

# La ciotola, la tunica e lo scettro. Disastro, sacralità e regalità in Sri Lanka

MARA BENADUSI

*Università degli Studi di Catania*

## Riassunto

*L'articolo analizza il legame tra disastro, sacralità e regalità in Sri Lanka, esplorando il ruolo ricoperto dall'eziologia del maremoto nella riproposizione storica del modello del Dhamma-king: un re che sia l'incarnazione di un Bodhisattva, un essere vivente che aspira all'illuminazione conducendo pratiche altruistiche come un Buddha, e di un Cakkavatti, un sovrano assoluto che assembla in sé il compito di promuovere il buddismo nel mondo e al tempo stesso di difendere l'unità della nazione. Ricostruendo le tracce del maremoto nella letteratura del buddismo Theravada e descrivendo la riproposizione di queste narrazioni mito-storiche nella fase politica seguita allo tsunami dell'Oceano Indiano, si mostra come dopo il disastro si sia imposta in Sri Lanka un'immagine di eroe culturale compenetrata da una tradizione della regalità di matrice buddista e singalese: una guida-quasi-divinizzata capace di assicurare prosperità alla sua gente e di riunificare energicamente il regno seguendo i valori religiosi e l'ideologia etnico-identitaria che avevano alimentato quasi trent'anni di conflitto civile. L'idea che riconquista territoriale, ricchezza e prosperità seguissero a un periodo di disordine e distruzione ha, infatti, favorito l'ascesa elettorale della dinastia Rajapaksa, impostasi sulla scena nazionale scalandò i ranghi del potere da una delle periferie dell'“impero”. Così, le azioni scellerate che si erano manifestate sotto forma di calamità naturali venivano simbolicamente assunte come l'incipit di una nuova epoca dell'oro, al tempo stesso “restauratrice” di equilibri facenti perno sull'unità della nazione e “riformatrice” di una società che poteva tornare ad essere virile, proba e virtuosa.*

**Parole chiave:** disastro, Sri Lanka, buddismo, galactic polity, nazionalismo

## The bowl, the robe and the scepter. Disaster, sacredness and kingship in Sri Lanka

*This article analyses the link between disaster, sacredness and kingship in Sri Lanka, exploring the role that the etiology of the tsunami played in the historical revival of the Dhamma-king model: a king who is the incarnation of a Bodhisattva, a living being pursuing enlightenment through altruistic practices similarly to a Buddha, and a Cakkavatti, an absolute monarch whose role combines promoting Buddhism in the world and simultaneously defending national unity. By unearthing traces of the tsunami in the literature of Theravada Buddhism and describing the revival of these mytho-historical narratives in the political phase following the Indian Ocean tsunami, I show how a specific image gained ground in Sri Lanka in the aftermath of the disaster, the image of a cultural hero imbued with the tradition of Buddhist and Sinhalese sovereignty: a semi-divinized leader who succeeded in ensuring prosperity for his people and dynamically reuniting the kingdom under the religious values and ethnic-identity ideology that had fuelled almost thirty years of civil war in the country. The idea that regaining territory, wealth and prosperity were to follow a period of disorder and destruction favoured the electoral rise of the Rajapaksa dynasty, a leadership that took over the national stage by climbing the ranks of power from the margins of the “empire”. The reckless actions that had materialized in the form of natural disasters were thereby symbolically cast as the beginning of a new golden age, one destined to “restore” balances pivoting on the unity of the nation while at the same time “reforming” a society with the potential to be virile, just and virtuous once again.*

**Keywords:** disaster, Sri Lanka, Buddhism, galactic polity, nationalism

### Introduzione

Non è raro che a un sovrano sia richiesta la capacità di garantire, oltre a salute e prosperità, la sicurezza interna e una qualche forma di protezione dai disastri “naturali”. Così non sorprende se le forme assunte dalla regalità nel mondo siano legate a filo diretto con l’idea della catastrofe (Simonse 1992; Ekholm 1991). Facendo ricorso a un vasto nucleo di esemplificazioni etnografiche, nel loro volume *On Kings* Marshall Sahlins e David Graeber (2017) mostrano come all’identità del Dio-sovrano venga associato sia il potere di proteggere gli uomini dal disastro sia quello di manifestarsi infliggendo catastrofi: da una sovranità che porta disordine e distruzione a una che infonde unità e pace nel mondo. «Dopo tutto, i disastri naturali sono indiscriminati; influenzano tutti; così come la violenza indiscriminata dei re divini, possono rappresentare il principio dell’universalità» (*Ibidem*: 91)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Qui come in altre citazioni letterali tratte da volumi in lingua inglese, la traduzione in

