di punjabi: sarebbero degli ottimi modi per garantire continuità. La comunità locale è costituita soprattutto da adulti che vivono in Italia ormai da tanti anni e da giovani spesso nati e cresciuti qui; per la maggior parte di loro la volontà è quella di continuare a vivere qui e, per questo motivo, il futuro della comunità in Italia è di vitale importanza.

L'importanza dei *gurdvārā* risiede, dunque, anche nel suo essere luogo di trasmissione culturale nonché fulcro della vita religiosa e sociale sikh; si tratta del principale luogo di incontro tra i fedeli. Fuori da esso accade più raramente che i membri della comunità si incontrino, ma all'interno del tempio la comunità è assolutamente unita, «noi siamo come una famiglia qui», dice S. Lei, ad esempio, mi ha detto che sono pochi gli amici sikh che frequenta regolarmente, mentre ha molti amici italiani. Con S. abbiamo parlato anche della vita sociale e di che tipo di influenza possano avere su di essa i precetti religiosi, le ho chiesto ad esempio se fosse contrario frequentare bar o locali notturni e cosa ne pensasse lei. Il sikhismo non vieta di andare in discoteca o in locali notturni, il punto è, dice S., con quale desiderio ci si va? Sappiamo infatti che il bere alcolici e la promiscuità sono cose contrarie al *gurmāt*. Alcuni sikh lo fanno, ma lei non ci va e non ci è mai andata e i suoi amici italiani, conoscendo la sua religione, sanno che certe cose, come andare in discoteca, lei non le farà mai e la accettano per come è: «io agli altri mi presento esattamente come sono qui, e i miei amici lo sanno»; la convinta aderenza ai valori sikh non le ha mai impedito di avere una vita sociale soddisfacente e si è sempre sentita compresa dai suoi amici. Su questo fatto S., nata e cresciuta in Italia da una famiglia punjabi molto religiosa, è molto determinata: «voglio prendere il meglio da entrambe le culture e tralasciare quegli aspetti negativi [come, appunto, il bere] che rischierebbero di allontanarmi dallo stile di vita che faccio».¹⁴

¹⁴ Dialogo informale con S.K. presso il tempio di Casalecchio, maggio 2023.

Riti quotidiani al tempio

Ogni mattina, prima dell'alba, viene compiuto un rito che prende il nome di *prakāś*: il *granthī* entra nel *sach kaṇḍ* e si inchina (*matha tekna*) al *Gurū Granth Sāhib*, che riposa su un piccolo letto; si copre il capo con un telo bianco, solleva il *sarūp* posizionandolo sulla propria testa e lo trasporta nel *dīvān*, compiendo prima una circumambulazione attorno al *takhat* e poi poggiandolo, infine, sul *manji sāhib* (un supporto che appare come una specie di tavolino molto basso). Durante lo spostamento, eventuali fedeli presenti si alzano in piedi e, con le mani in posizione giunte recitano alcune *śabad*; al passaggio del *Gurū Granth Sāhib* durante la circumambulazione, i presenti si inchinano in segno di rispetto. Una volta posizionato il *sarūp* sul *manji sāhib*, i fedeli si siedono e continuano a pregare; il *granthī* e i *sevādār* rimuovono attentamente le coperte (*rumāllā*) che avvolgono il *sarūp*, avendo cura di piegarle e posizzarle a lato del tavolino; il *Gurū Granth Sāhib* viene poi adagiato su dei cuscini (coperti a loro volta da altre *rumāllā*). A questo punto è possibile aprire il *Gurū Granth Sāhib*, operazione che viene fatta dal *granthī* con molta delicatezza, aprendo dal centro; ai lati del *sarūp* aperto i *sevādār* mettono due piccole *rumāllā* laterali e una posteriore, in modo da coprire tutto lo spazio del *manji sāhib*, lasciando come uniche parti visibili le *aṅg* del volume. Quando la lettura si interrompe – ad esempio durante *kīrtan* – il *Gurū Granth Sāhib* viene coperto da un'altra *rumāllā*. Per tutta la durata di *prakāś*, un *sevādār* sventola il *chaurī sāhib* in segno di rispetto al *gurū*. La parola *prakāś* (o *parkāś*) significa “luce, risveglio, illuminazione”,¹⁵ termine che riprende l'atto della “sveglia” del *gurū*. È interessante notare come lo stesso termine venga utilizzato nel sikhismo anche per indicare la data di nascita dei dieci *gurū*; gli anniversari di nascita di Gurū Nānak e di Gurū Gobind Singh, solitamente chiamati *gurpurab*, prendono anche il nome di *prakāś utsav*; in questo secondo caso il riferimento potrebbe essere alla natura metafisica dei *gurū*, la cui nascita non è paragonabile

¹⁵ Sul dizionario inglese-punjabi, il termine è tradotto come «light, radiance, luminance, illumination; clarity of vision, enlightenment, mental or spiritual awakening, open state of the Sikh scripture». Cfr. dic.learnpunjabi.org/default.aspx.

a quella umana. Ogni anno a settembre si celebra il *Gurū Granth Sāhib Parkās Utsav* in commemorazione della prima cerimonia di apertura del testo sacro che avvenne nel 1604 ad Harmandir Sahib.

Una volta aperto il *Gurū Granth Sāhib* si fa *hukamnāmā* (o *hukam laiṇā*) che, come mi ha detto il *granthī*, è «l'ordine che ti sta dando in quel momento il Maestro, quello che ti sta dicendo, in quel momento egli ti sta parlando in qualche modo»:¹⁶ facendo *hukamnāmā* si rende “udibile” e manifesta la voce del *gurū* e il messaggio che porta viene percepito come la sua volontà in quel momento. *Hukamnāmā*, dunque, funziona come una guida che ispira i fedeli per tutta la giornata. Tale ordine si estrapola aprendo casualmente il *Gurū Granth Sāhib*; il primo paragrafo a sinistra è l'ordine del giorno dato dal *gurū* (se il *vār* di quella pagina è già cominciato si va alla pagina precedente); all'interno del tempio (e volendo anche nel privato) viene fatto la mattina e il pomeriggio.

Nel sikhismo le ore dell'alba prendono il nome di *Amṛt Velā*, dove *velā* indica il “tempo”, il “momento”, mentre *amṛt*, “senza morte”, è il nettare dell'immortalità; va dalle 3 alle 6 di mattina ed è ritenuto il momento più propizio della giornata per pregare. *Gurū Nānak* diceva: «In the Amrit Vela, the ambrosial hours before dawn, chant the True Name, and contemplate His Glorious Greatness» (GGS, 2). Anche nella *Sikh Rehat Maryada* leggiamo:

A Sikh should wake up in the ambrosial hours (three hours before the dawn), take bath and, concentrating his/her thoughts on One Immortal Being, repeat the name of ‘Waheguru’ (Wondrous Destroyer of darkness).¹⁷

Una volta posizionato il *Gurū Granth Sāhib* sul *takhat*, il *granthī* può cominciare con la recitazione di *nitnem* (“routine”), il complesso di *bāṇī* che ogni sikh dovrebbe recitare quotidianamente. Tale lettura non deve essere necessariamente fatta dal *Gurū Granth Sāhib*,

¹⁶ Seconda intervista semi-strutturata con il *granthī* K. S., primo giugno 2023.

¹⁷ Dharam Parchar Committee, *The Code of Conduct and Conventions*, cit., p. 8.

solitamente viene fatta da piccoli volumi, i *Sundar Guṭkā*, che raccolgono le principali preghiere. Durante *Amṛt Velā* vengono recitate cinque *bāṇī*: *Japjī Sāhib* (GGS 1-8), *Jāp Sāhib* (*Dasam Granth* G 1-10), *Tav Prasād Savaiyye* (DG 13-15), *Chaupāi Sāhib* (DG 404) e *Anand Sāhib* (GGS 917-922) concludendo con *Ardās*. Al tramonto viene recitato *Sodar Rehrās*, che comprende alcuni *vār* del *Gurū Granth Sāhib* (*So Dar*, *aṅg* 8-10, *So Purkh*, 10-12, *Anand Sāhib*, 917-922) e del *Dasam Granth* (*Bentī Chaupāi*), concludendo con *Ardās*; il *granthī* poi procede facendo il secondo *hukamnāmā* del giorno. L'ultima preghiera di *Nitnem* è *Kīrtan Sohilā* (GGS 12-13), che viene recitata alla sera. Come abbiamo detto, ogni sikh dovrebbe recitare quotidianamente *Nitnem*, andando quindi a scandire la sua giornata:

T: Voi a casa pregate?

N: Sì, sempre la mattina, tutti i giorni: *Japjī Sāhib*, *Jāp Sāhib*, *Tav Prasād Savaiyye*, *Chaupāi Sāhib*, *Anand Sāhib*... Tutto.

T: Avete il *Gurū Granth Sāhib*?

N: No no, non riesco... Solo il più piccolo e basta [il *Guṭkā*]. Io prendo il piccolo libro, mattina sveglia, mi faccio la doccia, così tutte le mattine. Io mi sveglio alle 5, dopo mia moglie mi prepara da mangiare, la colazione, io prego e poi vado a lavoro.

T: Quindi ti svegli presto per pregare?

N: Per pregare, sì esatto.

T: Anche tua moglie e i tuoi figli lo fanno?

N: Mia moglie adesso già spesso, prima no. Poi ogni mattina Harmandir Sahib temple, ogni mattina vedo lì, per pregare. Inizio alle 5 fino alle 9, tutte le mattine, poi sera dalle 5 alle 7 vedo pregare.¹⁸

Al tempio, una volta conclusa la preghiera serale, giunge il momento di fare *sukhāsān*: il *granthī* chiude il *Gurū Granth Sāhib* e, aiutato dai *sevādār*, lo avvolge in teli bianchi e nelle *rumāllā*; esattamente come avviene di mattina, egli si copre il capo con un telo bianco e vi poggia sopra il *saroop*, poi compie la circumambulazione e lo porta nel *sach kaṇḍ*, avendo cura di riporlo sul letto, mentre i fedeli presenti cantano *gurbāṇī* e si inchinano al passaggio

¹⁸ Intervista semi-strutturata a N.K., 12 marzo 2023.

del *gurū*. Una volta entrato nel *sach kaṇḍ*, il *granthī* adagia il *sarūp* sul letto e lo mette a riposare per tutta la notte. Il termine *sukhāsān* (da *sukh*, comfort, benessere e *asan*, postura) significa dormire, riposare, mantenere una postura rilassata. *Sukhāsān*, di sera, si fa sempre, ma è possibile che venga fatto anche in altri momenti del giorno: se, ad esempio, il *granthī* ha smesso di leggere *gurbāṇī* o di fare *kīrtan*, allora può riporre il *Gurū Granth Sāhib* a riposare. Ad esempio, a volte durante la settimana viene fatto *sukhāsān* una prima volta nel pomeriggio, dopo aver concluso *Sodar Rehrās* e l'*hukamnāmā* pomeridiano; la sera, prima di fare *Kīrtan Sohilā*, viene fatto nuovamente *prakāś* e, al termine della preghiera serale, si compie *sukhāsān* una seconda volta.

Le domeniche al tempio

La domenica è il giorno in cui il tempio di Casalecchio è più frequentato: in quanto festivo, è il momento in cui le persone sono libere dal lavoro e possono recarsi più facilmente al *gurdvārā*. Questo fatto riguarda, in realtà, un po' tutti i templi italiani, anche se quelli più grandi, come quello di Castelfranco e di Novellara, sono abbastanza frequentati anche nei giorni infrasettimanali. Date le presenze maggiori, la domenica, da un punto di vista liturgico, è più ricca degli altri giorni.

All'alba il *Gurū Granth Sāhib* viene "svegliato", portato sul *takhat* e viene subito fatto il primo *hukamnāmā* della giornata. Verso le 7 arrivano i primi fedeli al tempio: sono i *sevādār* che si dedicheranno alla preparazione del *laṅgar*. Alcuni di loro, in caso di preparazioni più laboriose o in caso di feste, si recano al tempio anche il sabato pomeriggio per mettersi avanti coi lavori. Tra le 9 e le 10 cominciano ad arrivare i primi fedeli; la maggioranza delle persone, però, arriverà alle 11. La mattina è servito il primo *laṅgar*, una colazione solitamente a base di *pakoṛā*, *chāi* (tè) caldo e un dolcetto. Intanto il *granthī* comincia a recitare *Sukhmanī Sāhib* (GGS 262-296), un lungo *vār* scritto da Gurū Arjan, il cui titolo significa "Pace della mente"; in esso viene esaltato il nome divino e viene richiamata

l'importanza del ruolo dell'individuo nella sua stessa liberazione.¹⁹ Per recitarlo interamente ci vuole circa un'ora e mezza. *Sukhmanī Sāhib* viene considerato un inno di buon auspicio e a volte la recitazione viene dedicata a persone che hanno compiuto gli anni o in ricordo di qualcuno che è venuto a mancare. Terminato l'inno, il *granthī* procede con la recitazione di *Chaupāī Sāhib*. Segue, poi, il momento in cui si fa *kīrtan*, solitamente preceduto da alcuni bambini che fanno *nām simraṇ* (“*Satnām Vāhigurū*”) o recitano *kavitā* (poemi, composti da autori non inclusi nel *Gurū Granth Sāhib*, in onore dei *gurū* e di Dio); poi i *ragī* (solitamente sono S., suo fratello e un altro ragazzo) si siedono sul palco e cominciano a fare *kīrtan*. Fare *kīrtan* e *nām simraṇ* è molto positivo e rientra pienamente nel fare *sevā*: sono atti devozionali verso Akāl Purakh e aiutano il *saṅgat* a seguire i momenti di preghiera. Il *granthī*, poi, prende posto sul piccolo palco e fa *kathā*, un discorso esortativo, simile all'omelia, con il quale trasmette insegnamenti al *saṅgat*. Durante *kathā* si raccontano le storie dei *gurū* o di alcuni *sant*, specialmente durante ricorrenze particolari: a *Vaisakhī* è stata ricordata la nascita del Khālsā e durante i *gurpurab* sono state narrate le vite dei *gurū* celebrati; a febbraio venne ricordato, nell'anniversario della sua morte, Sehedev Singh Ji, un *sant* proveniente da Talvandi Daddian, villaggio nativo di diversi membri del *gurdvārā*, che alcuni fedeli hanno anche avuto modo di conoscere personalmente; egli fece costruire un tempio su un luogo dapprima temuto perché area di cremazioni. Altre volte il *granthī* si sottolinea l'importanza di alcuni precetti morali sikh, come pregare e leggere la parola dei *gurū*, comportarsi correttamente, mantenersi umili e aver sempre lo sguardo essere sempre rivolti a Vāhigurū; altre volte si sofferma su questioni dottrinali importanti o spiega il significato di uno *śabad*. *Kathā* è fatto quasi sempre dal *granthī*, ma in occasione di alcune feste vengono chiamati predicatori da altri templi; per farlo è necessario essere *amṛtdhārī* e avere una conoscenza approfondita di *gurbāṇī*. È usanza alternare *kathā* e *kīrtan*. Quando ha finito la predicazione, il *granthī* recita *Anand Sāhib*, un inno composto da Gurū Amar Das, di cui si legge solo una sola parte (le prime cinque e l'ultima stanza). Questa *bāṇī* occupa un posto

¹⁹ Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 295.

importante nella liturgia sikh: oltre ad essere parte di *Nitnem*, viene letta prima di cominciare la lettura integrale del *Gurū Granth Sāhib* ed è parte delle cerimonie di iniziazione, di matrimonio e nei funerali.²⁰ Dopo *Anand Sāhib* il *granthī* si alza e si posiziona di fronte al libro sacro, con le spalle al *saṅgat* e legge l'elenco delle donazioni che sono state fatte in quel giorno e il nome di chi le ha fatte (solitamente si tratta di donazioni in denaro, ma altre volte possono essere altri doni); le donazioni sono importanti e sono alla base del sostentamento dei templi, senza di esse non potrebbero sussistere. Non sempre i nomi dei donatori vengono letti, colui che ha devoluto il denaro può scegliere di restare in anonimato; una volta mi è stato fatto notare, in modo un po' sarcastico, come la scelta di far leggere il proprio nome non si sposasse molto bene con l'importanza che il sikhismo attribuisce al servizio disinteressato e all'umiltà. Finito ciò, rimanendo di fronte al *Gurū Granth Sāhib*, il *granthī* inizia a recitare *Ardās* e insieme a lui tutti i fedeli, che si alzano in piedi e congiungono le mani; l'atmosfera che si respira durante *Ardās* è molto riverenziale, si tratta infatti di un inno estrapolato dal *Dasam Granth* che esalta il Khālsā, ne ricorda i martiri e manda un messaggio di speranza futura:

Five beloved ones, four prince sons of Guru Gobind Singh Ji, forty redeemed ones, those who have remained in steadfast in suffering, those who kept constant remembrance of Waheguru. Those who renounced the sensuous pleasures, those who have constantly lived in the divine presence, shared earnings, expressed magnanimity, have persevered in their fight in the cause of justice, turned a blind eye to the faults and failings of others and did not falter. Concentrate your minds on the struggles and achievements of those, o, revered members of the order of the Khalsa, and say Waheguru.

The Singhs and Kauras who courted martyrdom in the cause of religion and underwent unspeakable sufferings of being dismembered alive, scalped alive, broken on the wheels, sawed alive and boiled alive and those who made sacrifices in the service of the centers of the Sikh religion the Gurdwaras; but never wavered in their faith and remained steadfast in the cause of Sikhi to the last hair of their body and to their last breath, O, revered members of the Khalsa order, concentrate your minds on the glorious deeds of those, and utter, glory to Waheguru. [...]

²⁰ *Ibi*, p. 35.

First the prayer of the whole Khalsa is may the presence of Waheguru be progressively felt in the hearts of all the Khalsa. And may the whole creation become happy and prosperous thereby. May the supplies of the Khalsa ever remain replenished, may the sword of the Khalsa be ever victorious, may the royal title of the Khalsa be universally recognized and honoured, may victory attend upon all just endeavours of the panth. The Khalsa commonwealth, may Waheguru's might be our constantly, may the order of the Khalsa achieve ever-expanding progress and supremacy, say Waheguru! Waheguru!



Figura 16. Alcuni fedeli recitano Ardās nel corridoio del tempio. Si noti in alto l'immagine dei dieci gurū con al centro Baba Dip Singh e sul retro Harmandir Sahib. Gurdwārā Dasmesh Darbār (Casalecchio), gennaio 2023 (foto dell'autrice).