In questo articolo mi dedicherò a una trattazione del legame tra disastro, sacralità e regalità in Sri Lanka, analizzando il ruolo ricoperto dall'eziologia del maremoto nella formazione e riproposizione storica del modello del *Dhamma-king*: un re che sia l'incarnazione di un *Bodhisattva*, un essere vivente (*sattva*) che aspira all'illuminazione (*bodhi*) conducendo pratiche altruistiche come un Buddha, e di un *Cakkavatti*, un sovrano assoluto "le cui ruote del carro girano ovunque" in movimenti "inarrestabili". Si tratta, seguendo Stanley Tambiah (1976), di un esempio di sovranità che assembla in sé il compito di promuovere il buddismo nel mondo e al tempo stesso di difendere l'unità della nazione, istituendo quel genere di *galactic polity*<sup>2</sup> in cui forza politica, investitura sacrale e capacità di controllo terri-

---

italiano è a mia cura.

<sup>2</sup> Con l'espressione *galactic polity* si fa riferimento a conformazioni della sovranità in cui un certo numero di regni periferici si trovano a diversi livelli soggiogati a un regno centrale dominante. Questi regni satellitari hanno una forza amministrativa e un potere tributario e culturale solitamente decrescente in funzione della distanza dalla capitale, anche se sono sue riproduzioni in piccola scala (Sahlins, Graeber 2017: 163). In un simile modello, le periferie sono portatrici di rivendicazioni che rendono le loro aspirazioni politiche altrettanto galattiche di quelle che vengono dal centro, a tal punto che si parla di *galactic mimesis* (Ivi: 365). In effetti, in una comunità politica così organizzata si manifestano impeti di ascesa ad ogni livello della gerarchia inter-societaria. Come spiegano Sahlins e Graeber, anche i regni all'apice del potere sono competitivi in un campo geopolitico più ampio, che cercano di dominare universalizzando le proprie rivendicazioni. Stanley Tambiah usa il concetto di *mandala* per riferirsi alle conformazioni peculiari che questo schema di sovranità assume in Sri Lanka (Tambiah 1986) e nel Sud-est asiatico (Tambiah 2013), ispirandosi a una tradizione indo-tibetana dove questo concetto si compone di due elementi: un nucleo (*manda*) e un contenitore o elemento che lo racchiude (*la*). L'espressione richiama i disegni di satelliti disposti attorno a un centro ricorrenti nelle raffigurazioni induiste. Secondo Tambiah, nella storia dello Sri Lanka si è assistito alla formazione di un'arena politica multicentrica, composta da più sovranità galattiche che episodicamente si sono trovate a competere tra loro. Siccome i diversi domini che rivaleggiano per il controllo del territorio si espandono o ridimensionano in funzione delle sorti della guerra e le loro forze satellitari cambiano spesso affiliazione, perfino le capitali possono spostarsi e vivere fasi di declino. Tambiah definisce «pulsanti» queste peculiari conformazioni politiche (Tambiah 1986: 96). C'è un altro elemento importante da sottolineare: in una *galactic polity* la legittimazione regale avviene attraverso rituali che si espandono "performativamente" condizionando l'ossatura stessa del reame o dello stato. Un classico esempio è quello del culto delle reliquie di Buddha assunte come simbolo di regalità nel periodo in cui, nell'ex isola di Ceylon, il regno di Kandy si è conquistato una posizione di assoluta centralità (Roberts 2004; Seneviratne 1978). Stanley Tambiah si è ispirato al lavoro dell'etnologo e paletnologo austriaco Robert Heine-Geldern (1885-1968) per concepire l'idea di una "politica galattica pulsatoria" nella forma del mandala.