Anand Sāhib e *Ardās* sono solitamente recitate insieme a conclusione della maggioranza dei riti. La liturgia della domenica si conclude con il secondo *hukamnāmā*, l'ordine del *gurū* che varrà per il pomeriggio. *Hukamnāmā*, dunque si fa due volte al giorno e, una volta al mese, in occasione di *Sangrand* (il primo giorno di ogni mese del calendario sikh *Nanakshahi*) se ne fa uno mensile. *Hukamnāmā* ha un significato particolare per i sikh: se, infatti, il *Gurū Granth Sāhib* è il *gurū* vivente ed eterno e la sua parola è incorporata nelle sue *aṅg*, fare *hukamnāmā* è il modo per “far parlare” il *gurū*, per chiedergli consiglio.



Figura 17. Alcuni *sevādār* coprono il *Gurū Granth Sāhib* con le *rumālā*, mentre il *granthī* fa *kīrtan* suonando l'*harmonium*, dicembre 2022 (foto dell'autrice).

Tale ordine è quindi una guida quotidiana per ogni fedele e, tra tutti, quello che gode di più considerazione è sicuramente quello proveniente da Harmandir Sahib, ritenuto il

decreto reale per l'intera "nazione" sikh; i fedeli di tutto il mondo possono accedervi online: molti siti web, infatti, riportano ogni giorno l'ordine del Tempio d'Oro.

Oltre a quelli quotidiani, i fedeli possono fare *hukamnāmā* ogni volta che lo desiderano, ad esempio quando si sentono incerti, bloccati e vogliono che il *gurū* li guidi nelle decisioni. Coloro che a casa propria hanno il *sanchi sarūp* possono farlo autonomamente, per chi non tiene il *sarūp* a casa sono stati creati siti web appositi su cui poterlo fare: il noto sito *SikhNet*, ad esempio, offre la possibilità di fare un «Cyber-Hukam from the Siri Guru Granth Sahib»: cliccando su "Take a Hukamnāma" verrà aperto uno *śabad* casuale. Sebbene non sia la stessa cosa che fare *hukam* dal vivo, è comunque interessante vedere come i nuovi *media* vengano utilizzati in modo creativo dal sikhismo. Una volta concluso *hukamnāmā*, il *Gurū Granth Sāhib* viene ricoperto con le *rumāllā*. A fine funzione i membri dell'associazione danno al *saṅgat* le informazioni tecniche; nel frattempo un *sevādār* prepara il *karāh prasād* che, a fine discorso, viene distribuito a tutti i presenti. Solitamente il tutto si conclude alle 13.30 e, in seguito, i presenti si dirigono nell'altra sala per il *laṅgar*, il pasto gratuito offerto a tutti. Si prende un vassoio e ci si siede a terra, in attesa che i *sevādār* passino a distribuire il cibo. Il *laṅgar* è un bellissimo momento di socializzazione, in cui le persone si rilassano e mangiano insieme dopo aver pregato. Alcuni vanno via subito dopo il pasto, altri rimangono a chiacchierare nel *dīvān*, altri ancora fanno *sevā* pulendo la cucina e la sala del *laṅgar*; verso le 15 il tempio è quasi vuoto e il *granthī* può fare *sukhāsān*, mettendo il *gurū* a riposare.

Quando si entra al tempio ci si copre il capo e si lasciano le scarpe sulle scarpriere all'ingresso, ci si lava le mani nel lavandino del bagno e poi ci si reca subito a porre omaggio al *Gurū Granth Sāhib*: percorso il tappeto e arrivati di fronte al *takhat*, si lascia – se si desidera – un'offerta in denaro nel *golak* (il salvadanaio di fronte al *takhat*) e ci si inchina di fronte al *gurū* toccando con la fronte il tappeto; fatto ciò, le donne si siedono a sinistra e gli uomini a destra. All'interno del *gurdvārā* c'è molto movimento: è possibile alzarsi liberamente e recarsi a mangiare, aiutare nella preparazione e nella distribuzione del pasto. La prima volta che sono entrata nel tempio non ho potuto fare a meno di notare quanto l'esperienza all'interno di un tempio sikh possa essere diversa per chi ha familiarità con l'atmosfera, ad

esempio, delle chiese cristiane; si tratta di un'esperienza, a livello sensoriale, decisamente più intensa: i colori sgargianti degli abiti e delle decorazioni nel tempio; il forte profumo di cibo e spezie del *laṅgar* diffuso in tutto lo spazio; il contatto fisico con le altre persone quando si è tutti quanti seduti stretti a terra; la musica di *tablā* e *harmonium* accompagnata dalla voce dei *kīrtanī* e l'intonazione melodica della lettura delle *śabad* da parte del *granthī*, i bambini che corrono e giocano nel corridoio, mentre uomini e donne chiacchierano, seduti, mangiando e bevendo *chāī*.

Il *kaṛah prasād*

Kaṛah prasād significa “cibo sacramentale preparato in una *kaṛāhī*”,²¹ dove *kaṛāhī* è il nome di una grande pentola di ferro utilizzata a scopo alimentare. Il *kaṛah prasād* è un alimento sacro che viene servito all'interno del *gurdvārā* alla fine di ogni funzione religiosa; gli ingredienti per prepararlo sono zucchero grezzo (*guṛ*), burro chiarificato (*ghī*), farina di grano (*āṭā*) in parti uguali, con l'aggiunta di acqua. Si scalda l'acqua fino al bollore, facendo dissolvere in essa lo zucchero, in un altro recipiente si scalda il burro aggiungendovi la farina; una volta che la farina è ben cotta, si aggiunge la miscela di acqua e zucchero e si mescolano insieme procedendo con la cottura. Il risultato finale è un dolce molto morbido con una consistenza simile a quella di un budino. Colui o colei che prepara *kaṛah prasād* deve essere *amṛtdhārī* e, durante tutto il procedimento, dovrà recitare *Gurbāṇī*: questo elemento è assolutamente fondamentale, perché, come un quinto ingrediente, la parola dei *gurū* è ciò che trasforma un semplice alimento in cibo sacro. Chi lo prepara dovrà farlo in un ambiente pulito, ordinato, avendo cura di mantenere un atteggiamento rispettoso. Una volta terminata la preparazione, il *kaṛāh prasād* viene riposto all'interno di una grande ciotola di ferro (*sarblohi bāta*) chiusa con un coperchio per mantenerlo caldo e poi viene portato nel *dīvān* alla presenza del *Gurū Granth Sāhib*, dove viene posizionato su un tavolino alla sinistra del

²¹ *Ibī*, p. 20.

takhat e coperto da un telo bianco. È importante che il *kaṛāh prasād* sia portato nella sala prima della fine della funzione religiosa, esso deve infatti essere accanto al *Gurū Granth Sāhib* durante la recita di *Anand Sāhib* e di *Ardās*. Poco prima di *Ardās*, un *sevādār* (*amṛtdhārī*) fa *bhog*: solleva il coperchio e, con un *kirpān*, compie un taglio al centro del *kaṛāh prasād*, per poi richiudere il recipiente; il taglio simboleggia l'offerta del cibo sacro a Dio. Ho chiesto al *granthī* quale fosse il significato di fare *bhog*, e la risposta è stata che

Si fa *bhog* perché prima bisogna che mangi Dio, gli viene consegnato per purificare le nostre anime e per accendere ciò che abbiamo dentro, per andare nella strada giusta, per purificarci ecco. Quando si fa *bhog*, si prende un po' di *kaṛāh prasād*, si mette nella ciotola, si dicono i nomi dei *Pañj Piārē*, e dopo si lascia da parte per far mangiare il *gurū*, poi si toglie e si mischia insieme all'altro *kaṛāh prasād* e poi viene consegnato agli altri.²²

A termine di *hukamnāmā*, dunque, il *sevādār* apre nuovamente il contenitore e preleva cinque piccole porzioni di *kaṛāh prasād* in offerta ai *Pañj Piārē*, e le ripone all'interno di una ciotola di metallo mentre recita, a bassa voce, i nomi dei “cinque amati”; il contenuto della ciotola viene rimesso nel contenitore grande e rimescolato. Una sesta porzione viene messa in un altro piccolo recipiente, che viene poi offerto al *granthī*. Finito ciò, due *sevādār* distribuiscono il *kaṛāh prasād* ai fedeli che, restando seduti, accolgono il cibo sacro tra le proprie mani. *Kaṛāh prasād* viene offerto a tutti i presenti, sikh o no, e l'eventuale rifiuto è considerato irrispettoso. Ma qual è l'origine di *kaṛāh prasād*? Questo il mito all'origine dell'alimento sacro, raccontatomi dal *granthī*:

Dal decimo Gurū è stata fatta la regola con i *Pañj Piārē*, però già con Gurū Nānak Dev Ji si faceva *kaṛāh prasād*. C'erano dei *pandit* che stavano dicendo che ci sono otto universi e Guru Nanak Dev Ji aveva già visto, aveva già scoperto che ci sono tantissimi universi, un *lakh* di universi, e nessuno ci credeva. Ha preso il figlio di un *pandit* e gli ha detto «vieni tu con me, così dimostri anche tu che ci

²² Prima intervista semi-strutturata al *granthī* K. S., con la mediazione di S. K., tenutasi presso il tempio di Casalecchio il 16 dicembre 2022.

sono veramente». Lo ha portato, e dopo il figlio del *pandit* ha detto «ora ci credo assolutamente e vorrei tornare lì». Sono andati in un posto in cui c'era il *Darbār* e gli ha dato la prima volta il *prasād*, e li è stato dato il primo *prasād*. Gurū Nānak dev ji già lo sapeva infatti c'è scritto anche nella prima preghiera, «*patala patala lakh agas agas*»²³... c'è scritto e da qui è partito. Quando ha preso il *prasād* dal *Darbār* lo aveva portato poi sulla terra, lo aveva consegnato anche qui.²⁴



Figura 18. In primo piano le due ciotole di ferro (*sarblohi bāta*) contenenti il *karah prasād*; il vassoio coperto, invece, contiene le ciotoline con gli alimenti serviti durante il *laingar*. Gurdwārā Dasmesh *Darbār* (Casalecchio), dicembre 2022 (foto dell'autrice).

²³ «There are nether worlds beneath nether worlds, and hundreds of thousands of heavenly worlds above. The Vedas say that you can search and search for them all, until you grow weary. The scriptures say that there are 18,000 worlds, but in reality, there is only One Universe. If you try to write an account of this, you will surely finish yourself before you finish writing it. O Nanak, call Him Great! He Himself knows Himself» GGS, *Japī Sahib*, 5.

²⁴ Prima intervista al *granthī* K. S., 16 dicembre 2022.

Mangiare tutti quanti insieme un alimento precedentemente offerto a Dio, tratto dallo stesso recipiente, è un modo per suggellare l'unità del *saṅgat* di fronte a Dio stesso e per riaffermare, ancora una volta, l'importanza dell'uguaglianza.

Il *laṅgar*

Il *laṅgar* è il pasto gratuito che viene offerto a tutti i visitatori del *gurdvārā*. Il termine deriva dal persiano e significa “àncora”. Questa pratica trae origine dai *khānqāh* del sufismo, edifici dedicati all'accoglienza di fedeli e asceti.²⁵ È uno degli elementi che contraddistingue il sikhismo e uno dei fulcri della vita religiosa e sociale sikh: la preparazione dei pasti, infatti, è responsabilità dei fedeli ed è su base volontaria e richiede, quindi, una grande organizzazione interna al *saṅgat*. Nei templi più grandi viene preparato tutti i giorni (in quelli con maggiore disponibilità economica, come quello di Novellara, vi sono anche dei cuochi fissi pagati) mentre nei templi più piccoli, come quello di Casalecchio, il *laṅgar* è disponibile solo la domenica; poiché la maggioranza dei membri della comunità lavora durante la settimana, non vi sono molte persone disponibili per cucinare e al contempo anche il numero di visitatori è ridotto. Ciononostante, anche quando mi è capitato di visitare il tempio in giorni feriali, mi è sempre stato offerto qualcosa da mangiare: un giorno in cui io e S. ci siamo recate al tempio per intervistare il *granthī*, erano presenti anche altre due o tre persone, l'indomani cominciava *akhaṇḍ pāṭh* e alcuni fedeli erano venuti al tempio per dare una mano a sistemare alcune cose. Una volta terminata la conversazione con il *granthī* e la sistemazione del *gurdvārā*, S. ha preparato il *chāi* e una signora ha aperto una confezione di *rasgulla*: nel giro di pochi minuti eravamo tutti quanti seduti a mangiare e a chiacchierare. Chiunque entri nel tempio può cucinare, servire, pulire, aiutare, ed è proprio grazie all'impegno di ogni membro che il *gurdvārā* va avanti.

²⁵ Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 191.

Ma perché l'istituto del *laṅgar*? Mentre parlavo con N., uno dei principali *sevādār* del tempio, dell'usanza di fare *sevā*, mi ha detto:

Sevā... Noi crediamo in Dio, no? *Sevā* vuol dire quando dai da mangiare, dai aiuto a qualcuno. Gurū Nānak Dev ha detto di fare *sevā*, quando non c'era da mangiare. Però qua c'è da mangiare, così devi fare *sevā* per fare contento Dio. Se fai *sevā*, fai contento Dio.²⁶

Il punto toccato da N. è molto interessante, in effetti: il *laṅgar* è un'istituzione nata secoli fa per volontà di Gurū Aṅgad, quando la disponibilità di cibo non era certamente quella di oggi, e quindi l'offrire il *laṅgar* rappresentava un gesto davvero rivoluzionario e un aiuto concreto alla popolazione. Ribadiamo, infatti, che il *laṅgar* non è riservato ai fedeli sikh, ma è aperto a tutti; l'esempio più eclatante è sicuramente il *laṅgar* di Harmandir Sahib, che sfama ogni giorno tra le 50 e le 80 mila persone e che dalla sua istituzione non è mai stato interrotto, se non in gravi occasioni.²⁷

Sebbene oggi i beni alimentari siano più accessibili di quanto potevano esserlo secoli fa, la dimensione altruistica rimane; una cosa tipica del *laṅgar*, ad esempio, è la possibilità di portare cibo a casa: al tempio di Casalecchio mi sono stati offerti più volte dolci e frutta da portare con me. Come dice N., sebbene la società e il mondo siano cambiati, il *laṅgar* rimane per i sikh un'istituzione fondamentale: anche se c'è da mangiare, il *laṅgar* si fa lo stesso, perché aiutare la comunità è un modo per entrare in contatto con *Vāhigurū*. Il *laṅgar* è esso stesso un atto devozionale verso Dio. Il consumo del *laṅgar* e del *kaṛāh prasād* insieme agli altri, dopo aver offerto entrambi a *Vāhigurū*, rende ancora più evidente, anche da un punto di vista simbolico, il legame tra Dio e la comunità intera.

Domenica mattina presto i *sevādār* si recano al tempio per cominciare a cucinare le preparazioni più lunghe, come le verdure, i legumi, i dolci. Dalle 8 è possibile fare il primo

²⁶ Intervista semi-strutturata a N.K., 12 marzo 2023.

²⁷ The Indian Express, *A day in the life of Golden Temple Langar: Free for all*, 11/2017, <<https://indianexpress.com/article/cities/city-others/a-day-in-the-life-of-golden-temple-amritsar-langar-free-for-all-4794237/>> (20/05/2023).

pasto, la colazione: questa solitamente consiste in una bella porzione di *pakora* (una specie di frittelle fatte di verdure, spezie e farina di ceci) accompagnata da una salsina piccante, un dolcetto (di solito *rasgulla*, *barfi* o *gulab jamun*, acquistati in negozi di dolci indiani locali) e un bicchiere di *chāi* caldo (tè nero, latte, cardamomo). Tra le 10 e le 11, poi, si inizia a cucinare il pane (*roti*), il riso e si ultimano le altre preparazioni. Se la mattina presto a cucinare sono solitamente gli uomini, a quest'ora sono invece le donne a preparare: alcune di loro si dedicano all'impasto, altre alla stesura, altre ancora alla cottura. Mentre le preparazioni vanno avanti, nel *dīvān* il *granthī* svolge la funzione religiosa a cui partecipano i fedeli. Quando tutte le pietanze per il pranzo sono pronte, un *sevādār* prende un vassoio circolare in ferro coperto da una retina, sul quale sono poggiate diverse ciotoline, anch'esse in ferro; mette una piccola porzione di ogni pietanza nelle ciotoline, porta il vassoio davanti al *Gurū Granth Sāhib* e poi lo poggia su un mobiletto accanto. Il vassoio viene lasciato lì per qualche minuto: il cibo viene offerto prima al *gurū*, che viene così “nutrito”; contemporaneamente, il cibo viene reso sacro dalla *gurbāṇī* recitata in quel momento. Il *sevādār*, poi, riprende il vassoio, ripone il contenuto delle ciotoline nei contenitori originali e poi mescola. Il procedimento è lo stesso per il *kaṛāh prasād* e per il *laṅgar*:

Anche quello è sempre come fare *bhog*. Non si fa il nome dei *Pañj Piārē*, però si fa *Ardās*. È sempre la stessa situazione: prima deve mangiare il *gurū* e poi quelle cose vengono rimesse dentro e rimescolate.²⁸

L'offerta del *laṅgar* al *gurū* lo rende sacro e disponibile per essere mangiato. In teoria si potrebbe mangiare solo dopo aver recitato *Ardās*, ma il pasto viene servito anche prima a coloro che per esigenze personali devono andare via presto. Una volta conclusa la funzione religiosa, le persone si recano nella sala del *laṅgar*, prelevano un vassoio, un cucchiaino e un bicchiere – tutti in metallo – e si siedono a gambe incrociate sui tappeti; lungo i muri della stanza si formano così due linee di persone; la disposizione a linee si chiama *paṅgat* e garantisce che non ci si divida in gruppi per appartenenza sociale. Alcuni *sevādār* camminano

²⁸ Prima intervista al *granthī* K. S., con la mediazione di S. K., 16 dicembre 2022.

avanti e indietro, servendo il *laṅgar* alle persone sedute: il nome della pietanza è sempre seguito da “*Vāhigurū Jī*”. Ripetere il nome di Dio è fare *Nām simran*, è ricordare il nome di Dio:

T: Come mai si dice “*Vāhigurū Jī*” mentre si fa *sevā*?

N: Dicendo *Vāhigurū* io prego Dio. Quante volte tu dici Dio? Voi credete così? Non lo so voi.. Più volte dici *Vāhigurū*, più loro [i *gurū*] sono contenti, più Dio è contento. Sempre si dice *Vāhigurū*. [...] Tutte le volte che tu dici *Vāhigurū*, fai *simran*. Anche quando sei a lavoro, fai da mangiare, fai *simran*.²⁹

Il *laṅgar* è sempre composto da riso bianco e *roti*, legumi, verdure, a volte *paneer* (il formaggio) e un dolce (solitamente il *kheer*, un budino di riso, latte e cardamomo, o il *gajar ka halwa* un budino a base di carote, latte, cardamomo e frutta secca). In occasione delle feste fuori dal tempio viene allestito, proprio accanto all’ingresso, un tendone bianco sotto il quale vengono serviti sia la colazione che il pranzo. In quel caso si prende un piatto e, come in buffet, si passa di fronte ai *sevādār* che servono il pasto, poi si mangia in piedi. In queste occasioni la varietà di cibo è ancora maggiore, vengono offerti ad esempio *bread pakora* (triangolini di pane fritto con farina di ceci e spezie), *samosa* e i *jalebi* (i famosi dolci a forma di spirale di color arancio intenso).

Per le feste le preparazioni cominciano due giorni prima; quando, in occasione di una ricorrenza, si fa *akhaṇḍ pāṭh*, il vero e proprio giorno di festa è il terzo, la domenica (quando si conclude la lettura del *Gurū Granth Sāhib*); nei due giorni precedenti, soprattutto il sabato, i membri della comunità si ritrovano al tempio per preparare tutti insieme: la sala del *laṅgar* diventa quasi un’estensione della cucina, con sacchi e cassette di verdura e farina ovunque; le persone si siedono a terra in piccoli gruppi e puliscono e tagliano le verdure, mentre chiacchierano. Quei momenti diventano una sorta di “vigilia” in cui la preparazione del *laṅgar* domenicale diventa un’occasione di socializzazione.

²⁹ Intervista semi-strutturata a N.K., 12 marzo 2023.



Figura 19. Il *laingar* si mangia seduti a terra lungo le file in segno di uguaglianza. Gurdwārā Singh Sabha, Novellara (RE), marzo 2023 (foto dell'autrice).

Il *laingar* si consuma da seduti a terra con il piatto appoggiato sul pavimento e non è ben visto tenere il piatto alzato da terra: queste norme riflettono il significato più profondo del *laingar*, ossia l'uguaglianza. Come abbiamo visto, il sikhismo si professa contrario a qualsiasi distinzione di genere, etnia e nello specifico anche al sistema castale: uno dei limiti imposti dal sistema castale è proprio l'impossibilità di mangiare cibo cucinato da o mangiare insieme a persone di caste inferiori alla propria per preservare la purezza. Il *gurmat*, stabilendo un pasto comune a tutti e cucinato da tutti, nega e contrasta l'appartenenza al sistema castale e le sue regole. Anche nel *Sikh Rehat Maryada* leggiamo:

The philosophy behind the Guru's kitchen-cum-eating-house is two-fold: to provide training to the Sikhs in voluntary service and to help banish all distinction of high and low, touchable and untouchable from the Sikhs' minds. All human beings, high or low, and of any caste or colour may sit and eat in the Guru's kitchen-cum-eating-house. No discrimination on grounds of the country of origin, colour, caste or religion must be made while making people sit in rows for eating. However, only baptized Sikhs can eat off one plate.³⁰

Quest'ultimo punto è importante: non vi siano differenze tra le persone, l'unica regola da seguire è quella, per gli *amṛtdhārī*, di non mangiare mai dal piatto di persone non iniziate. Nello specifico, possono dare il proprio cibo agli altri e possono mangiare il cibo preparato da non *amṛtdhārī*, ma non possono mangiare il cibo già assaggiato da non iniziati. Questo vale tanto per il *laṅgar* che per la vita di tutti i giorni.

Il *laṅgar* è sempre vegetariano: non viene mai preparato e servito nulla che contenga carne o pesce; sono escluse anche le uova. Gli unici prodotti animali utilizzabili sono il latte (e derivati, come burro, yogurt, formaggio) e il miele. Tale caratteristica è spiegabile con due motivazioni: la prima è che, in nome dell'uguaglianza, un *laṅgar* vegetariano sarà consumabile da (quasi) tutti, anche da chi non mangia carne, da chi la mangia, da chi la mangia ma solo se prodotta in un certo modo (*kosher*, *halal*, ecc.). Il sikhismo nasce in India, dove quella del consumo di carne è sempre stata una questione sensibile; fare un *laṅgar* onnivoro avrebbe significato escludere coloro che, per motivi religiosi (come i jainisti e alcuni hindu), non la mangiano; al contrario, il *laṅgar* vegetariano è sinonimo di accoglienza, dando ai più la possibilità di cibarsi.

Il secondo motivo è che non solo molti sikh sono vegetariani, ma per tanti di essi il vegetarianesimo dovrebbe essere una regola. Tale questione è molto interessante, perché nel *Sikh Rehat Maryada*, principale guida della condotta sikh, non vi è alcun cenno alla dieta vegetariana, anzi: di riferimenti alla carne ce n'è solo uno, e concerne gli *amṛtdhārī* i quali,

³⁰ Dharam Parchar Committee, *The Code of Conduct and Conventions*, cit., p. 32.

una volta iniziati, devono astenersi dal compiere quattro trasgressioni (*kurehat*), la seconda delle quali è mangiare carne *halal*:

The undermentioned four transgressions (tabooed practices) must be avoided:

- 1) Dishonouring the hair;
- 2) Eating the meat of an animal slaughtered the Muslim way;
- 3) Cohabiting with a person's other than one's spouse;
- 4) Using tobacco.³¹

Ora, la menzione della carne *halal* conduce logicamente a pensare che la carne restante sia permessa, anche agli *amṛtdhārī*; ciò che viene contrastato qui è soprattutto la modalità di uccisione *halal* (chiamata, nel contesto sikh, *kuṭṭhā*), molto lenta e quindi fonte di sofferenza per l'animale (morte per dissanguamento), sarebbe dunque da preferire la carne *jhaṭkā*, ricavata da un animale ucciso con un solo colpo.³² Sebbene il *Maryada* sia molto chiaro, all'interno della comunità sikh internazionale permane un dibattito sulla legittimità del consumo di carne. Quello che ho potuto notare io al *gurdvārā* di Casalecchio è che il vegetarianesimo è molto diffuso: tutte le persone con cui ho parlato di questo tema hanno espresso senza alcun dubbio l'importanza, per ogni sikh, di seguire un'alimentazione vegetariana. In particolare, secondo molti, gli *amṛtdhārī* avrebbero un vero e proprio obbligo di seguire una dieta priva di carne, pesce e uova. Tale posizione è sostenuta anche dal *granthī*:

T: Perché il *laṅgar* è vegetariano?

G: Noi non possiamo ammazzare, perché in ogni persona, in ogni animale, in ogni essere vivente c'è comunque Dio, no? E quindi non puoi ammazzare un animale, gli fai del male. Non puoi ammazzarlo perché c'è Dio dentro. Ammazzare un essere vivente e poi mangiarselo, è come ammazzare una persona e mangiarla, è esattamente così.

T: I sikh dovrebbero essere vegetariani?

³¹ *Ibi*, p. 38.

³² Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 167.

G: I veri sikh non possono mangiare carne, gli *amṛtdhārī* non possono mangiare carne. Una volta che hai fatto *amṛt saṅskār* non puoi mangiarla e non puoi bere alcol, assolutamente. Chi veramente segue [il *gurmat*] non lo fa.³³

Nella famiglia di S., composta da quattro persone tutte iniziate, tutti sono vegetariani. S. lo è sin da piccola e l'ultimo a diventarlo è stato il padre, avendo smesso definitivamente dopo aver fatto *amṛt saṅskār*. L'importanza del vegetarianesimo è sostenuta anche dai non iniziati: N., ad esempio, non è vegetariano, ma dice che gli *amṛtdhārī* dovrebbero esserlo e che «per Dio, la nostra religione è vegetariana». Ho affrontato questo argomento anche con K., la ragazza attualmente residente in Estonia:

T: The *laṅgar* is vegetarian, and I met people at the temple who are vegetarian. What do you think about it? Sikhs should be vegetarian or not?

K: There are two things, one is Punjabi, another is Sikh. The majority of people are not vegetarian, they eat chicken, meat, fish, they drink alcohol, everything, right? So if you see somebody like that, if the person is saying himself that he's sikh, you should not agree with that. Because that person is Punjabi, is not Sikh. Sikhs never eat meat, don't drink alcohol, don't smoke. These are the rules given by the *gurūs*, for me, when I've been baptized by the preachers, then they give me these rules, that I should never drink alcohol, I should never smoke, never have physical relationships with others, they give me these things.³⁴

Per quanto riguarda le uova, sia secondo K. che secondo S., mangiarle è ingiusto perché contengono un principio vitale che non si ha alcun diritto di distruggere; nessun problema, invece, con il consumo dei latticini. Si noti come le cose da non fare elencate da K. corrispondono con le quattro trasgressioni (*kurehat*) menzionate poco sopra: è come se, per molti sikh, il divieto di mangiare carne *halal* sia stato esteso al divieto di mangiare tutta la carne; siamo di fronte a uno di quei casi in cui la teoria e la prassi hanno una notevole differenza.

³³ Prima intervista al *granthī* K. S., 16 dicembre 2022.

³⁴ Intervista telefonica con K. K., 23 aprile 2023.



Figura 20. In occasione delle feste (in questo caso il gurpurab di Gurū Gobind Singh), il langar viene servito all'aperto. A destra si può vedere l'ingresso del tempio. Gurdwārā Dasmesh Darbār (Casalecchio), gennaio 2023 (foto dell'autrice).

Sevā: pregare Dio servendo la comunità

This body is softened with the Word of the Gurus; you shall find peace, doing seva. All the world continues coming and going in reincarnation. || 3 || In the midst of this world, do seva, and you shall be given a place of honor in the Court of the Lord. (GGGS 25-26)

Questo passaggio del *Gurū Granth Sāhib* rende bene l'importanza di questa pratica, una delle colonne portanti del sikhismo. *Sevā* significa “servizio”, un servizio che può essere reso ad Akāl Purakh o alla comunità: le forme principali con cui *sevā* prende forma sono la donazione di soldi, l'acquisto di cibo, la preparazione e la distribuzione del *langar*, aiutare nelle pulizie del *gurdvārā*, fare *kīrtan*, leggere *gurbānī*. Colui che fa *sevā* è detto *sevādār*. Il

significato più profondo di fare seva è pregare Dio aiutando la comunità: l'aiuto al prossimo è un modo per onorare *Vāhigurū*. Abbiamo già visto nel primo capitolo come il sikhismo sia una religione con un approccio alla vita piuttosto concreto e pragmatico: noi siamo nati sulla terra e la nostra stessa vita è un dono di Dio, non dobbiamo dunque negarla, ma tramite essa dobbiamo fare del bene, aiutare il prossimo ed estinguere il nostro ego, ricordandoci sempre che ogni nostro successo è derivante da Dio e che quello di buono che abbiamo dobbiamo dividerlo con gli altri. Fare *sevā* è il modo migliore per adempiere ai tre pilastri proclamati dal *gurmat*: lavorare duro e onestamente (*kirat kāro*), condividere ciò che abbiamo con i bisognosi (*vaṅḍ chhako*), ricordare sempre Dio (*nām japo*).

Prendiamo i *sevādār* che si occupano del *laṅgar*: si tratta sicuramente di uno degli esempi più notevoli di *sevā*, nonché una manifestazione visibile della dedizione e dell'impegno che il *saṅgat* ripone nel mantenimento del *gurdvārā*. Fare da mangiare per ottanta persone (centinaia durante le feste) richiede organizzazione e disponibilità: nei giorni che precedono la domenica, solitamente il sabato, alcuni fedeli acquistano tutto il necessario con i soldi della comunità gestiti dall'associazione; il sabato pomeriggio cominciano con la preparazione e la domenica altri fedeli si recano al tempio la mattina presto per iniziare a cucinare. Una domenica mattina, per intervistare N., sono andata al *gurdvārā* alle 8, sapendo che a quell'ora saremmo riusciti a parlare in tranquillità prima che cominciasse a servire il *laṅgar* ai visitatori. Quando sono arrivata il tempio era molto silenzioso e calmo ed eravamo in pochi: oltre a me e a N., c'erano altri quattro signori, già tutti quanti indaffarati in cucina; erano arrivati una o due ore prima per riuscire a preparare tutto per tempo. N. è un uomo sikh di 53 anni; vive in Italia da 20 anni: a Bologna vi abita da 6, e qui lavora come operaio in un'azienda locale; in passato ha vissuto anche nel Lazio e a Catania, dove lavorava sempre come operaio; per un certo periodo ha vissuto anche in Germania. Sua moglie, 43 anni, ha da poco cominciato a lavorare in una mensa scolastica; ha due figli, e il più grande studia ingegneria all'università.

T: Tu lo fai [*sevā*] solo la domenica?

N: Sì, tutte le domeniche, la mattina presto.

T: Tu ci sei sempre qui, ogni domenica...

N: Sì sì, io già, quando devo venire qui, io penso già a cosa manca. Io vengo qua, anche a trovare gli amici, parlare, passare il tempo.

T: Quindi per te venire al *gurdvārā* è importante.

N: È importante sì, stare in compagnia, pregare...

T: Quali cose sono incluse in *sevā*?

N: Devi cucinare, prendere le verdure, comprarle al supermercato, sabato devi preparare, e la mattina di domenica devi cucinare.

T: Siete sempre siete voi, tu e loro, che fate la spesa e cucinate?

N: Anche loro comprano, il presidente, lui ha la macchina. Chi ha la macchina va a fare la spesa. Tutti possono fare *sevā*: lui, te, tutti possono, chi vuole.³⁵

Da quando ho iniziato a frequentare il *gurdvārā* di Casalecchio, non c'è mai stata una domenica in cui non abbia visto N.; nonostante lavori cinque giorni a settimana, il tempo libero ama dedicarlo alla sua comunità. Come lui sono altri i *sevādār* sempre presenti, ognuno ha le sue attività di preferenza. N. si occupa di cucinare alla mattina e di servire il *laṅgar*.

Ho notato una certa distinzione di ruoli in base al genere: sebbene tutte le attività siano praticabili da tutti quanti indistintamente, nel *gurdvārā* di Casalecchio a cucinare la colazione e a servire il *laṅgar* sono quasi sempre uomini, mentre a cucinare il pranzo sono soprattutto donne; a quell'ora la cucina si riempie di donne che preparano il *roti* e, come in una catena di montaggio, ognuna di loro ha un ruolo diverso: una prepara le palline d'impasto, un'altra le infarina, una terza le appiattisce con il mattarello e altre le cuociono su grandi padelle roventi, gesti veloci fatti, tra una chiacchiera e l'altra, con la disinvoltura di chi ha anni di esperienza. In questi momenti, la cucina diventa un luogo di socializzazione in cui parlare tra amiche.

³⁵ Intervista con N. K., 12 marzo 2023.

Fare *sevā*, abbiamo detto, è un modo per limitare il proprio ego: dedicarsi agli altri insegna ad abbandonare egoismo, egocentrismo, orgoglio. C'è un termine che fa leva proprio su questo concetto, ed è *nishkam sevā*, ossia “servizio disinteressato, senza desiderio”:

T: C'è un termine, “*nishkam sevā*”, disinteressato. Cosa vuol dire?

N: Vuol dire che devi fare *sevā* per gli altri, non per te stesso. Altre persone, di altre religioni, cristiani, musulmani, hindu... Quando entrano loro devi sempre fare *sevā*. Non devi pensare ai soldi, Dio non vuole così.³⁶

Fare *sevā* in modo disinteressato vuol dire abolire il proprio ego dedicandosi completamente agli altri: una volta abolito l'ego, vengono meno anche i pregiudizi, le opinioni personali, viene meno l'idea di un guadagno personale. Fare *sevā* significa agire per gli altri rivolgendo sempre il proprio sguardo a Dio; educa all'umiltà, alla pazienza e alla generosità, tutti elementi fondamentali nel percorso spirituale di un sikh; tra i cinque impulsi negativi (*pañj dūt*) a cui un sikh dovrebbe prestare attenzione, infatti, vi sono l'orgoglio, la rabbia, l'avidità e l'attaccamento alle cose materiali.³⁷ Parlando del significato di *sevā* con K., lei mi ha detto:

When we are here washing other people's dishes there is an inside message by our gurūs: they want us to be humble and compassionate, you should never be proud. So that's why we wash their dishes and I really love that. Here in Bologna is not that much but once you will go in some Indian *gurdvārās* you will give your shoes to them. I still remember I had one hindu friend that never visited a *gurdvārā*, his shoes were very dirty, he just give their to them, when we came back, he took his shoes and he said «these are not my shoes, who polished my shoes?» and I said «this is the service, this is the *sevā*». Some people are so arrogant they don't want to touch the shoes of other people, while Sikh people are so humble and compassionate because *gurbāṇī*, the *gurūs*, told us to be humble, to help others, to serve others.³⁸

³⁶ Intervista con N. K., 12 marzo 2023.

³⁷ Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 115.

³⁸ Intervista telefonica a K. K., 23 aprile 2023.

Per ora qui abbiamo preso in considerazione soprattutto il servizio svolto all'interno del *gurdvārā*, ma in realtà questo concetto è molto più ampio e va oltre la dimensione del tempo, estendendosi all'intera vita quotidiana:

The true meaning of *sevā* is something different, it's not only giving food. As *gurūs* told us, teaching somebody is also *sevā*. For example, here is not, but in India most of the people are depriving from education, because they live in the slum areas, they don't even have shoes to put on, they don't have education... So, I think being a Sikh in India I can do *sevā* by providing education to children, then also *gurūs* will be happy, gurūs will be even more happy. If somebody is not getting proper treatment due to a lack of money I can give that person money for the treatment, so maybe that person's life will be safe, that is again *sevā*. Somebody wants to read a book, but he doesn't have the money so maybe I can buy that book, that's *sevā*. So, we need to find the real meaning of *sevā* and even most of the Sikh people are ignorant about this concept. Sikh people should know that exact meaning of *sevā*, then only in that way their life will be good, otherwise they will only be focused on fulfilling the stomach of the Sikhs.³⁹

Sevā, dunque, potrebbe essere definito un vero e proprio stile di vita nel quale, focalizzandosi meno su di sé, è possibile realizzare che ognuno è figlio di Dio: ciò permette di porsi in una condizione di ascolto nei confronti del prossimo, comprendendo le sue necessità. Porgere una mano a chi ha bisogno è il modo migliore per onorare questa fratellanza di fronte al divino.