toriale trovano una sintesi perfetta. Ricostruendo le tracce del maremoto nella letteratura del buddismo Theravada e descrivendo la riproposizione di queste narrazioni mito-storiche nella fase politica seguita allo tsunami dell'Oceano Indiano, mostrerò come dopo il disastro si sia imposta in Sri Lanka un'immagine di eroe culturale compenetrata da una tradizione della regalità di matrice buddista e singalese: una guida divinizzata capace di assicurare prosperità alla sua gente e di riunificare energicamente il "regno" sotto i valori religiosi e l'ideologia etnico-identitaria che avevano alimentato quasi trent'anni di conflitto civile. In un climax di trionfalismo politico cresciuto sull'onda del maremoto, l'idea che riconquista territoriale, ricchezza e prosperità seguissero a un periodo di disordine e distruzione ha, infatti, favorito l'ascesa elettorale della dinastia Rajapaksa nel paese. Impostasi sulla scena nazionale scalando i ranghi del potere da una delle "periferie dell'impero", il regno di Ruhuna, la casata dei Rajapaksa si candidava al ruolo di genitrice del novello condottiero in grado di riportare ordine e buon governo nel mondo attraverso una chiamata alla violenza. Le azioni scellerate che si erano manifestate sotto forma di predazioni economiche, rivendicazioni particolaristiche e soprattutto calamità naturali capaci di abbattersi, come le potenti onde anomale dello tsunami asiatico, sugli abitanti dell'ex isola di Ceylon, venivano simbolicamente assunte come l'incipit di una nuova epoca dell'oro, al tempo stesso "restauratrice" di equilibri facenti perno sull'unità della nazione e "riformatrice" di una società che poteva tornare ad essere virile, proba e virtuosa.

La genealogia di questo potere galattico si riconnetteva al passato pre-coloniale, una versione del passato in cui le dinamiche di parcellizzazione politica tra un centro, una periferia e una semi-periferia avevano creato le premesse per l'affermazione di un'immagine «virtuale» della sovranità regale (Tambiah 1992); un'immagine basata su relazioni di dominio di tipo radiale, perché i diversi reami rivendicavano il diritto di ancestralità nell'isola in un gioco tra forze satellitari pronte a rivaleggiare per il controllo del territorio. Dopo lo tsunami, dal cuore del regno meridionale di Ruhuna, che in epoca antica e medievale si era già candidato a irraggiare il suo potere nell'attuale Sri Lanka, Mahinda Rajapaksa saliva così alle glorie nazionali in veste di eroe della prosperità, della devozione e poi della riconquista, pronto ad imprimere la sua forza e al tempo stesso a rischiarare con il proprio anelito divino le topografie etnico-religiose della nazione.

Non deve meravigliare che una simile idea di sovranità sia capace di manifestarsi con tale forza nello Sri Lanka contemporaneo. Come hanno

lucidamente mostrato Sahlins e Graeber nel loro volume, il collasso degli imperi coloniali europei non ha indebolito la nozione di regno, tutt'altro. Essa è entrata a far parte degli ordini costituzionali dei nuovi stati nazionali. La regalità da questo punto di vista non è affatto un «fenomeno marginale, eccezionale o secondario» (Sahlins, Graeber 2017: 2), ma una forma di dominio ancora buona da pensare. La struttura legale e politica della monarchia tende, infatti, a sopravvivere anche quando i regni vengono deposti ed è capace di insinuarsi perfino in apparati politici fondati su un principio di «sovranità popolare» (*Ibidem*). Lo tsunami, a causa della sua eccezionalità e imprevedibilità, ma anche delle sperequazioni che ha creato nelle geografie dell'isola (toccando solo alcuni territori e non altri, solo le coste e non le terre interne, in maniera più virulenta alcuni gruppi e meno altri), rappresentava un'occasione propizia per chi aveva interesse a sfregare nuovamente tra loro le costellazioni politiche che si contendevano il territorio, rinfocolando le tensioni tra centralismo mega-galattico da un lato e altrettanto galattiche rivendicazioni di devoluzione politica dalla periferia dell'impero.