Kīrtan*: cantare la parola dei *gurū

La musica è sicuramente uno degli elementi più distintivi della cultura sikh, ed entrando in un *gurdvārā* sarà impossibile non restare affascinati dalla bellezza e dalla solennità che i *kīrtanī* sono in grado di trasmettere. Nei templi più piccoli *kīrtan* viene fatto quasi solo la

³⁹ *Ibidem.*

domenica, in quelli più grandi anche ogni giorno. Nella funzione domenicale, *kīrtan* si colloca dopo *Chaupāi Sāhib* e prima di *kathā*. La durata può variare: nelle giornate ordinarie i *kīrtanī* cantano due o tre *śabad* a testa, durante le feste può arrivare anche a una o due ore. In occasione di eventi come i *gurpurab* o *Vaisākhī*, vengono invitati alcuni musicisti professionisti da altri templi, un modo per dare ulteriore prestigio alla celebrazione; durante queste feste vengono suonati strumenti tradizionali meno comuni come il *dilruba* (uno strumento ad arco) e il *dhad* (un piccolo tamburo a clessidra).



Figura 21. In occasione di *Vaisākhī* alcuni *kīrtanī* suonano il *dilruba* e i *dhad*. *Gurdwārā Dasmesh Darbār* (Casalecchio), aprile 2023 (foto dell'autrice).

Al tempio di Casalecchio a fare *kīrtan* sono quasi sempre S., il fratello e un altro ragazzo: S. e l'altro ragazzo suonano l'*harmonium* (uno strumento musicale ad aria costituito da ance libere in metallo) e cantano mentre il fratello di S. suona le *tablā* (una coppia di tamburi, solitamente uno in legno e uno in metallo, ricoperti da una membrana in pelle).

Hanno tutti e tre meno di 25 anni e sono *amṛtdhārī*. S. ha imparato a fare *kīrtan* da piccola e il suo primo insegnante è stato il vecchio *granthī* del tempio. Attualmente, tutti e tre prendono lezioni da un *rāgī* che vive vicino a Firenze; due volte a settimana fanno lezione di gruppo in videochiamata per circa due o tre ore alla volta; fare lezione a distanza permette all'insegnante di raggiungere più alunni possibili in una volta. Oltre alle lezioni, i tre si esercitano quasi ogni giorno. Fare *kīrtan* non è semplice e richiede molta dedizione, ma a S. piace, perché è un modo per pregare Dio e dimostrargli la propria devozione. Il termine *kīrtan* deriva dal sanscrito *kīrtana*, che significa cantare, recitare inni devozionali in onore di Dio. I canti devozionali hanno anche un valore educativo perché, tramite l'ascolto, i presenti ascoltano la parola dei *gurū* e riescono a seguirla e a comprenderla meglio. Per questo motivo fare *kīrtan* è fare *sevā*: da un lato si svolge un servizio alla comunità e dall'altro si rivolge il proprio canto a Dio. Ho chiesto a S. e al *granthī* perché si facesse *kīrtan* e quali effetti avesse, e la loro risposta è stata:

S: Tu fai un piccolo paragrafo, leggi un *śabad*, e con il *saṅgat* riesci a tirare fuori di più i sentimenti, riesci a performare meglio ma anche a trovarti meglio, a trovare te stesso, no? Cantare insieme e pregare insieme genera un effetto molto più alto.

G: Siamo nel *kaliyug* e qualsiasi persona che ha fatto una cosa negativa, ascoltando *kīrtan* se la toglie, toglie le cose negative e ascoltandolo rilassi la tua mente e ti rilassi tu.⁴⁰

Anche *nām simran*, la meditazione sul nome divino, è una pratica estremamente positiva:

G: *Nām simran* dà felicità, anche la tua famiglia sarà sempre felice, è una medicina a tutto. Si fa anche per poter vivere meglio, anche nella respirazione, cioè sia fisicamente che mentalmente. Anche dopo la morte viene contato, quanto hai fatto *simran*, e ti potrebbe salvare.⁴¹

⁴⁰ Seconda intervista semi-strutturata con il *granthī* K. S. e S. K, maggio 2023.

⁴¹ *Ibidem*.

Molte volte *nām simran* prende la forma della ripetizione del nome divino, Vāhigurū (tale pratica prende il nome di *nām japan*, la ripetizione del Nome): un orecchio attento noterà le innumerevoli volte che i sikh ripetono tale parola spontaneamente. A volte, dopo *Ardās*, il *granthī* esorta una ripetizione collettiva del nome divino, pratica che può durare pochi secondi fino a cinque o dieci minuti. Assistervi è molto suggestivo: le voci del *saṅgat* si uniscono in un coro che ripete Vāhigurū senza sosta, prima lentamente e poi intensificando sempre più la velocità e il tono; una volta raggiunto il climax la recitazione è veloce e quasi gridata, mentre le persone sono avvolte in un profondo stato meditativo, poi, pian piano la ripetizione rallenta, fino a estinguersi.

Fare *simran* è come mettere il seme in quello che stai facendo, seme che cresce facendo *gurbāṇī*. *Simran* è il seme, i *gurū* ti hanno detto di fare prima *simran*, poi dopo si ripete *gurbāṇī*.⁴²

Osservare il *saṅgat* durante *kīrtan* è molto bello: alcuni cantano assorti, altri sussurrano ad occhi chiusi, alcuni ascoltano in silenzio, altri ancora ondeggiano leggermente al ritmo della musica, a volte qualcuno si commuove; guardando i fedeli ci si rende conto di quanto tale esperienza possa essere al contempo rilassante o intensa; *kīrtan* è un'occasione di meditazione e preghiera e un'esperienza collettiva che unisce tutti i presenti. Cantare è un atto di devozione verso Vāhigurū dal forte valore contemplativo che permette, come diceva S., di trovare se stessi.

I brani cantati durante *kīrtan* sono sempre tratti dal *Gurū Granth Sāhib*, per questo motivo si parla anche di *śabad kīrtan*. La recitazione segue sempre delle melodie prestabilite, i *rāg*; ogni *rāg* è una serie di cinque o più note su cui si basa la melodia. Il *rāg* viene scelto in base al contesto, al *śabad* scelto e all'umore del *saṅgat* (e ovviamente anche alla conoscenza del musicista). Tali melodie hanno un numero fisso e sono 31.⁴³ A fare *kīrtan* solitamente si comincia da molto giovani: come in tutte le discipline musicali e canore, anche in questo caso

⁴² Dialogo informale con S. K. presso il tempio a maggio 2023.

⁴³ Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 255.

si ritiene che iniziando da piccoli si impari meglio e che le capacità canore risultino più sviluppate.



Figura 22. Una ragazza, prima della competizione di *kīrtan*, si esercita suonando l'harmonium; dallo smartphone legge lo *śabad* da cantare. Gurdwārā Singh Sabha (RE), marzo 2023 (foto dell'autrice).

Al Gurdwārā Singh Sabha di Novellara, l'11 marzo 2023, è stata organizzata una competizione di *kīrtan* e di *kavishri*, per i giovani dai 9 ai 25 anni, suddivisa per fasce d'età; i ragazzi dovevano esibirsi di fronte a una giuria che, a fine giornata, decretava i vincitori. Era un sabato: la mattina si è svolto la funzione usuale e, dopo il pranzo, è cominciata la competizione. I partecipanti erano molti e, nell'attesa, i ragazzi si sono recati in una piccola stanza a provare insieme ciascuno il proprio *shabad*. La competizione è durata fino a sera

tardi e la giornata è diventata un'occasione di festa e un modo per riunirsi: i partecipanti infatti venivano dai *gurdvārā* di tutta Italia (soprattutto Bologna, Parma, Bergamo). Alcune competizioni non sono solo nazionali, ma internazionali: recentemente S. mi ha parlato di una competizione organizzata da un *gurdvārā* inglese, aperta a tutti i sikh europei; per partecipare basta mandare un video alla giuria e i finalisti parteciperanno a una competizione dal vivo in Inghilterra. Tali competizioni mettono in contatto giovani *kīrtanī* di tutto il Paese (o, nel secondo caso, di tutta Europa), stimolano la creatività e la motivazione; questi eventi rientrano in quelle pratiche transnazionali che risiedono alla base di quel *network* che mette in comunicazione i *saṅgat* di tutta la diaspora, creando un senso di appartenenza che si estende al di là del territorio nazionale.

Le festività

Nel calendario sikh, le principali feste coincidono con ricorrenze legate ai dieci *gurū*: abbiamo gli anniversari di nascita di Gurū Nānak (ottobre/novembre), del martirio di Gurū Arjan (maggio/giugno), del martirio di Gurū Tegh Bahādur (novembre/dicembre), della nascita di Gurū Gobind Singh (dicembre/gennaio); queste celebrazioni prendono il nome di *gurpurab*. In queste occasioni è costume organizzare *akhaṇḍ pāṭh* o *nagar kīrtan*. Vi sono poi altre festività importanti: *Holā Mahallā* (marzo/aprile) cade il giorno dopo alla festa hindu *Holi*; *Holi* segna l'arrivo della primavera, commemora l'amore tra Kṛṣṇa e Radha e ricorda le imprese di Viṣṇu che salvò Prahilad dalla asurī Holika.⁴⁴ La festa sikh, invece, si dice che fu introdotta da Gurū Gobind Singh, il quale voleva dedicare al Khālsā una giornata di esercizi militari, ma molte fonti suggeriscono che le celebrazioni di questa festa non cominciarono prima del XIX secolo; probabilmente questa festa raggiunse l'importanza che riveste ora grazie all'influenza del *Tat Khālsā*. *Holā Mahallā* è celebrato con esibizioni e competizioni marziali (*gatkā*), molti si vestono da *nihang* e, proprio come per *Holi*, le grandi folle di

⁴⁴ *Ibi*, pp. 137, 153.

persone si lanciano addosso polveri coloratissime. In Italia, già da qualche anno, questa festa si tiene a Cortenuova (BG) presso il Gurdwārā Singh Sabha, occasione che attira fedeli da tutte le città italiane. Un'altra festività tra le più importanti è *Vaisākhī*: essa cade il primo giorno del mese di *Baisakh* (marzo/aprile), solitamente corrispondente al 13 o 14 aprile (nel 2023 è stato il 14 aprile). *Vaisākhī* celebra l'inizio del nuovo anno; sebbene tecnicamente il nuovo anno cominci il mese precedente (*Chet*), i sikh ritengono il giorno di questa festa il momento appropriato per i festeggiamenti. È anche la festa del raccolto, poiché segna la fine del ciclo agricolo precedente e l'inizio di quello nuovo; in questo periodo, gli agricoltori punjabi raccolgono i primi frutti della terra. Della dimensione agricola, in Italia, non è rimasta alcuna simbologia: la festa infatti commemora principalmente un avvenimento che abbiamo già visto nel dettaglio nel primo capitolo, ossia l'inaugurazione del Khālsā nel 1699 da parte di Gurū Gobind Singh. Già Gurū Amar Das, in precedenza, aveva trasformato la festa di *Vaisākhī* in un'occasione per recarsi in visita ai *gurū*. Nel 1699 Gurū Gobind Singh scelse il giorno di *Vaisākhī* per inaugurare il Khālsā, sicuro del fatto che in quell'occasione tante persone si sarebbero recate ad Anandpur *Sāhib*.⁴⁵ Oltre a queste festività, è usanza organizzare *akhaṇḍ pāṭh* in onore di alcuni *sant* a cui i *saṅgat* sono particolarmente legati. Al Gurdwārā Dasmesh Darbār di Casalecchio le celebrazioni tenutesi a partire da novembre sono state il *gurpurab* per la nascita di Gurū Nānak (20 novembre 2022), il *gurpurab* per la nascita di Gurū Gobind Singh (8 gennaio 2023), *Vaisākhī* (30 aprile 2023), e il *barsi sagamam* (raduno, incontro in occasione dell'anniversario di morte di qualcuno) per Sant Bābā Prem Singh (4 giugno 2023).

Akhaṇḍ pāṭh

Nei templi più grandi, come quello di Novellara, il *gurpurab* è celebrato facendo *akhaṇḍ pāṭh* e *nagar kīrtan*. Nei templi più piccoli, come quello di Casalecchio, si celebra facendo

⁴⁵ *Ibi*, p. 55.

solamente *akhaṇḍ pāṭh*. Tra i riti celebrati al Gurdwārā Dasmesh Darbār in occasione delle festività, *akhaṇḍ pāṭh* non solo è il più frequente ma anche il principale. La motivazione è del tutto pragmatica e dettata da ragioni di tipo logistico: il tempio bolognese è piccolo e la sua comunità non ha molte relazioni con le autorità locali; per questo, organizzare un *nagar kīrtan*, che richiederebbe una serie di autorizzazioni e una certa organizzazione, non è ancora possibile. La comunità locale, inoltre, non è tra le più grandi. Proprio una delle speranze dell'associazione, una volta acquistato il nuovo tempio, è quella di riuscire a organizzare i *nagar kīrtan*. Nel frattempo, in occasione dei *gurpurab*, di *Vaisākhī* e dei *barsi sagamam*, il tempio bolognese festeggia facendo *akhaṇḍ pāṭh*.

Akhaṇḍ pāṭh è la lettura ininterrotta (*akhaṇḍ*, ininterrotto, *pāṭh*, lettura⁴⁶) del *Gurū Granth Sāhib*. Viene fatta per occasioni speciali, come le festività di cui sopra, ma anche su commissione di singoli per matrimoni, nascite o l'entrata in una nuova casa. Per completarla ci vogliono circa 48 ore: al tempio si comincia sempre di venerdì mattina, per farla concludere la domenica mattina, il principale momento di riunione del *saṅgat*. Durante questo lasso di tempo, non sono ammesse pause. Esiste un'altra modalità di lettura integrale del *Gurū Granth Sāhib*, *sadhāran pāṭh* ("lettura ordinaria", si chiama anche *sahaj pāṭh*): durante la quale si possono fare pause a propria discrezione e può essere terminata in qualsiasi momento, non essendoci una data predefinita per la conclusione. *Sadhāran pāṭh* è stato fatto dal *granthī* almeno una volta questo inverno. Come si potrà facilmente immaginare, è impossibile fare la lettura ininterrotta da soli (si tratterebbe di leggere 1430 pagine di fila),⁴⁷ per questo motivo si alternano diversi *granthī*. A Casalecchio i *granthī* che si alternano sono tre: quello fisso e altri due che giungono per l'occasione. Un giovedì pomeriggio, vigilia dell'inizio di *akhaṇḍ pāṭh* in onore di Sant Bābā Prem Singh, mi sono recata al tempio e, verso sera, alcuni fedeli stavano sistemando materassi con cuscini e coperte nel *dīvān*, dove gli altri *granthī* avrebbero passato la notte. Nei templi più grandi le camere da letto per eventuali

⁴⁶ *Ibi*, p. 26.

⁴⁷ Esiste una pratica chiamata *atī akhaṇḍ pāṭh* che prevede la lettura del *Gurū Granth Sāhib* da una sola persona e dura circa 27 ore. *Ibi*, p. 27.

ospiti sono più di una, ma in quello bolognese l'unica presente è già occupata dal *granthī*. L'indomani, alle dieci di mattina è cominciata la cerimonia: prima di iniziare *pāṭh*, il *granthī* recita *Anand Sāhib*, *Ardās* e fa *hukamnāmā*; nel frattempo un *sevādār* prepara *kaṛāh prasād* e lo distribuisce ai presenti. Il *granthī* quindi torna al primo *aṅg* del *Gurū Granth Sāhib* e inizia la lettura: egli recita ad alta voce il *mūl mantar* e *Japjī Sāhib* e, assieme a lui, i fedeli (sono, infatti, due tra le *śabad* più conosciute). Una volta conclusa *Japjī* il *granthī* sposta il microfono e la lettura diventa sussurrata: i fedeli che vogliono rimangono a pregare, ma la maggior parte di loro si reca nella sala del *laṅgar*; c'è chi mangia la colazione e chi inizia a lavorare per la festa che si terrà domenica. Questi ultimi si mettono seduti a terra in cerchio a pelare e tagliare la verdura, tra una chiacchiera e l'altra. Solitamente il venerdì mattina l'affluenza non è molta: tutte le volte che mi sono recata al tempio per assistere all'inizio di *akhaṇḍ pāṭh*, i fedeli presenti erano pochi, perché la maggioranza era a lavoro; ha fatto eccezione il venerdì mattina di inizio lettura per Sant Bābā Prem Singh, perché era venerdì 2 giugno, Festa della Repubblica, dunque erano tutti in ferie e quel giorno il tempio era molto pieno. Quando il venerdì di inizio *akhaṇḍ pāṭh* è feriale, le preparazioni per la domenica si svolgono prevalentemente il sabato pomeriggio. Anche la preparazione del cibo della domenica diventa un'occasione di festa.

Ma torniamo alla lettura del *Gurū Granth Sāhib*: il *granthī* legge ininterrottamente per circa due ore, al termine delle quali subentra l'altro *granthī*. Per far sì che la lettura non venga interrotta nemmeno per un attimo, il secondo *granthī* si siede di fronte al *Gurū Granth Sāhib*, accanto al suo "collega"; leggono insieme per alcuni secondi, poi il primo interrompe la lettura e si alza, mentre il secondo inizia così il suo turno; passato il tempo, un altro *granthī* farà la stessa cosa. L'alternanza su turni dei *granthī* è necessaria per permettere loro di riposarsi (ricordiamo infatti che la lettura va avanti anche tutta la notte). Arriviamo dunque a domenica mattina, quando la lettura giunge al termine: la conclusione della lettura si chiama *bhog* e le ultime pagine vengono lette dai tre *granthī* insieme; il *granthī* del tempio, da solo, legge *Rāg Mālā*, l'ultimo *śabad* del *Gurū Granth Sāhib* (GGS 1429-1430), contenente la lista dei *rāg*, le melodie usate durante *kīrtan*. Tale lettura non è cosa scontata: a causa di

alcune presunte imprecisioni del testo, la sua autenticità è messa in discussione e, conseguentemente, anche la sua legittima appartenenza al *Gurū Granth Sāhib*.⁴⁸ Nel *Sikh Rehat Maryada* la questione è lasciata aperta:

The reading of the whole *Gurū Granth Sāhib* (intermittent or non-stop) may be concluded with the reading of the Mundawani or the Rag Mala according to the convention traditionally observed at the concerned place. (Since there is a difference of opinion within the Panth on this issue, nobody should dare to write or print a copy of the Guru Granth Sahib excluding the Rag Mala).⁴⁹



Figura 23. I tre granthī fanno bhog leggendo insieme le ultime aṅg del Gurū Granth Sāhib durante akhaṇḍ pāṭh in occasione di Vaisākhī, Gurdwārā Dasmesh Darbār (Casalecchio), aprile 2023 (foto dell'autrice).

⁴⁸ *Ibi*, p. 265.

⁴⁹ Dharam Parchar Committee, *The Code of Conduct and Conventions*, cit., pp. 18-19.

Bhog continua con la recitazione di *Anand Sāhib*, *Ardās* e infine *hukamnāmā*. Mentre il *granthī* comincia *Anand Sāhib*, alcuni *sevādār* adagiano una grande *rumāllā* sul *Gurū Granth Sāhib*, in segno di dono al *gurū*. Dopo la distribuzione di *kaṛāh prasād* ai fedeli, *akhaṇḍ pāṭh* si può dire concluso. Si noti come la lettura integrale del *Gurū Granth Sāhib* venga introdotta e giunga al termine con la recitazione di *Anand Sāhib*, *Ardās* e *hukamnāmā* e la distribuzione del *kaṛāh prasād*; come abbiamo visto, questo *pattern* è tipico di tutta la liturgia sikh e ricorre alla conclusione di ogni rito.

Una volta conclusa la lettura del *Gurū Granth Sāhib* comincia *kīrtan*: i musicisti si sistemano sul piccolo palco e iniziano a cantare e a suonare; in occasione delle feste viene dato molto spazio a *kīrtan*, che arriva a durare anche due o tre ore, e vengono chiamati *kīrtanī* esperti da altri templi (solitamente da Bergamo o da Reggio Emilia). Mentre i *rāgī* suonano e cantano, lo spazio esterno al tempio diventa luogo di festa: sotto un grande tendone alcuni *sevādār* distribuiscono il *laṅgar*, in queste occasioni ancora più ricco del solito: *pakora*, *samosa*, pane ripieno con ceci, *paneer*, *dahl*, riso, verdure speziate, *rotī*, a volte persino pizza, e poi i dolci: *jalebi*, *halwa* di carote, *kheer* e *paneer kheer*. Quello che durante l'intera settimana è un semplice spiazzo che funge da parcheggio per i lavoratori delle officine che vi si affacciano, in questi giorni di festa si trasforma in una piazza, animata da centinaia di persone che parlano, mangiano, scherzano, si ritrovano. I festeggiamenti proseguono fino al pomeriggio e si concludono con un ultimo *Ardās*, per ricordare sempre l'importanza del *saṅgat* e del *Khālsā*.

La struttura delle festività, al tempio di Casalecchio, è sempre la stessa: per celebrare qualsiasi ricorrenza importante viene organizzato *akhaṇḍ pāṭh*; qualora la data non cadesse di domenica, la festa viene comunque organizzata il fine settimana più vicino. Questa flessibilità è sempre motivata dalla necessità di celebrare con la massima presenza di fedeli; l'organizzazione tiene anche conto del calendario degli altri *gurdvārā*, in particolare di quelli maggiori: *Vaisākhī* si celebra tradizionalmente il 14 aprile e, nel 2023, questa data cadeva di venerdì. Il tempio di Castelfranco (MO) ha organizzato i festeggiamenti domenica 16 aprile,

quello di Novellara (RE) ha celebrato domenica 22 aprile, mentre la comunità bolognese ha festeggiato *Vaisākhī* il 30 aprile (iniziando *akhaṇḍ pāṭh* il venerdì precedente).



Figura 24. Durante le feste, quello che solitamente è un parcheggio diventa una piazza in cui potersi ritrovare con la comunità. *Vaisākhī*, Gurdwārā Dasmesh Darbār (Casalecchio), aprile 2023 (foto dell'autrice).

Il motivo sottostante a questa decisione è permettere ai vari *saṅgat* di partecipare alle feste organizzate dai templi circostanti; al *nagar kīrtan* di Castelfranco, ad esempio, ha partecipato più della metà del *saṅgat* bolognese. La partecipazione ad eventi organizzati da altri templi è un tratto peculiare della comunità sikh italiana: i membri della stessa, infatti, si spostano volentieri da una città all'altra per presenziare, soprattutto quando ad organizzare sono i templi maggiori, che fungono da poli attrattivi. È proprio grazie al forte senso di comunità, alla presenza di una solida rete tra i diversi *gurdvārā* e alla volontà di partecipazione dei singoli se questi eventi, soprattutto i *nagar kīrtan*, si rivelano spesso grandi manifestazioni con migliaia di partecipanti. Tornando alle festività, sebbene il rito principale

per celebrarle sia sempre *akhaṇḍ pāṭh*, vi sono alcune piccole differenze tra una e l'altra: ad esempio il *kathā* (l'"omelia" fatta dal *granthī*) si incentrerà sulla narrazione degli eventi festeggiati; nel caso dei *gurpurab* il *granthī* racconta la storia dei *gurū*, durante *Vaisākhī* racconta la nascita del Khālsā e ne ricorda la sua importanza, in occasione dei *barsi sagamam* narra le vicende del *sant* in questione.



Figura 25. Dopo essere stato lavato con acqua e latte, il palo su cui viene issata Nisān Sāhib viene rivestito con una bandiera pulita. Gurdwārā Dasmesh Darbār (Casalecchio), Vaisākhī 2023 (foto dell'autrice).

Un rito aggiuntivo tenutosi al *gurdvārā* di Casalecchio per *Vaisākhī* è stato il cambio di *niśān sāhib*, la bandiera sacra che si trova all'esterno di ogni tempio. Mentre dentro al tempio un *granthī* continuava con la lettura del *Gurū Granth Sāhib*, una folla di persone si è radunata all'esterno, nello spiazzo: dopo *Ardās*, alcuni presenti hanno rimosso dalla base il palo su cui è issata la bandiera; il bastone è stato poi posizionato orizzontalmente, sostenuto dalla folla. I fedeli, con molta cura, hanno rimosso la bandiera e il tessuto che avvolge il palo, per poi cominciare a lavarlo: da alcune grandi bacinelle la mistura di acqua e latte è stata versata sul bastone, poi sfregata con cura dalle mani dei fedeli; dopo una veloce asciugatura con un po' di carta, sono stati applicati sul palo un nuovo tessuto di copertura insieme a una nuova bandiera, entrambi puliti.

La bandiera viene poi nuovamente issata sulla sua base: è un momento vissuto con solennità dalla folla che, mentre innalza il simbolo del Khālsā, si unisce gridando ripetutamente e a tutta voce «*bole so nihāl, sat srī akāl*»,⁵⁰ il grido di vittoria sikh. *Niśān sāhib* viene lavata una o due volte all'anno e sempre durante *Vaisākhī*. L'impiego di latte e acqua mescolati insieme è motivato con la credenza che il latte sia la sostanza pura per eccellenza; questa miscela viene usata anche per il lavaggio dei pavimenti di Harmandir Sahib.

T: Perché durante *Vaisākhī* si lava *niśān sāhib* e perché con il latte?

G: È latte più acqua. La bandiera rappresenta il sikhismo, è un simbolo, bisogna rispettarlo moltissimo, è proprio una rappresentazione del sikhismo, del Khālsā Panth. Ogni cosa che è collegata alla religione va rispettata. Quella non è semplice bandiera, c'è il *khaṇḍā*. Quando c'è un problema o qualsiasi cosa, c'è un rischio per la nostra religione noi andiamo lì sotto a pregare, si prega lì per risolvere il problema.⁵¹

⁵⁰ «Whosoever says this shall be blessed: true is the Timeless One». Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 71.

⁵¹ Seconda intervista semi-strutturata con il *granthī* K. S., giugno 2023.

Nagar kīrtan

Domenica 16 aprile 2023 il tempio di Castelfranco ha celebrato *Vaisākhī* con un *nagar kīrtan*. Si tratta sicuramente della cerimonia sikh più conosciuta, anche e soprattutto per il suo svolgimento nello spazio pubblico, che coinvolge strade e, talvolta, centri storici delle cittadine. A Castelfranco è ormai celebrato da parecchi anni, e i residenti conoscono bene questa processione. Il Gurdwārā Gurū Nānak Darbār di Castelfranco è piuttosto grande, ed è composto da un *dīvān* molto ampio (che dà accesso anche al *sach kand*), una cucina, una sala per il *laingar*, alcune stanze adibite alle lezioni per bambini; di recente è stato anche acquistato un capannone confinante, adibito a sala del *laingar* in occasione delle feste, quando sono attese molte persone. Il tempio si affaccia su un grande spiazzo recintato da un cancello, le cui decorazioni dorate e blu richiamano la tipica architettura sikh. Anche questo *gurdvārā* è collocato in una zona industriale ed è confinante con alcune attività; l'edificio originale era un grande capannone, adattato poi a luogo di culto. Per i festeggiamenti l'intero edificio era stato decorato con bandiere, palloncini, festoni, fiori; persino al centro della rotonda adiacente era stato collocato un grande *khaṇḍā* blu. I presenti, quella domenica mattina, erano molto numerosi: si stima una partecipazione di alcune migliaia di persone. Nel *dīvān* le persone entravano senza sosta per porre omaggio al *Gurū Granth Sāhib*, mentre il *granthī* riportava alla memoria la creazione del Khālsā voluta dal decimo *gurū* nel 1699. Lo spiazzo frontale per l'occasione si è trasformato in un grande banchetto a cielo aperto dove i *sevādār* servivano infinite varietà di pietanze, tipiche dello *street food* punjabi. Al centro del piazzale era stato collocato il carro che avrebbe trasportato il *Gurū Granth Sāhib* durante la processione: bianco e oro, con archi e pinnacoli a ricordare l'architettura dei *gurdvārā*, ricoperto da fiori e adornato da campane tintinnanti; nella parte frontale una grande scritta: "Vāhigurū" in *gurmukhī*. Verso mezzogiorno ci si inizia a preparare per il *nagar kīrtan*: il *Gurū Granth Sāhib* viene prelevato dal *takhat* e portato sul carro; come durante *prakāś* e *sukhasan*, il *granthī* si copre il capo con un telo bianco, vi poggia il *sarūp* e cammina lentamente verso l'esterno; davanti a lui alcuni fedeli lanciano petali di rose, dietro viene sventolato il *chaurī sāhib*, mentre i fedeli si inchinano al suo passaggio; c'è un grande fermento

per la partenza della parata. Prima dell'inizio viene recitato *Ardās* e poi servito *kaṛāh prasād*, mentre i presenti cantano in coro “Satnām Vāhigurū”. Inizia la processione: in testa un veicolo militare con la bandiera del *Khalistan* trasporta le foto di Jarnail Singh Bhindranwale, Shabeg Singh e Amrik Singh (uccisi nel giugno 1984), seguito da un secondo mezzo militare ricoperto di ghirlande di fiori su cui una decina di bambini giocano, scherzano e, fieri, suonano un grande tamburo; dietro di loro una banda musicale italiana anticipa l'arrivo del *Gurū Granth Sāhib*. Dietro alla banda, una trentina di fedeli spazza la strada, lavata con l'acqua diffusa dal trattore che avanza subito dopo di loro. Sull'asfalto pulito, due fedeli, rivolti verso il carro, lanciano petali di rose fresche. La pulizia della strada viene compiuta in segno di rispetto e devozione verso il *Gurū Granth Sāhib*, il cui passaggio deve avvenire su aree purificate.



Figura 26. Alcune donne spazzano la strada prima del passaggio del *Gurū Granth Sāhib*; sullo sfondo il trattore che spruzza l'acqua sul terreno. Nagar kīrtan a Castelfranco Emilia (MO) organizzato dal Gurdwārā *Gurū Nānak Darbār*, aprile 2023 (foto dell'autrice).

Davanti al carro cinque Singh vestiti di bianco, blu e arancione trasportano ciascuno la *niśān sāhib*; dietro di loro altri cinque Singh, armati con una lunga lama, impersonano i *Pañj Piāre*, i “cinque amati”, nonché i primi cinque iniziati al *Khālsā*, pronti a sacrificarsi per la volontà del *gurū*. Dietro di loro, finalmente, il carro: il suo aspetto è molto simile a quello del *takhat* all’interno dei templi; la parte superiore ricorda il *palki sāhib* e, nel soffitto della struttura, è appeso il *chanani* (un grande drappo quadrato di stoffa che funge da baldacchino e che nei *gurdvārā* è sul soffitto, sopra il *takhat*). Di fronte al *Gurū Granth Sāhib*, che anche qui giace sul *manji*, un uomo seduto sventola il *chaurī sāhib*. Dietro di lui rimane lo spazio necessario per i *kīrtanī* che, con i propri canti, guidano la processione.



Figura 27. I *Pañj Piāre* e i portatori di *niśān sāhib* precedono il passaggio del *Gurū Granth Sāhib*. Nagar *kīrtan* a Castelfranco Emilia (MO) organizzato dal *Gurdwārā Gurū Nānak Darbār*, aprile 2023 (foto dell'autrice).

Nagar kīrtan significa “fare *kīrtan* in città” (*nagar*, città, quartiere):⁵² durante tutto il percorso, i *kīrtanī* cantano e, con essi, i fedeli, alzando le proprie migliaia di voci in un grande coro di canti devozionali e preghiere, diffondendo così la parola dei *gurū* e facendola udire a tutta la comunità locale. Portare il *gurū* in processione avvalora e rende più intensa l’esperienza:

Noi magari stiamo facendo *nagar kīrtan* in ricordo di un *gurū*, allora noi diciamo che il *gurū* è con noi, però non possiamo andare da soli, ci deve essere il *gurū*, dietro lui noi andiamo. Il *gurū* è con noi e senza il suo sollievo, senza di lui, noi non possiamo andare.⁵³

Durante la processione vigono le stesse regole interne al tempio: chi sta in prossimità del *Gurū Granth Sāhib* o dietro, deve tenere il capo coperto e i piedi scalzi. Tenere i piedi scalzi non è obbligatorio (anche se quasi tutti i fedeli lo fanno), ma chi indossa le scarpe non può camminare davanti al *Gurū Granth Sāhib*, altrimenti andrebbe a contaminare la strada appena pulita. Per chi invece sta ai lati della strada per osservare la processione, non vi sono regole particolari da osservare.

La processione è proseguita per le vie del paese fino al centro storico della cittadina, per poi fermarsi di fronte al municipio, dove c’è stato un momento di dialogo e scambio tra il sindaco e il vicesindaco di Castelfranco e le figure a capo della comunità sikh locale. La processione è poi proseguita fino al tempio, per concludersi, nel tardo pomeriggio, con *Ardās*. Il *Gurū Granth Sāhib* è stato riportato dentro al tempio con le consuete modalità descritte sopra: il *granthī* poggia sulla testa il *sarūp* e si dirige verso l’interno, preceduto dai *Pañj Piāre* e seguito da un *sevādār* che sventola il *chaurī sāhib*, mentre i fedeli fanno *simran*. Alla fine di *nagar kīrtan* nel parcheggio di fronte al *gurdvārā* alcuni sikh vestiti da *nihang* si sono esibiti in spettacoli di *gatkā*, l’arte marziale sikh, circondati da una grande folla. Dentro alla sala

⁵² Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 217.

⁵³ Dialogo informale con S. K. presso il tempio di Casalecchio, aprile 2023.

del *laigar* veniva servita, intanto, la cena. La festa si è poi avviata verso la sua conclusione e, lentamente, il tempio si è svuotato, restando solo i volontari a sistemare e a ripulire.

Vaisākhi, oltre ad essere un'importante celebrazione religiosa, è anche un momento di festa in cui celebrare, rafforzare la cultura sikh e punjabi e trasmetterla ai più piccoli. In un contesto diasporico, questo tipo di festività, assieme alla frequentazione dei templi, si rivela fondamentale per la creazione e il mantenimento di un sentimento di appartenenza religiosa e identitaria e per la continuazione di una certa cultura popolare sikh.



Figura 28. Il corteo entra nel centro storico di Castelfranco di fronte ai cittadini che, curiosi, scattano foto. Nagar kīrtan a Castelfranco Emilia (MO), aprile 2023 (foto dell'autrice).

I *nagar kīrtan*, inoltre, sono occasioni per diffondere la conoscenza sul sikhismo in un paese, l'Italia, dove questa religione non è ancora molto conosciuta: l'appropriazione, anche per un solo giorno, dello spazio pubblico, è un modo per far percepire la propria presenza in quanto

comunità ai cittadini locali. Mentre il carro sfla accerchiato dalla grande folla di fedeli, alcuni *sevādār* si fermano a scambiare qualche parola con gli italiani incuriositi, regalando loro libri sul sikhismo e distribuendo cibo e bevande. Il significato di questi gesti, oltre alla diffusione della conoscenza del sikhismo, è, ancora una volta, l'accoglienza e l'apertura di questa fede nei confronti di tutti.

Modalità di relazione con il *Gurū Granth Sāhib*

In queste pagine abbiamo visto quali sono le festività, i riti e le pratiche più importanti che scandiscono la vita religiosa del *saṅgat* del *Gurdwārā Dasmesh Darbār*. Approfondiremo ora le modalità con cui i sikh si relazionano al *Gurū Granth Sāhib* e le motivazioni dottrinali soggiacenti a tali modalità. Capire la concezione e il tipo di relazione che i fedeli intraprendono con il *Gurū Granth Sāhib* è di fondamentale importanza per comprendere pienamente il comportamento rituale sikh.

A differenza di altri luoghi di culto, il *gurdvārā* non ha bisogno di particolari atti di consacrazione: il *gurdvārā* è tale nel momento stesso in cui ospita uno (o più) o più *sarūp* del *Gurū Granth Sāhib*. I *gurdvārā* hanno alcuni elementi caratteristici che sono sempre più o meno quelli (a seconda della dimensione, cambieranno la forma o il numero di alcune stanze); quelli fondamentali sono la cucina e la sala per il *laṅgar*, il *dīvān*, il *takhat* e il *sach kaṅḍ*. Se i primi due servono direttamente la comunità, gli ultimi tre riguardano il *Gurū Granth Sāhib*. Il *dīvān* è lo spazio in cui i fedeli si riuniscono per ascoltare *gurbāṇī*, pregare Dio e stare in presenza del *gurū*; il *sach kaṅḍ* è la stanza in cui il *Gurū Granth Sāhib* viene messo a riposare. Il *takhat* è il trono su cui viene posto durante il giorno e durante le funzioni religiose. La struttura del *takhat* è standard, ma può avere alcune piccole variazioni; tali variazioni riguardano, ad esempio, la presenza o meno della struttura a baldacchino (*palki sāhib*). Il “trono” del tempio bolognese è composto da una base in legno bianca con una struttura a scalini recintata; sulla parte frontale è riposto il *golak*, il salvadanaio in cui i fedeli lasciano alcune monete in offerta prima di inchinarsi. È decorato con fiori e simboli

marziali: *chakkar* (le armi a forma circolare con il lato esterno affilato), *khaṇḍā* e lance sono sdraiati su una grande coperta decorata. Sulla parte alta della base poggia il *manji sāhib*, un leggio su cui viene adagiato il *Gurū Granth Sāhib*, descritto dai fedeli come un piccolo letto. La struttura rigida del *manji* è ammorbidita da cuscini e *rumāllā*. Di fronte al *manji* vi è lo spazio necessario per permettere al *granthī* di sedersi durante la lettura, restando però sempre un po' più in basso del *sarūp* (questo perché il *gurū* deve essere sempre più in alto degli altri). Il *palki sāhib* è assente e dunque la struttura è aperta; sul soffitto è sempre appeso il *chanani*, un baldacchino in stoffa decorata; come abbiamo visto, quando il *Gurū Granth Sāhib* viene portato in processione, il *chanani* viene appeso al soffitto del carro. Accanto al *takhat* si trova un piccolo tavolino in legno per appoggiarvi la pentola del *kaṛāh prasād*. In questo tempio il *sach kaṇḍ* è una piccola stanzetta costruita in legno; al suo interno vi è un letto su cui giacciono i *sarūp*, coperti da un lenzuolo bianco; i *sarūp* custoditi dal tempio sono due. Anche qui il soffitto è coperto dal *chanani*; sul muro, in grande, il nome di Dio (ੴ); alcuni vasi di fiori decorano lo spazio.