### **Piegare a sé l'altrui volontà**

Nella divisione urbana di Tissamaharama, una cittadina del distretto di Hambantota che afferisce alla provincia sud dello Sri Lanka, si erge il Sandagiri, una grande *dagoba* (o *stupa*) attigua all'antico tempio buddista Raja Maha Vihara. La struttura sepolcrale a forma emisferica ha una circonferenza di 168 metri e si eleva in altezza dominando l'ampio pianoro circostante<sup>3</sup>. Costruita in granito bianco per conservare le reliquie di Buddha, spicca con il suo candore tra le distese di riso che caratterizzano l'area sud-orientale del paese, antica capitale del regno di Ruhuna, uno dei centri più fiorenti della civilizzazione culturale ed economica che ha caratterizzato lo Sri Lanka in epoca precoloniale.

Fondato dal principe singalese Mahanaga nel III secolo a.C., dopo una disputa che aveva portato al suo allontanamento da Anuradhapura, sede

---

<sup>3</sup> La *dagoba* di Tissamaharama è la più grande nella provincia meridionale dell'isola. Oggetto di diversi ampliamenti e ristrutturazioni nel corso dei secoli, fino all'ultima opera di manutenzione conclusasi alla fine del secolo scorso, la struttura rappresenta un importante luogo di meditazione buddista nella regione sud-orientale del paese, dove dal 2005 al 2013 (in diversi soggiorni sul campo), ho condotto il mio lavoro etnografico. Si veda: Benadusi 2011, 2012, 2013, 2014, 2015a, 2015b, 2019, 2020.

del regno del fratello Devanampiya Tissa, il principato di Ruhuna ha giocato un ruolo vitale nella diffusione della cultura buddista sull'isola. La narrazione «mito-storica» (Malkki 1995) di matrice singalese vuole che, proprio nel III secolo a.C., il re Devanampiya Tissa abbia ricevuto qui i primi insegnamenti buddisti ad opera di *Arhat* Mahinda Thera, inviato dall'India per volere dell'imperatore Asoka, suo padre, con il mandato di propagare il buddismo nella vicina isola meridionale. La *stupa* di Tissamaharama sarebbe stata costruita da uno dei suoi nipoti, Kavan Tissa, salito al trono di Ruhuna nel II secolo a.C., padre del leggendario Dutthagamunu o Dutthagamani, allo scopo di commemorare la terza visita di Lord Budda in Sri Lanka, in una provincia del paese che ancora oggi è a stragrande maggioranza buddista e di lingua Sinhala<sup>4</sup>. Assieme all'eremo monastico di Sithulpawwa, che si raggiunge attraversando il Parco Nazionale di Yala in direzione dell'importante sito di pellegrinaggio interreligioso di Kataragama, 18 km più a Nord, la Dagoba afferente al tempio di Tissamaharama è quindi legata a figure leggendarie, come Kavan Tissa e Dutthagamani, che tra tutti i re dello Sri Lanka sono quelli che hanno avuto maggior ascendente nella propaganda nazionalista, per via del ruolo esercitato nella propagazione del buddismo e nella sconfitta di quello che nelle cronache storiografiche veniva presentato come l'“invasore” tamil, trasformato in epoca moderna in un acerrimo “nemico interno”.

A Kavan Tissa, oltre all'opera di indigenizzazione del buddismo, è attribuito l'ammodernamento del Tissa Wewa, l'ampio serbatoio d'acqua che serviva ad approvvigionare non solo la terra di proprietà del tempio, ma tutta l'area circostante, in una zona che per molti anni ha rappresentato un importante bacino di riso nel paese. Secondo la ricostruzione storica dominante, la complessa rete idrica predisposta nel Sud dello Sri Lanka in epoca precoloniale avrebbe aiutato il re Dutthagamani, nato per l'appunto a Tissamaharama, a sferrare a dorso di elefante il suo attacco decisivo contro i regni centro-settentrionali, finiti sotto il controllo degli occupanti tamil, facendogli meritare la nomea di eroe della riunificazione nazionale (Tambiah 1992; Obeyesekere 1990; Seneviratne 2004). Le reliquie conservate nella *stupa* del tempio, tuttavia, sono oggetto di contenzioso. Nel *Maha-*

---

<sup>4</sup> Gli specialisti non sono concordi sull'esatto periodo di edificazione del tempio. Secondo alcuni sarebbe stato costruito nel II secolo a.C. dal re Kavan Tissa e poi espanso nel regno successivo da Ilanaga (38-44 a.C.). Secondo altri a erigerlo sarebbe stato invece re Mahanaga nel III secolo a.C., mentre Kavan Tissa lo avrebbe solamente ampliato.