Quando ci si relaziona con il *Gurū Granth Sāhib* è opportuno seguire alcune regole: si entra nel tempio scalzi e con il capo coperto, ci si dirige nel *dīvān*, si lascia un'offerta nel *golak* e ci si inchina al *Gurū Granth Sāhib* in segno di devozione e rispetto, toccando il tappeto con la fronte; dopo essersi inchinati, si può compiere una circumambulazione del *takhat* in senso orario, facendo una breve sosta di fronte al *sach kand* e davanti al *Gurū Granth Sāhib*. Quando ci si siede a terra è importante non dare le spalle né rivolgere la pianta dei piedi verso il *Gurū Granth Sāhib*, considerate mancanza di rispetto. Durante la lettura di *gurbāṇī*, il *granthī* maneggia le pagine con cura, pulendole con un telo bianco. Dietro di lui una persona sventola il *chaurī sāhib*. Quando la lettura giunge a conclusione, i *sevādār* ricoprono il *gurū* con le *rumāllā*.

La relazione che i fedeli hanno con il *Gurū Granth Sāhib* è in un certo senso analoga a quella tra un sovrano presso la sua corte e i suoi sudditi. In particolare, questa gestualità rimanderebbe a quella delle corti dei *gurū* e dei sovrani sikh:

It is interesting to note that current Sikh gurdwara procedures, particularly in regard to Sikh reverence in the presence (*hazīrī*) of the Guru Granth Sahib, has many affinities with the type of behavior and comportment described within the Indo-Timurid court of the Mughal emperors.⁵⁴



Figura 29. Alla fine della processione, il Gurū Granth Sāhib viene riportato dentro al tempio. Il granthī lo appoggia sopra al proprio capo, mentre un sevadar lo segue sventolando il chaurī. Nagar kīrtan a Castelfranco Emilia (MO), aprile 2023 (foto dell'autrice)

⁵⁴ Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 126.

Ripensiamo all'importanza di fare *matha tekna* di fronte al *Gurū Granth Sāhib*, il quale risiede sul “trono”, di sventolare il *chaurī sāhib* quando si è al suo cospetto o ancora, di trasportare sul capo il *sarūp*: sono tutti gesti che rimandano chiaramente alla sovranità; come ricordato da Fenech e McLeod, il *chaurī* è un antico simbolo indiano di sovranità, e lo stesso vale, ad esempio, per il *chanani* che potrebbe derivare dal *chhatrī*, il parasole, anch'esso simbolo di regalità nel contesto sud-asiatico.⁵⁵ Non è dunque un caso che, tra i vari appellativi con cui i fedeli si rivolgono al *Gurū Granth Sāhib* vi siano *Maharaji ji*, re, o *Patshahi*, imperatore.

T: Qual è il significato di coprirlo con le coperte e di sventolare il *chaurī sāhib*?

G: Il *Gurū Granth Sāhib* è un re; ai re, hai presente che bisogna sempre sventolare? Ecco, è la stessa cosa, bisogna farlo perché è il nostro re, bisogna farlo assolutamente.⁵⁶

Nel primo capitolo abbiamo visto, inoltre, come, secondo alcune fonti, questo atteggiamento rituale nei confronti del *Gurū Granth Sāhib* risalga già ai tempi dell'installazione del libro sacro ad Harmandir Sahib nel 1604, quando il primo *granthī* lo trasportò sul capo seguito dal *chaurī* e quando, la sera, Gurū Arjan lo avvolse nelle coperte e lo ripose in una stanza apposita.⁵⁷

Meritano poi attenzione una serie di atteggiamenti rivolti dai fedeli nei confronti del *Gurū Granth Sāhib*; in estate, ad esempio, viene coperto con *rumāllā* molto leggere mentre, durante l'inverno, si copre con tessuti più pesanti; nei giorni più freddi, accanto al *takhat*, viene acceso anche un radiatore elettrico: sono gesti di cura nei confronti del *Gurū Granth Sāhib*.

S: La parte sopra si chiama *chandoa sāhib*, *rumāllā sāhib* sotto. È per dire vestiti più o meno, è per coprire, anche perché comunque quando fa freddo si mette la coperta più grossa, come a casa, oppure

⁵⁵ *Ibi*, pp. 79, 81.

⁵⁶ Seconda intervista semi-strutturata con il *granthī* K. S. e S. K., primo giugno 2023.

⁵⁷ Cfr. MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., pp. 128-129.

quando fa caldo più leggero ecco. Quando viene il *saigat*, quando portiamo *rumāllā sāhib* è perché si donano, in qualche modo per rispetto, alcuni proprio lo portano dall'India, semplicemente per quello. Però, diciamo che dopo *Anand Sāhib*, quando si finisce dopo aver fatto *kīrtan*, si cambia sempre.

T: Quindi si cambiano ogni giorno?

S: Più o meno sì, magari questa coperta rimane. Soprattutto ogni domenica magari, dopo aver fatto *Anand Sāhib*, anche ogni giorno sì, dipende no? Tipo quando noi abbiamo qualcosa di sporco, anche se qui comunque non si sporca, però per rispetto si fa tutto, si cambia.⁵⁸



Figura 30. In inverno il Gurū Granth Sāhib viene tenuto al caldo con alcune coperte di pile (visibili sulla destra) e, nei giorni più freddi, da un radiatore elettrico (a sinistra). Gurdwārā Dasmesh Darbār (Casalecchio), dicembre 2022 (foto dell'autrice).

⁵⁸ Seconda intervista semi-strutturata con il *granthī* K. S. e S. K., primo giugno 2023.

Qui il riferimento è ai vestiti e alla necessità di cambiarsi, come facciamo noi. Pensiamo poi a *prakaś* e *sukhāsān*, rispettivamente il rito mattutino e serale con cui si “sveglia” e si “mette a riposare” il *Gurū Granth Sāhib* su di un piccolo letto. Questo tipo di gestualità rivela la concezione “antropomorfizzata”⁵⁹ che i fedeli hanno del *Gurū Granth Sāhib*: non si tratta, infatti, solo di un libro, ma del *gurū* vivente che, proprio come un essere umano, ha una serie di esigenze fisiche (caldo, freddo, riposo) a cui i fedeli prontamente rispondono, prendendosene cura. Anche sul sito del *Shiromani Gurwara Parbandhak Committee* possiamo leggere:

The Granth contains Gurbani or the Guru’s teaching. It is the Guru incarnate. Guru Gobind Singh installed Guru Granth Sahib as the timeless Guru. Guru Granth Sahib is a sort of living Guru in the midst of the Sikhs. Guru means guide or torchbearer. Guru Granth Sahib gives light and good counsel. Those who are in difficulty or trouble read Guru Grants Sahib and obtain solace and comfort from its hymns. It is used by the sikhs at the time of birth, marriage and death. Guru Granth Sahib is regarded as the body of the Guru and is kept on a raised platform under a canopy, covered in clean clothes. A Pauri is waved over it when it is read. One must put off one’s shoes, wash the feet and cover the head before taking one’s seat before the Guru. This is a mode of reverence and no idolatory. The service of the Guru is following his instructions and yoking the mind to the Name.⁶⁰

L’aspetto antropomorfizzato del libro sacro è rivelato anche dagli appellativi con cui si parla dello stesso: il volume del *Gurū Granth Sāhib* viene chiamato *sarūp*, il cui significato riportato sul dizionario punjabi-inglese sarebbe “form, shape, configuration, appearance”,⁶¹ mentre le pagine sono dette *aṅg*, “lembo”, ma anche “arto”. Durante un’intervista, S. e il *granthī* hanno posto molta enfasi sull’importanza di non parlare di “copie” del *Gurū Granth Sāhib*, ma di *sarūp*, perché il primo sarebbe un termine fuorviante:

⁵⁹ Cfr. MYRVOLD, *Inside the Guru’s Gate*, cit., pp. 132-135.

⁶⁰ Shiromani Gurwara Parbandhak Committee, *Sri Guru Granth Sahib*, <<https://new.sgpc.net/sri-guru-granth-sahib/>> (15/06/2023).

⁶¹ Cfr. <<https://dic.learnpunjabi.org/default.aspx>> (25/05/2023).

S: Il *Gurū Granth Sāhib* è uno, è solo uno. *Sarūp* si dice, per non dire copia si dice *sarūp*.

T: Cosa significa *sarūp*?

S: *Sarūp* è il corpo, è quello, è il *Gurū Granth Sāhib*. Noi diciamo che le anime dei dieci maestri sono lì, *sarūp* comunque è tipo per dire la faccia, il volto e il corpo.⁶²

Sarūp, quindi, è il “corpo” del *Gurū Granth Sāhib*, è la sua manifestazione fisica. Il *Gurū Granth Sāhib* non solo racchiude l’insegnamento dei dieci *gurū* (*gurbāṇī*), ma è anche il loro ultimo ed eterno erede spirituale, l’unica guida legittima del Panth:

T: Perché Gurū Gobind Singh nominò come *gurū* il *Gurū Granth Sāhib* e non un’altra persona?

G: Perché non hanno visto nulla, non potevano darlo [il ruolo] a qualcun altro perché non se la sentivano, in questo mondo non c’era nessuno. Gurū Gobind Singh ha detto «non dovete credere a nessuno al mondo, solo al *Gurū Granth Sāhib*».⁶³

Come abbiamo visto nel primo capitolo, i dieci *gurū* condividevano tra di loro la stessa natura, lo stesso spirito (*jot*); quando Gurū Gobind Singh ha nominato il *Gurū Granth Sāhib* suo erede, *jot* è passato su di esso:

T: Gurū Nānak aveva incontrato Dio ed è stato illuminato da questo incontro. Prima di incontrare Vāhigurū era un uomo normale o era già un essere illuminato di suo?

G: Erano passati sette *yug* e c’erano troppe cose negative al mondo e nessuno stava facendo nulla, come quando Rama e gli altri sono venuti in altri *yug*, ma pensavano alle loro cose, proprietà, cose terrene... Come Rāma che ha lottato per Sīta, per una sua cosa personale. Paramatma, ovvero Dio, Vāhigurū è arrivato attraverso Gurū Nānak Dev Jī, cioè attraverso il suo *sarūp*, di Gurū Nānak Dev Jī, quindi lui era sempre Dio, ma era sempre Gurū Nānak Dev Jī. È come dire Gesù è Gesù, è anche figlio di Dio, ma anche Dio...

T: È una “incarnazione”, diciamo, è la manifestazione corporea, in corpo, fisica...

G: Sì, esatto, il suo corpo era lui, ma in realtà lui [Gurū Nānak] è anche Dio. Lui, Gurū Nānak Dev Jī, è venuto per combattere questa violenza che c’era nel mondo.

⁶² Seconda intervista semi-strutturata con il *granthī* K. S. e S. K., giugno 2023.

⁶³ *Ibidem*.

T: Questo, dunque, vale per Gurū Nānak ma anche per tutti i dieci *gurū*? Cioè, hanno la stessa natura di Dio, sono Dio?

G: Sì, hanno cambiato solo corpo ma è sempre Dio.

T: C'è una parola, che è *jot*, la condivisione dello spirito...

G: Sì, *jot* è l'anima: dieci forme, *murti*, un *jot*; dieci *gurū*, un *jot*.

T: Quindi il *Gurū Granth Sāhib* è Dio?

S: Sì. Noi diciamo che il *jot* di Gurū Nānak Dev Jī è Dio.

G: Questo [il *Gurū Granth Sāhib*] è sia il nostro *śabad* sia il nostro Dio.⁶⁴

Leggendo questo passo della seconda intervista che ho fatto con il *granthī* del tempio e S. emerge un aspetto fondamentale per comprendere la visione che i sikh hanno del *Gurū Granth Sāhib* e la relazione intrapresa con esso: abbiamo infatti detto che è antropomorfizzato, in quanto gli vengono assegnati dei bisogni umani; che l'atteggiamento rituale nei suoi confronti è un'eredità di quello riservato ai precedenti *gurū*; ma c'è di più: se è vero che il *Gurū Granth Sāhib* condivide con i dieci *gurū* lo stesso *jot*, e se questo *jot* discende direttamente da Dio, o meglio ancora è Dio, allora il *Gurū Granth Sāhib* è Dio stesso. Questo tassello aggiuntivo ci permette di cogliere al meglio la grande devozione che i sikh hanno nei confronti del *Gurū Granth Sāhib*. Nel primo capitolo abbiamo visto come Akāl Purakh sia il destinatario ultimo della devozione sikh mentre il *Gurū Granth Sāhib* sia l'oggetto di culto poiché, in quanto *gurū*, è il mediatore tra gli esseri umani e Dio. Qui possiamo aggiungere che questo ruolo di mediatore dipenda dal suo essere la manifestazione terrena del divino, di Akāl Purakh: come scrisse Gurū Arjan, «This Holy Book is the home of the Transcendent Lord God» (GG51226). Secondo Robert Orsi, la religione è:

The practice of making the invisible visible, of concretizing the order of the universe, the nature of human life and its destiny, and the various dimensions and possibilities of human interiority itself, as these are understood in various cultures at different times, in order to render them visible and tangible,

⁶⁴ *Ibidem.*

present to the senses in the circumstances of everyday life. Once made material, the invisible can be negotiated and bargained with, touched and kissed, made to bear human anger and disappointment.⁶⁵

Prima tramite la presenza fisica dei dieci *gurū*, ora tramite il culto del *Gurū Granth Sāhib*, Akāl Purakh è visibile e tangibile, ed è proprio dentro al *gurdvārā* che questa relazione con il divino può essere attivata: quando ci si inchina di fronte al *takhat*, quando si fa *hukamnāmā*, quando si sventola il *chaurī sāhib*, quando si lanciano i petali al suo passaggio, in tutti quei momenti non solo si sta onorando la parola dei *gurū* (*gurbāṇī*), ma si è al cospetto del *gurū* vivente e di Dio stesso.

T: Should we consider Gurū Nānak, the other *gurūs* and *Gurū Granth Sāhib* divine, like they have the same nature of God, of Akāl Purakh, or they are “only” enlightened human beings?

K: No doubts they lived the life being common men, but this was just for us so that we can get the idea like living on the earth as common men what responsibilities we should do, take for example Gurū Nānak Dev Jī: he did agriculture, he managed his family, he married, he had two sons, but he was the first person to show us the path, the first person who realised how the life of a human being should be, and then he went to teach people the real meaning of life. So I think, yeah, they were simple persons, but with some supreme powers. The power is from *bandagi*, from their meditation, the path they have choosen, and they were having that direct connection with Akāl Purakh, Vāhigurū. Gurū Nānak has shown that he was a simple man, but he did really different things, like the *sakhī* kind of stories. He was teaching at that time to the community some lessons and he took some little powers so they came to know who exactly he is. For me, they were, they lived the life of common men, but in reality they were really very spiritual and they were having some extra powers which I don't think common men have. So they lived both divine and as common men.⁶⁶

I dieci *gurū* avevano sembianze umane e hanno vissuto una vita da “persone comuni”, ma ciò solamente per riuscire a insegnare all’umanità il vero significato della vita e il modo per giungere a Dio; in altre parole, Dio si è reso manifesto, visibile all’umanità.

⁶⁵ Robert ORSI, *Between Heaven and Earth, The religious worlds people make and the scholars who study them*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007, pp. 73-74.

⁶⁶ Intervista semi-strutturata con K. K condotta telefonicamente il 23 aprile 2023.

Nella sua etnografia sul *gurdvārā* di Varanasi, Myrvold parla giustamente di *antropomorphic habits* a proposito delle modalità con cui i sikh si relazionano al *Gurū Granth Sāhib*, quando ad esempio lo coprono con le *rumāllā* o lo mettono a riposare. Credo, però, che per i fedeli il punto principale non sia il *Gurū Granth Sāhib* come essere umano, ma come *gurū*; durante l'intervista con K., stavamo parlando della percezione che lei ha dei *gurū* e del *Gurū Granth Sāhib*: sono divini, umani, esseri illuminati?

T: And what about the *Gurū Granth Sāhib*? How should we consider it?

K: I think, *Gurū Granth Sāhib*, we can't categorize any of them, because we can't see them. Gurū Gobind Singh told us «This is the *gurū* who will teach you and you have to listen to them» but we cannot just only read through them, but as human beings we can't seem them, how they look like. There are just only the words which we have to read, listen to them and try to imprint them inside us. If they look like a human being with a human body, a soul, then I can categorize them as human being, divine thing, but they are a holy scripture who have a flow, flow of the dignity of some divine things which we have to take and learn. They're giving us the direction for the whole life, from birth until we die, whatever we will learn, we'll learn from *Gurū Granth Sāhib*. They don't have any age for example, *Gurū Granth Sāhib* is ageless, so you cannot consider it as person, because a person has age of course. So, we can't consider them as a human being. They are something, another concept, which is giving guidance to all generations. I can't give them any category, they're different. We respect them, that's why we always give them kind of specialty to all of them, there are other sacred books, like from islam and hinduism, but for *Gurū Granth Sāhib* I can't keep them in my hands like a common book, just hold them, it's wrong. There are certain limits we should pay obeisance to pay respect to them. I think they are divine yeah, exactly, but they are more than divine and there are a lot of rules that we must follow. First times when I was doing *pāṭh*, that I was reading from them, I did a lot of mistakes and I said, «God forgive me», and the thing about *Gurū Granth Sāhib* is that they are very compassionate, and they will forgive you.⁶⁷

L'atteggiamento che i fedeli attuano nei confronti del *Gurū Granth Sāhib* mette sì, in luce, la dimensione corporea del *Gurū Granth Sāhib* in grado di percepire determinate sensazioni, ma il *focus*, più che essere l'idea del *Gurū Granth Sāhib* come essere umano in

⁶⁷ *Ibidem*.

carne ed ossa, mi sembra sia il suo essere il *gurū* vivente, che condivide la natura dei suoi predecessori e che, come tale, viene trattato. Il comportamento rituale nei confronti del *Gurū Granth Sāhib* si basa su questa consapevolezza: tale “antropomorfizzazione” è la conseguenza della sua eredità di undicesimo e ultimo *gurū*.