*vamsa*<sup>5</sup>, poema in lingua Pali che ha contribuito a consolidare l'immagine del popolo singalese come legittimo titolare dell'isola, si fa leva sull'identificazione tra le fortune della nazione e le fortune del buddismo Theravada. Secondo questa fonte, a Tissamaharama sarebbe conservato l'osso frontale del corpo di Buddha, una delle reliquie più venerate in Sri Lanka. Nei testi storici di matrice tamil, invece, si legge che dopo il regno di Kavan Tissa, l'osso sarebbe stato spostato in un santuario collocato nel distretto di Trincomalee, la zona a Nord-Est dell'isola che ha rappresentato una delle roccaforti principali del movimento per la riconquista del cosiddetto Tamil Eelam: lo Stato indipendente che la minoranza tamil ha rivendicato nei territori settentrionali e orientali del paese con un conflitto durato quasi trent'anni (1983-2009). L'intera vicenda solleva una questione centrale per le dinamiche politico-religiose che contraddistinguono il paese: il ruolo complesso che la manipolazione del passato ha avuto sull'affermazione del nazionalismo buddista-singalese e sulle forme di violenza collettiva che ne hanno contrassegnato gli sviluppi (Tambiah 1992; Kemper 1991).

Il monaco che attualmente dirige il tempio di Tissamaharama, Reverendo Dewalegama Dhammasena Nāyaka Mahāthera, appartiene a quella categoria di *bhikkhu*<sup>6</sup> istruiti e politicamente influenti in Sri Lanka che, oltre a prestare opera di soccorso a ridosso dello tsunami del 2004, dopo il disastro ha coordinato diversi progetti di ricostruzione in tutto il distretto. Il monaco gode di largo credito tra i fedeli che abitano nella cittadina e presso le autorità ecclesiastiche della provincia. Appena fuori dai suoi alloggi, al lato sinistro del lungo percorso rettangolare che conduce all'ingresso del tempio, è affissa la gigantografia di una foto che lo ritrae in postura eretta mentre una vacca china il capo al suo cospetto, in atto di riverenza. L'immagine è senz'altro un richiamo all'importanza del vegetarianismo in questa zona del paese e al principio buddista della cortesia con gli animali,

---

<sup>5</sup> Il testo *Mahavamsa or, the great chronicle of Ceylon* (Frowde 1912) è stato periodicamente ampliato nel corso degli ultimi quattordici secoli. L'aggiornamento più recente risale al 1977 quando, divenuto Presidente, Junius Richard Jayewardene mise in piedi un comitato di studiosi, burocrati e monaci per estendere la narrazione cronachistica dal 1930, anno dell'ultima revisione, fino alla sua ascesa al potere. Jayewardene riconnetteva il proprio potere temporale a quello degli antichi regni singalesi, fondando la costruzione del consenso politico sull'idea del *dharmistha* (un neologismo che significa "società giusta"). Da qui in poi nell'articolo l'opera verrà citata con il titolo accorciato di *Mahavamsa*.

<sup>6</sup> La parola in lingua Sinhala si riferisce al monaco buddista.



ma l'impressione è che la foto serva anche a rimarcare, agli occhi di chi fa il suo ingresso nel sito monastico, assieme all'ascendente spirituale del monaco, la sua capacità di "piegare a sé" l'altrui volontà, suscitando deferenza senza bisogno di ricorrere alla forza fisica, come si ricava dall'atto di abnegazione spontanea e al tempo stesso innaturale dell'animale ritratto nella foto. Nei mesi del mio soggiorno sul campo, questo tratto iconografico sembrava segnalare – anche se implicitamente – la deriva violenta assunta dal buddismo in un paese dove i monaci, o meglio alcune fazioni del clero buddista, in diverse fasi della storia nazionale avevano partecipato attivamente alla battaglia politica per il rafforzamento della maggioranza al governo in chiave buddista e singalese, contribuendo alla perpetuazione della violenza contro le minoranze etnico-religiose presenti nell'isola, in primo luogo i gruppi tamil (Tambiah 1992).