Non trattandosi di un semplice libro, la stampa, il trasporto e l’eliminazione dei *sarūp* seguono tutti delle procedure speciali:

T: I *sarūp* che sono qui come si portano qui? E dove vengono stampati?

G: Ad Harmandir Sahib, da lì viene approvato, stampato, con rispetto. Loro lì sanno come stampare. C’è proprio un posto a parte dove si fa questa cosa e ovviamente non indossano niente ai piedi, scarpe, niente del genere e devono avere le mani pulite quando lo fanno, sono sempre *sevādār* a farlo. Viene anche approvato da una persona che vede se tutto va bene. Bisogna fare un biglietto speciale [aereo] per il trasporto.⁶⁸

I *sarūp* del *Gurū Granth Sāhib* vengono stampati esclusivamente dal *Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee* (SGPC) e dal *Delhi Sikh Gurdwara Management Committee* (DSGMC), rispettivamente nel Gurdwārā Ramsar Sāhib ad Amritsar e nel Gurdwārā Rakabganj Sāhib a Delhi. Sono gli unici due enti autorizzati a stamparli e da lì provengono i *sarūp* di tutto il mondo; l’autorizzazione è stata concessa dall’*Akāl Takhat* per prevenire eventuali atti di blasfemia o modifiche al contenuto da altri editori.⁶⁹ Nel 2021 è stata annunciata dal SGPC la possibilità di creare centri di stampa al di fuori dell’India, negli Stati Uniti, in Australia, Nuova Zelanda ed Europa, in modo da rispondere alle richieste dei *gurdvārā* della diaspora ed evitando così eventuali violazioni delle norme di condotta da

⁶⁸ Seconda intervista con il *granthī* K. S, primo giugno 2023.

⁶⁹ The Tribune India, *Unauthorized printing of ‘birs’ of Guru Granth Sahib in Canada sparks row*, 5/9/2020, <www.tribuneindia.com/news/punjab/unauthorised-printing-of-birs-of-guru-granth-sahib-in-canada-sparks-row-129553> e The Tribune India, *Soon, devotees to see printing of saroops at Golden Temple*, 24/12/2020, <www.tribuneindia.com/news/punjab/soon-devotees-to-see-printing-of-saroops-at-golden-temple-188496> (15/06/2023).

seguire durante il trasporto.⁷⁰ Nel 2014 uno scandalo riguardò proprio tali questioni, quando venne scoperto un *container*, partito dal Gurdwārā Rakabganj Sahib di Delhi e diretto al porto, che trasportava 140 *sarūp* del *Gurū Granth Sāhib*. Tale modalità di trasporto era inaccettabile, il processo di sicurezza all'ingresso del porto sarebbe stato un insulto al *Gurū Granth Sāhib* e i container sarebbero stati contaminati, ha detto il *jathedar* dell'*Akāl Takhat*. Da quel momento l'*Akāl Takhat* ha stabilito che i *sarūp* sarebbero stati trasportati fuori dall'India solo ed esclusivamente tramite aereo.⁷¹

Quando, con il tempo, un *sarūp* diventa troppo usurato, vecchio e dunque inutilizzabile, viene celebrato un rito che prende il nome di *Agan Bhent Sevā* o *Ādi Granth Bhog*, analogo a un rito funebre: i *sarūp* (sono esclusi quelli scritti a mano, i quali vengono offerti alla Sikh Reference Library di Amritsar) e gli altri testi religiosi danneggiati e usurati (come i *gutrā*), vengono cremati. In Punjab, uno dei templi più noti per questo rito è il Gurdwārā Goindval Sāhib, dove due volte al mese i *sarūp* raccolti vengono bruciati e le ceneri immerse nel fiume Beas.⁷² Com'è possibile vedere nei numerosi video *online*⁷³ girati in diversi templi, che riprendono questo rito, i *sarūp* sono inseriti uno alla volta dentro un forno crematorio, mentre in altri casi vengono disposti in fila, coperti dalle *rumāllā*, e poi cremati da un *sevādār* che appicca il fuoco con una torcia; durante la cremazione i fedeli recitano *gurbāṇī*. La cremazione dei *sarūp* è un rito in linea con la concezione del *Gurū Granth Sāhib* come manifestazione corporea del *gurū*.

⁷⁰ Indian Express, *Punjab: SGPC to publish holy scriptures of Sri Guru Granth Sahib in foreign countries: asks Indian government to open Kartarpur Sahib corridor* (23/08/21), <www.indianexpress.com/article/cities/chandigarh/punjab-sgpc-to-publish-holy-scriptures-of-sri-guru-granth-sahib-in-foreign-countries-asks-indian-government-to-open-kartarpur-sahib-corridor-7467394/> (15/06/2023).

⁷¹ Times of India, *Guru Granth Sahib can be sent abroad only by air: Akal Takht*, 14/05/2014, <www.timesofindia.indiatimes.com/india/guru-granth-sahib-can-be-sent-abroad-only-by-air-akal-takht/articleshow/35083598.cms> (15/06/2023).

⁷² Cfr. FENECH, MCLEOD, *Historical Dictionary of Sikhism*, cit., p. 18.

⁷³ <www.youtube.com/watch?v=i13pTvKNpLI>, girato a Goindval Sāhib e caricato nel 2012 e <www.youtube.com/watch?v=IVk6aJyIHqo>, caricato dal canale televisivo *ABP Sanjha* nel 2018 (15/06/2023).

I *sarūp* sono volumi unici, ma esistono anche i *sanchi sarūp* (o *sanchian*), ossia il *Gurū Granth Sāhib* diviso in due volumi. La divisione in due parti li rende qualcosa di differente dal *Gurū Granth Sāhib*; sul sito di *Damdami Taksal*, leggiamo:

The parkash of Sanchian, despite being Gurbani, is not considered as a single saroop of Sri Guru Granth Sahib Jee Maharaj, therefore the maryadha for keeping Sri Guru Granth Sahib Jee in a home does not apply. If it was a single saroop, then obviously it would not be right. Sainchian have been used for teaching and learning Gurbani for many years. Sanchian should also not be kept on top of each other at home, but should be kept side-by-side. Despite the maryadha not applying here, we should have enough respect for Gurbani to treat any gutka, sainchi etc with the utmost respect. Sainchian should not be Parkash when unattended to or not being read. Respect should be out of love and reverence more than anything - not only maryadha. Every letter of Gurbani is Guru ang so the more respect, the better.⁷⁴

La distribuzione del contenuto in due volumi e la conseguente mancata interezza del *Gurū Granth Sāhib* fa sì che i *sanchi sarūp* siano sì considerati testi sacri, in quanto contenitori di *gurbāṇī*, ma non siano percepiti come il corpo del *gurū*.

T: Perché si tiene *sanchi sarūp* separato?

G: Quella a casa è per imparare, solo per te stesso, questo invece [quello nel tempio] è per tutto il *saṅgat* e solo il *granthī* può maneggiarlo.

T: Perché diviso in due cambia?

G: Come a scuola per spiegare ci sono dei libri e fai prima un libro e poi un altro. Qui c'è un *sarūp*, ma è diviso in due, quando hai finito uno, lo metti sopra, lo metti a riposare e dopo inizi il nuovo *sanchi*. È proprio perché tu impari.⁷⁵

⁷⁴ Damdami Taksal, *Is it okay to keep the sanchian of Sri Guru Granth Sahib Ji in a room downstairs?*, www.damdemitaksal.com/58-faq/228-is-it-okay-to-keep-the-sanchian-of-sri-guru-granth-sahib-ji-in-a-room-downstairs, consultato il 15/06 2023.

⁷⁵ Seconda intervista semi-strutturata con il *granthī* K. S. e S. K., primo giugno 2023.

I *sanchian* hanno dunque una funzione soprattutto didattica: rappresentano un modo più accessibile per avvicinarsi alla parola dei *gurū*. Avere a casa il *Gurū Granth Sāhib* intero, infatti, prevederebbe tutte le cure e le attenzioni quotidiane descritte nelle pagine precedenti, una routine difficilmente sostenibile per chi è occupato da lavoro, studio, famiglia e i vari doveri quotidiani mentre, nel caso dei *sanchi sarūp*, tutte queste regole vengono meno. Tuttavia, le persone del tempio di Casalecchio che custodiscono i *sanchian* a casa propria non sono molte, anzi: dei miei interlocutori, solo S. e la sua famiglia li hanno a casa e li trattano in modo molto simile a come se fossero un unico *sarūp*; ogni mattina il *Gurū Granth Sāhib* viene “svegliato”, si fa *hukamnāmā* e poi, la sera, viene messo a “riposare”; i *sarūp* sono custoditi in un’area di una stanza mantenuta sempre pulita e ordinata (chi ha la possibilità solitamente vi dedica un’intera stanza). Sebbene il *Damdami Taksal* affermi che siano previste modalità di trattamento differenti tra l’unico *sarūp* e i *sanchian*, la percezione maggioritaria tra i fedeli da me rilevata è che non vi sia una grande differenza, e per questo non se la sentono di tenerlo a casa. In generale, tutto quello che è *gurbāṇī*, viene trattato con estremo rispetto e riverenza, fatto che riguarda anche i piccoli libri di preghiera (*gutka*), i testi sul sikhismo, ma anche la lettura su piattaforme digitali, come le numerose app di *gutka* sul cellulare; quando si fa *pāṭh*, qualsiasi sia la fonte da cui la si legge, è necessario avere *satkar* (rispetto):

G: devi essere nella tua mente quando leggi *gurbāṇī*, devi fare *satkar*, devi rispettare, devi sentire rispetto, «sto per leggere *gurbāṇī*», allora mi lavo le mani, mi lavo la faccia, cioè, devo essere pulito in generale.⁷⁶

Tale pulizia è da intendersi in senso lato e riguarda anche l’astensione da sostanze intossicanti come alcol e fumo e dal consumo di carne e uova.

⁷⁶ *Ibidem*.

In queste pagine abbiamo provato a descrivere le modalità con cui i sikh, ogni giorno, si relazionano con il *Gurū Granth Sāhib*; se è vero che le religioni con un testo sacro sono tante, basti pensare al Corano e alla Bibbia, il sikhismo appare unico nel suo genere: tale sacralità, infatti, raggiunse la massima elevazione e sublimazione nel 1708, quando Gurū Gobind Singh trasformò di fatto un libro sacro (l'*Ādi Granth*) nel suo erede spirituale (*Gurū Granth Sāhib*). Quando il decimo *gurū* compì questa scelta, lo fece per dare ai suoi seguaci una guida eterna, che i fedeli avrebbero trovato tra le pagine del libro sacro. La sacralità di questo libro dunque dipende, da un lato, dal suo contenuto. In *Arte e Agency* Alfred Gell descrive le forme di consacrazione con cui le statue delle divinità vengono attivate nel contesto hindu, ad esempio tramite l'inserimento di oggetti sacri, la recitazione di *mantra* o il disegno degli occhi sul volto della statua.⁷⁷ Potremmo dire che nel contesto sikh tale rito di consacrazione è stato compiuto un'unica volta proprio da Gurū Gobind Singh quando, nominandolo come suo successore, egli trasmise *jot*, la "luce" che unisce tutti i *gurū* a Dio, al *Gurū Granth Sāhib*. La parola dei *gurū* è la volontà divina resa verbalmente, così come la forma materiale del *Gurū Granth Sāhib* è la custodia di *jot*, lo spirito divino, mentre l'atteggiamento rituale che i fedeli attuano nei confronti del *Gurū Granth Sāhib* è ciò che concorre ad animarlo. Il *gurdvārā* è il luogo in cui si mettono in atto tutte queste dinamiche. L'interruzione della successione umana per volontà del decimo *gurū*, alla luce della storia del sikhismo tra il XX e il XXI secolo e della formazione di una diaspora che vede due milioni di sikh fuori dall'India, appare quasi provvidenziale: i *gurdvārā* di tutto il mondo sono i luoghi in cui i fedeli, ogni giorno, possono relazionarsi con il *gurū* eterno.

⁷⁷ Cfr. Alfred GELL, *Arte e Agency, Una teoria antropologica* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2021), pp. 196-209.

Conclusione

Nell'introduzione abbiamo sottolineato l'importanza di riconoscere al contesto studiato dall'antropologo la sua unicità e irripetibilità, ma tale consapevolezza è da attuare anche nei confronti dello studioso: anch'esso con il proprio bagaglio di esperienze, conoscenze, legami, è figlio di un determinato contesto storico, geografico e culturale. La stessa ricerca è inevitabilmente frutto di determinati incontri, dialoghi ed esperienze avvenute in un preciso momento. All'interno dello stesso contesto si potranno avere esperienze, raccogliere informazioni differenti, in base, ad esempio, alle persone con cui si dialogherà. Ad esempio, nella mia esperienza, in quanto giovane donna, è stato più naturale e semplice relazionarmi e creare legami con altre ragazze e giovani donne; questo un po' per maggiore affinità di stile di vita ed esperienze, ma anche perché all'interno dei templi ho notato essere più semplice instaurare rapporti con persone dello stesso genere. Da ciò ne deriva che nello stesso contesto un uomo, magari con più anni di me, avrebbe potuto costruire altri legami e accedere a informazioni e confidenze differenti da quelle che ho avuto io. Lo sguardo del ricercatore, la scelta del linguaggio utilizzato, la selezione del materiale riportato nella stesura di un testo etnografico, saranno altrettante variabili da prendere in considerazione nella lettura di un'etnografia; come scrive Tyler, l'etnografia:

Is fragmentary because it cannot be otherwise. Life in the field is itself fragmentary, not all organized around familiar ethnological categories such as kinship, economy, and religion, and except for unusual informants like the Dogon sage Ogotemméli, the natives seem to lack communicable visions of a shared, integrated whole; [...] At best, we make do with a collection of indexical anecdotes or telling particulars with which to portend that larger unity beyond explicit textualization. It is not just that we cannot see the forest for the trees, but that we have come to feel that there are no forests where the trees are too far apart, just as patches make quilts only if the spaces between them are small enough.¹

¹ Stephen A. TYLER, *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, in James CLIFFORD and George E. MARCUS (eds.), *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley, and Los Angeles: University of California Press, 1986), p. 132.

Durante la ricerca è importante lasciar perdere il tentativo di trovare una risposta unica e universale, abbracciando la consapevolezza che quello che si riceverà da essa e dalle persone con cui dialoghiamo sarà sempre una verità parziale, determinata, circostanziale. Ciò non la rende meno valida o interessante, anzi: abbandonare la pretesa di universalità lascia spazio alla narrazione di punti di vista, storie, pensieri, mettendo in luce l'esperienza vissuta, i significati che le persone attribuiscono a determinate esperienze e pratiche e come, e in che grado, queste impattino sulla vita di tutti i giorni, come vengano riadattate, messe in discussione, ri-comprese, a seconda del contesto. Ad esempio, parlando con alcune giovani ragazze sikh nate in Italia ho potuto notare quanto per loro fosse importante comprendere e dare un significato alla sola presenza di *gurū* uomini, quando il sikhismo predica l'uguaglianza incondizionata di uomini e donne; la spiegazione che hanno trovato a questa domanda è che il sikhismo è sorto in un momento storico in cui le donne non avevano la stessa voce in capitolo degli uomini, e quindi, per rendere la diffusione del messaggio divino più efficace, Akāl Purakh ha deciso di diffondere tale messaggio tramite figure maschili. La pretesa di esaustività e generalizzazione lascia spazio alla comprensione dei modi in cui tutti i giorni i fedeli convivono e rielaborano la propria religione, tra tradizione ed esposizione a nuove idee e contesti culturali. Questo risulta ancora più interessante in un contesto diasporico, in cui il singolo fa i conti con il mondo culturale di provenienza, purtuttavia vivendo quotidianamente in un contesto altro (in cui, in molti casi, è nato e cresciuto), mettendo in atto una serie di negoziazioni.

La ricerca, oltre che all'osservazione di riti e pratiche, è costituita in larga parte da conversazioni, dialoghi e interviste. Le domande nel corso di un'intervista possono essere anch'esse in parte problematiche: per l'interlocutore non è sempre semplice dare risposte a domande importanti come il perché si fa una certa cosa e il significato che vi si attribuisce; alcune volte, questo significato, può risultare diverso da ciò che ci aspetteremmo: più volte mi è stato detto che una certa cosa si faceva «perché mi è stato insegnato così» o «perché si è sempre fatto così»; la prassi a volte non necessariamente ha delle spiegazioni, a volte è

portare avanti e fare cose perché abbiamo imparato a farle in quel modo. Questa è una delle motivazioni per cui credo che la ricerca antropologica sia importante e possa risultare complementare allo studio delle religioni esclusivamente dai libri: talvolta, sui testi, apprendiamo le massime questioni dottrinali e i significati più profondi delle azioni rituali; l'esperienza su campo ci insegna a prendere in considerazione anche il gesto religioso come fatto ereditato, spontaneo o con significati diversi da quelli che ci aspetteremmo. Insomma, viene messa in luce la religione come esperienza di vita vissuta.