Nell'aprile 2004, pochi mesi prima dello tsunami asiatico, nove dei monaci buddisti che si erano da poco uniti per costituire il movimento politico JHU (*Jathika Hela Urumaya*, tradotto in italiano "Partito Nazionale del Patrimonio Sinhala"), erano stati eletti in Parlamento, facendo leva sulla retorica religiosa del "giusto Stato" (*dharmarajya*) come soluzione



Foto n. 1: Reverendo Dewalegama Dhammasena Nāyaka Mahāthera, Tissamaharama, cartello espositivo. Maggio 2010 (foto dell'autrice).



alla corruzione dilagante, all'escalation della violenza e al fenomeno delle "conversioni amorali" dei buddisti alla chiesa cristiano-evangelica (Deegalle 2006). Il movimento incoraggiava un'idea di coinvolgimento attivo del clero buddista nella vita politica radicata nell'opera di Walpola Rahula (1974) *The Heritage of the Bhikkhu*, pubblicata in Sinhala nel 1946 col titolo *Bhikusvage Urumaya*, un testo responsabile di avere ispirato diverse fasi di radicalismo monastico di stampo nazionalista in Sri Lanka (Tambiah 1992; Seneviratne 1999). Tuttavia, l'elezione parlamentare del 2004 rappresentava un'assoluta novità nella storia del paese: i candidati eletti in Parlamento erano esponenti di un partito guidato esclusivamente da monaci buddisti. In continuità con movimenti laici come il *Sihala Urumaya* (SU), che avevano cercato di rafforzare la causa buddista enfatizzando la primordialità del presunto "patrimonio nazionale" Sinhala nell'isola, anche i leader del JHU celebravano il "glorioso passato" della civilizzazione buddista fiorita in Sri Lanka nel III secolo a.C., ma lo facevano a partire da una vera e propria professionalizzazione politica del clero buddista. La nozione del "giusto Stato" che aveva trovato il suo perfetto coronamento all'epoca dell'imperatore Asoka serviva a capitalizzare sull'idea di una possibile rinascita politico-religiosa dello Sri Lanka, contrapposta alla decadenza morale e al caos governativo che venivano immancabilmente associati alla vita politica contemporanea. Gli esponenti del JHU in Parlamento si facevano quindi portavoce della "nobile missione" di ripristinare il messaggio di Buddha (*Buddhasasana*) nell'isola, purificando lo Stato e difendendo l'unità nazionale in base a un «diritto di ereditarietà» che assegnava alla maggioranza buddista il compito di restaurare gli antichi splendori dell'epoca precoloniale (Deegalle 2006: 246-247). Esempi di questo tipo non sono isolati. Un caso comparabile (anche se arealmente distante) è trattato dall'antropologo Juan Ossio, che si concentra sulla riattualizzazione in chiave mitica dei sistemi simbolici precolombiani da parte delle fasce colte di origine indigena nelle Ande peruviane del XVII secolo (Ossio 1977). In maniera non dissimile al tentativo promosso da Guaman Pomo de Ayala preso in esame da Ossio<sup>7</sup>, incoraggiando la riproposizione narrativa di im-

---

<sup>7</sup> Il lavoro di Ossio, segnalatomi da uno dei revisori dell'articolo, si concentra sull'opera di Guaman Pomo de Ayala *El primer nueva coronica y buen gobierno* (1613-1615), un testo che scava nel passato degli antichi regni pre-incaici mitizzandolo allo scopo di legittimare la posizione delle popolazioni autoctone delle Ande peruviane nel presente. L'opera si caratterizza per una rappresentazione dell'arrivo degli Spagnoli come un «cataclisma cosmico» (Ossio 1977: 55) e per una presentazione della persona stessa di

maginari di purezza e rettitudine legati ai primi regni buddisti nell'isola, opere come *The Heritage of the Bhikkhu* servivano a delegittimare l'ordine politico-istituzionale introdotto dai governi coloniali e le loro persistenti ramificazioni contemporanee.