Un'altra questione da tenere in considerazione è il carico di responsabilità che potrebbe essere avvertito dall'interlocutore. Pur avendo sempre precisato, durante le interviste, che quello che mi interessava comprendere era il significato personale che il mio interlocutore dava a un certo gesto, rito o credenza, mi è capitato di fare domande e di ricevere risposte a tratti timide, come, per timore di dire qualcosa di sbagliato. Sono riuscita a comprendere meglio questo meccanismo quando, alla fine della prima intervista con il *granthī*, egli mi ha chiesto se potesse essere lui a farmi qualche domanda: mi aspettavo domande personali, come le motivazioni che mi stavano portando a fare questo tipo di ricerca, ma mi sbagliavo; K. mi ha fatto domande su alcuni aspetti della vita in Italia ai suoi occhi rilevanti: perché in Italia, quando ci si sposa, si va a vivere in un contesto separato da quello della famiglia di origine e non si resta con essa? Perché in Italia è così diffuso il divorzio? E così via. In quel momento, in cui la situazione intervistatore-intervistato si era improvvisamente ribaltata, ho avvertito il senso di responsabilità che dare un certo tipo di risposta avrebbe comportato: in quel momento, per K., io non rappresentavo solo me stessa, ma l'intera popolazione italiana; ero per lui una porta d'accesso a una cultura differente dalla sua, e il suo giudizio su di essa sarebbe forse parzialmente influenzato anche dalle mie risposte. Esperienze di questo tipo fanno riflettere sull'importanza del tenere sempre a mente i vari fattori che entrano in gioco durante, ad esempio, un'intervista, come la semplificazione, la problematicità della traduzione di idee e concetti in termini comuni e comprensibili all'altro, i rapporti di potere tra intervistato e intervistatore e così via; in altre parole, le

risposte che riceviamo sono situazionali, ed è sempre bene tenerlo a mente. Come nota Myrvold:

Verbal records of people cannot be seen as blueprints of some inner ideas since human reasoning is continually exposed to variations and alterations due to social and cognitive factors. They are merely representations that people make within the boundaries of situational conversations. Aware of these limitations, the ideas put into words and frozen in interviews may yet point towards a few generally shared perceptions.²

È importante mettersi sempre nei panni dell'altro, ricordando di aver a che fare con persone con il proprio vissuto, e non con dei documenti o dei libri. È per questo che Clifford sostituisce l'immagine dell'osservazione partecipata con quella dell'ascolto e del dialogo:

Once cultures are no longer prefigured visually – as objects, theatres, texts – it become possible to think of a cultural poetics that is an interplay of voices, of positioned utterances. In a discursive rather than a visual paradigm, the dominant metaphors for ethnography shift away from the observing eye and toward expressive speech.³

Continua Clifford, il metodo dell'osservazione partecipante mette in atto un delicato rapporto tra soggettività e oggettività, nel quale è importante riconoscere le esperienze personali del ricercatore come elementi centrali del processo della ricerca.⁴

Tenendo conto di tutti questi fattori, il mio lavoro non ha pretese di esaustività, ma vuole provare a raccontare, a partire dall'osservazione e dalle tante conversazioni intrattenute durante la ricerca su campo, come la religiosità viene vissuta da una comunità sikh in una città italiana nel 2023, come questa venga spiegata a un interlocutore esterno, cercando di far risaltare l'epistemologia emica,⁵ ossia quella conoscenza ritenuta legittima e coerente dai

² MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., p. 115.

³ James CLIFFORD, *Introduction*, in CLIFFORD, MARCUS, *Writing Culture*, cit., p. 12.

⁴ *Ibidem*.

⁵ MYRVOLD, *Inside the Guru's Gate*, cit., p. 112.

fedeli stessi; tentando altresì di cogliere quei significati comuni condivisi dai membri che concorrono alla vita religiosa stessa. Senza alcuna pretesa di universalità, credo che la descrizione di tali esperienze possa contribuire, come un tassello di un grande mosaico, alla comprensione del sikhismo nel contesto diasporico contemporaneo.

Bibliografia

- BARRIER Gerald and DUSENBERY Verne (eds.), *The Sikh Diaspora: Migration and Experience Beyond Punjab* (Dusenbery, Columbia, Mo.: South Asia Books, 1989).
- BERTOLANI Barbara, FERRARIS Federica and PEROCCHO Fabio, *Mirror Games: A Fresco of Sikh Settlements among Italian Local Societies* in Kristina MYRVOLD and Knut. A. JACOBSEN (eds.), *Sikhs in Europe, Migration, Identities and Representations* (Abington: Routledge, 2014), pp. 133-161.
- BERTOLANI Barbara, *I sikh in Emilia-Romagna* in Saverio Marchignoli (A cura di), *Religioni Orientali in Emilia-Romagna* (Bologna: Centro Stampa Regione Emilia-Romagna, 2019), pp. 19-53.
- BROWN Judith M., *Global South Asians, Introducing the Modern Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- CANTWELL Smith Wilfred, *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions* (San Francisco: Harper & Row, 1978).
- CLIFFORD James, *Introduction*, in James CLIFFORD and George E. MARCUS (eds.), *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), pp. 2-26.
- COLE William Owen and SINGH Sambhi Piara, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).
- Dharam Parchar Committee, Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, *The Code of Conduct and Conventions, English Version of The Sikh Reht Maryada* (Amritsar, 1994).
- DHAVAN Purnima, *Sikhism in the Eighteenth Century*, in Pashaura Singh and Louis E. Fenech (eds.), *The Oxford Handbook of Sikh Studies* (New York: Oxford University Press, 2014), p. 49-58.
- FENECH Louis E. e MCLEOD William H., *Historical Dictionary of Sikhism*, Third Edition (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2014).
- Fondazione ISMU, *L'appartenenza religiosa degli stranieri residenti in Italia. Prime ipotesi al 1° gennaio 2021*.
- GALLO Ester e SAI Silvia, *Should We Talk About Religion? Migrant Associations, Local Politics and Representations of Religious Diversity: The Case of Sikh Communities in Central Italy*, in José MAPRIL and Ruy Llera BLANES (eds.), *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe* (Leiden, Boston: Brill, 2013), pp. 279-308.

- GELL Alfred, *Arte e Agency, Una teoria antropologica* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2021).
- MCLEOD William H., *Gurū Nānak and the Sikh Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1968).
- Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, *La Comunità Indiana in Italia, Rapporto annuale sulla presenza dei migranti*, 2021.
- MYRVOLD Kristina and JACOBSEN Knut A., *Introduction* in Kristina MYRVOLD and Knut A. JACOBSEN (eds.), *Sikhs in Europe, Migration, Identities and Representations* (Abington: Routledge, 2016), pp. 1-19.
- MYRVOLD Kristina, *Inside the Guru's Gate, Ritual uses of texts among the Sikhs in Varanasi* (Lund: Lund Studies in African and Asian religions), 2007.
- _____, *Sikhs in Mainland European Countries*, in Pashaura SINGH and Louis E. FENECH (eds.), *The Oxford Handbook of Sikh Studies* (New York: Oxford University Press, 2014), pp. 513-523.
- NESBITT Eleanor, *Sikhism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- OMIZZOLO Marco, *Sotto padrone, Uomini, donne e caporali nell'agromafia italiana* (Milano: Feltrinelli, 2019).
- ORSI Robert, *Between Heaven and Earth, The religious worlds people make and the scholars who study them* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007).
- Sikh Missionary Center, *La Religione Sikh* (Bologna: Om Edizioni, 1990).
- Sikhi Sewa Society, *Sikh nelle guerre mondiali*.
- SINGH Grewal Jagtar, *The Sikhs of Punjab* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- SINGH Gurharpal and Shani Giorgio, *Sikh Nationalism, From a Dominant Minority to an Ethno-Religious Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).
- SINGH Jodh, *Varan Bhai Gurdas: Text, Transliteration and Translation* (Vol. 1) (Patiala, New Delhi: Vision & Venture, 1998).
- SINGH Kalon Swarn, *Sikhs in Continental Europe, From Norway to Greece and Russia to Portugal* (Abington, Routledge, 2021).
- SINGH Kohli Surinder, (transl.), *Sri Dasam Granth Sahib*, Vol. 1. (Birmingham: The Sikh National Heritage Trust, 2003).

- SINGH Pashaura, *Gurmat: The Teachings of the Gurus*, in Pashaura Singh and Louis E. Fenech (eds.), *The Oxford Handbook of Sikh Studies* (New York: Oxford University Press, 2014), pp. 225-239.
- Singh Sahib Sant Singh Khalsa, *Siri Guru Granth Sahib, English Translation*, 3rd edition (Tucson, Arizona, n.d.).
- SINGH Sunit, *The Sikh Kingdom*, in Pashaura SINGH and Louis E. FENECH (eds.), *The Oxford Handbook of Sikh Studies* (New York: Oxford University Press, 2014), pp. 59-69.
- SINGH Tatla Darshan, *The Sikh Diaspora* in Pashaura SINGH and Louis E. FENECH (eds.), *The Oxford Handbook of Sikh Studies* (New York: Oxford University Press, 2014), pp. 495-512.
- _____, *The Sikh Diaspora: The Search for Statehood* (Seattle: University of Washington Press, 1999).
- TALBOT Ian and THANDI Shinder, *People on the Move: Punjabi Colonial, and Post-Colonial Migration* (New York: Oxford University Press, 2004).
- TYLER Stephen A., *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, in James CLIFFORD and George E. MARCUS (eds.), *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), p. 122-140.
- WHITE David Gordon, *Il Corpo Alchemico, Le tradizioni dei Siddha nell'India medievale* (Roma: Edizioni Mediterranee, 2003).

Sitografia

- 2011 Census of India, *Punjab Hindu Muslim Population*,
<<https://www.census2011.co.in/data/religion/state/3-punjab.html>>
- BBC, *The sikhs who saved Parmesan*, 25/06/2015,
<<https://www.bbc.com/news/magazine-33149580>>
- BBC, *UN human rights body backs French Sikhs on turbans*, 13/01/2021,
<<https://www.bbc.com/news/world-europe-16547479>>
- Camera dei Deputati, *Proposta di legge per il porto del kirpan*, 13/10/2022,
<https://www.camera.it/leg19/995?sezione=documenti&tipoDoc=lavori_testo_pdl&idLegislatura=19&codice=leg.19.pdl.camera.179.19PDL0003790&back_to=https://www.camera.it/leg19/126?tab=2-e-leg=19-e-idDocumento=179-e-sede=-e-tipo=>>
- CESNUR, Massimo Introvigne e PierLuigi Zoccatelli (sotto la direzione di), *Le Religioni in Italia, Gruppi di origine radhasoami*,
<<https://cesnur.com/gruppi-di-origine-o-con-influenze-radhasoami/gruppi-di-origine-radhasoami/>>
- CESNUR, Massimo Introvigne e PierLuigi Zoccatelli (sotto la direzione di), *Le Religioni in Italia, Il movimento di Yogi Bhajan*,
<<https://cesnur.com/gruppi-di-origine-sikh/il-movimento-di-yogi-bhajan/>>
- CESNUR, Massimo Introvigne e PierLuigi Zoccatelli (sotto la direzione di), *Le Religioni in Italia, La religione sikh*,
<<https://cesnur.com/gruppi-di-origine-sikh/la-religione-sikh/>>
- CESNUR, Massimo Introvigne e PierLuigi Zoccatelli (sotto la direzione di), *Le Religioni in Italia, La tradizione ravidasi*,
<<https://cesnur.com/gruppi-di-origine-sikh/la-tradizione-ravidasi/>>
- CNN, *A Sikh man's murder at a gas station revealed another tragedy of 9/11*, 11/09/2021,
<<https://edition.cnn.com/interactive/2021/09/us/balbir-singh-sodhi-9-11-cec/>>
- Corriere Milano, *Arriva il kirpan legale: è inoffensivo e i sikh potranno portarlo alla cintura*, 07/06/2017,
<https://milano.corriere.it/notizie/cronaca/17_giugno_07/kirpan-legale-coltello-indiano-sikh-sentenza-cassazione-permesso-inoffensivo-e27b9006-4b95-11e7-bcad-6e8de384d9e7.shtml>

Cremona Oggi, *Vi portiamo nel tempio Sikh di Pessina E' il più grande d'Europa e verrà inaugurato a settembre, 13/07/2011,*
<<https://www.cremonaoggi.it/2011/07/13/vi-portiamo-nel-tempio-sikh-di-pessina-e-il-piu-grande-deuropa-e-verra-inaugurato-a-settembre/>>

Cultura Sikh, *Templi Sikh in Italia,*
<<https://www.culturasikh.com/italian/gurdwara-in-italia/>>

Damdami Taksal, *Is it okay to keep the sanchian of Sri Guru Granth Sahib Ji in a room downstairs?,* <<https://www.damdमितaksal.com/58-faq/228-is-it-okay-to-keep-the-sanchian-of-sri-guru-granth-sahib-ji-in-a-room-downstairs>>

Forlì Today, *Caduti in guerra per liberare il territorio romagnolo: Forlì ricorda il coraggio dei soldati Sikh, 04/08/2022,*
<<https://www.forlìtoday.it/cronaca/commemorazione-caduti-sikh-6-agosto-2022-programma.html>>

Gazzetta di Mantova, *Suzzara, nel mirino della Lega il pugnale sikh, 03/05/2023,*
<<https://gazzettadimantova.gelocal.it/mantova/cronaca/2023/05/03/news/suzzara-nel-mirino-della-lega-il-pugnale-sikh-12784836/>>

Governo italiano, *Servizio per i rapporti con le confessioni religiose e per le relazioni istituzionali, Le intese con le confessioni religiose,*
<https://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/intese_indice.html>

Hindustan Times, *Akal Takht rejects harmless kirpans made by Italian firm, 28/06/2017,*
<<https://www.hindustantimes.com/punjab/akal-takht-rejects-harmless-kirpans-made-by-italian-firm/story-gysGRyL2amkNJETf10LUZwJ.html>>

Indian Express, *Punjab: SGPC to publish holy scriptures of Sri Guru Granth Sahib in foreign countries: asks Indian government to open Kartarpur Sahib corridor, 23/08/21,*
<<https://indianexpress.com/article/cities/chandigarh/punjab-sgpc-to-publish-holy-scriptures-of-sri-guru-granth-sahib-in-foreign-countries-asks-indian-government-to-open-kartarpur-sahib-corridor-7467394/>>

Istat, *Dati Istat aggiornati al 1° gennaio 2022,*
<<http://stra-dati.istat.it/>>

La Provincia Cremona, *Festa del Nagar Kirtan, l'invasione pacifica di 1.500 persone Sikh, 15/04/2023,*
<<https://www.laprovinciacr.it/video/cronaca/411232/festa-del-nagar-kirtan-l-invasione-pacifica-di-1-500-persone-sikh.html>>

- La Provincia Cremona, *Turbanti e abiti colorati in città per il Nagar Kirtan*, 08/04/2023,
<<https://www.laprovinciacr.it/news/cronaca/410775/turbanti-e-abiti-colorati-in-citta-per-il-nagar-kirtan.html>>
- La Repubblica Milano, *Mantova, il sikh condannato per il coltello sacro: 'Ora ci controllano tutti, ma il tasso di criminalità per noi è zero'*, 17/05/2017,
<https://milano.repubblica.it/cronaca/2017/05/17/news/migranti_cassazione_valori_coltello_sikh-165610991/>
- La Voce di Mantova, *Un tripudio di colori, canti e fiori per la festa Sikh del raccolto*, 17/04/2023,
<<https://vokedimantova.it/cronaca/un-tripudio-di-colori-canti-e-fiori-per-la-festa-sikh-del-raccolto/>>
- Mantova Uno, *Cinquemila Sikh invadono Suzzara di colori e spiritualità per il “Nagar Kirtan”*, 07/05/2023,
<<https://mantovauno.it/cronaca/cinquemila-sikh-invadono-suzzara-di-colori-e-spiritualita-per-il-nagar-kirtan/>>
- Ministero dell’Interno, *Enti di culto diversi dal cattolico dotati di personalità giuridica disciplinati dalla legge 1159/1929*,
<<http://www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/it/enti-culto-diversi-dal-cattolico-dotati-personalita-giuridica-disciplinati-dalla-legge-11591929>>
- Parlamento italiano, *I rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose non cattoliche*,
<<https://leg16.camera.it/561?appro=478>>
- Prima Bergamo, *Le foto e il video dei quattromila Sikh che hanno invaso, festanti e scalzi, le strade di Bergamo*, 02/04/2023,
<<https://primabergamo.it/attualita/le-foto-dei-quattromila-sikh-che-hanno-invaso-festanti-e-scalzi-le-strade-di-bergamo/#gallery-2-foto-7>>
- Radha Soami Satsang Beas, Overseas Satsang Centres, Europe,
<<https://rssb.org/europe.html>>
- Research Centre for Punjabi Language Technology, Punjabi University, Patiala, *Punjabi-English Dictionary*,
<<https://dic.learnpunjabi.org/default.aspx>>
- Shiromani Gurwara Parbandhak Committee, Sri Guru Granth Sahib,
<<https://new.sgpc.net/sri-guru-granth-sahib/>>
- Sikhi Sewa Society, Chi siamo,
<<https://www.sikhisewasociety.org/chi-siamo.html>>

The Indian Express, *A day in the life of Golden Temple Langar: Free for all*, 4/11/2017,
<<https://indianexpress.com/article/cities/city-others/a-day-in-the-life-of-golden-temple-amritsar-langar-free-for-all-4794237/>>

The Tribune India, *Soon, devotees to see printing of saroops at Golden Temple*, 24/12/2020,
<<https://www.tribuneindia.com/news/punjab/soon-devotees-to-see-printing-of-saroops-at-golden-temple-188496>>

The Tribune India, *Unauthorized printing of 'birs' of Guru Granth Sahib in Canada sparks row*, 5/9/2020,
<<https://www.tribuneindia.com/news/punjab/unauthorised-printing-of-birs-of-guru-granth-sahib-in-canada-sparks-row-129553>>

Times of India, *Guru Granth Sahib can be sent abroad only by air: Akal Takht*, 14/05/2014,
<<https://timesofindia.indiatimes.com/india/guru-granth-sahib-can-be-sent-abroad-only-by-air-akal-takht/articleshow/35083598.cms>>

Unione Sikh Italia,
<<https://unionesikh.it/unione-sikh-italia-2/>>

Unione Sikh Italia, *Avviato il percorso di riconoscimento a Reggio Emilia*, 22/08/2022,
<<https://unionesikh.it/2022/08/22/avviato-il-percorso-di-riconoscimento-dellunione-sikh-italia/>>

Unione Sikh Italia, *Vaisakhi 2023. A Novellara (RE) una grande folla colorata e festosa*, 27/04/2023,
<<https://unionesikh.it/2023/04/27/vaisakhi-2023-a-novellara-re-una-grande-folla-colorata-e-festosa/>>

Videografia

- ABP Sanjiha, *Know, How Old Saroop's of Sri Guru Granth Sahib cremated at Goindwal sahib*, 2018,
<<https://www.youtube.com/watch?v=IVk6aJyIHqo>>
- BBC, *The Story of the Turban*, 2012,
<<https://www.youtube.com/watch?v=e9PQ2kp-z-o>>
- Cremation of the Holy Book: Guru Granth Sahib in Goindval, Punjab*, 9/12/12,
<<https://www.youtube.com/watch?v=i13pTvKNpLI>>
- La7, Tagadà, *Il parmigiano reggiano è in mano ai sikh*, 18/03/2019,
<<https://www.la7.it/tagada/video/il-parmigiano-reggiano-%C3%A8-in-mano-ai-sikh-18-03-2019-266314>>
- Rai Alto Adige, *Minoranze nel mondo*, 01/2021,
<<https://vimeo.com/685775437>>
- Rai Nemo, *Gli indiani padani che producono il Grana*, 25/05/2017,
<<https://www.youtube.com/watch?v=bVZGANcG5ao>>