## Sul buono e cattivo *kamma* degli abitanti dell'isola

È dal monaco di Tissamaharama che per la prima volta sono stata messa a conoscenza di una storia tratta dalla letteratura del buddismo Theravada (in particolare dal *Samudda-Vanija Jataka*) che affronta il tema della calamità naturale che si abbatte sugli uomini di una bellissima isola, sotto forma di una serie di tsunami. La storia narra che solo metà della popolazione annega nel corso del primo maremoto. I nuovi abitanti, non tenendo conto degli avvertimenti dell'altra metà dei residenti, cominciano a far uso di alcol e riempiono l'isola di sporcizia defecando ovunque senza ripulire. Gli Dei, risentiti per l'inquinamento e la corruzione dilagante, cospirano tra loro per far spazzare tutto via dall'Oceano. Una delle divinità più compassionevoli mette in allerta gli abitanti, mentre un Dio rivale dice loro di ignorare l'avvertimento. Così gli isolani si dividono in due gruppi: alcuni seguono un compagno imprevedente che non vuole dare ascolto alle avvisaglie, altri si legano a una guida assennata e decidono di costruire una barca, munendola di approvvigionamenti nel caso il consiglio del primo Dio si riveli fondato. Un secondo tsunami si abbatte a questo punto sull'isola. All'inizio il capo sconsiderato crede che i suoi possano mettersi in salvo perché le onde non superano le ginocchia, ma progressivamente lo tsunami cresce finché li sommerge interamente. L'altro gruppo, invece, trova rifugio nell'imbarcazione e scampa nuovamente al disastro.

La storia mette in risalto la concatenazione tra le spiegazioni più frequenti con cui può essere inteso un evento fuori dall'ordinario come il maremoto nel buddismo Theravada. Nel racconto la responsabilità del disastro è attribuibile al tempo stesso alle divinità, alla natura e al comportamento dell'uomo. Gli tsunami sono avvenimenti che rispondono a vincoli naturali (*utu-niyama*), ma la devastazione che produce il loro impatto varia a seconda della condotta che gli uomini adottano, dipende cioè dal *kam-*

---

Guaman Pomo de Ayala come il portavoce di un riordinamento dell'universo capace di stimolare il necessario ripristino delle gerarchie cosmiche pre-colombiane, fondate sulla purezza del sangue e su un'idea di ancestralità indigena.

*ma-niyama*, dalle azioni individuali e collettive di quanti sono colpiti dalla catastrofe. Se il proprio operato nel mondo fa inalberare gli Dei, questi possono scatenare le forze della natura, ma gli uomini sono messi in guardia attraverso messaggi premonitori (che nella storia vengono mandati sia dai propri simili che dalle divinità); avrebbero quindi la possibilità di agire in termini preventivi per proteggersi nel corso dell'emergenza. Il buono o il cattivo *kamma* dei due gruppi di isolani influenza in altri termini la sorte che tocca loro, così come determinante è l'atteggiamento dei leader, l'uno avveduto e l'altro dissennato.

Riferendosi a un altro contesto etnografico, la grande alluvione che ha colpito il Venezuela nel 1999, Sandrine Revet (2007) ha definito questi tre approcci «scenario religioso», «scenario naturalista» e «scenario del rischio», evidenziando come sia facile che essi coesistano nella medesima società, invece che escludersi a vicenda. Il primo attribuisce il disastro a divinità adirate, il secondo alle forze della natura e il terzo a una cattiva gestione territoriale da parte dell'uomo. Molta della letteratura sulle catastrofi, tuttavia, tende a presentare queste interpretazioni come indipendenti l'una dall'altra, ricostruendo la storia dei disastri in fasi evolutive, che con l'avanzamento delle conoscenze avrebbero condotto da spiegazioni divino-centriche a spiegazioni tecno-centriche (Ligi 2009). La storia del *Samudda-Vanija Jataka*, al contrario, indica che in caso di un evento eccezionale come una serie di onde anomale che portano con sé morte e distruzione, la situazione critica che ne consegue (definita comunemente emergenza) mostra l'intersecarsi di diverse responsabilità, invece che la loro giustapposizione. Nel racconto conoscere in anticipo l'eventualità che qualcosa accadrà, presentirne gli effetti e renderli noti agli altri sono qualità tanto divine quanto umane. La preveggenza negli uomini implica non solo la possibilità di prevenire il disastro (agendo in modo che l'ira degli Dei non si scateni), ma anche un'attitudine verso la preparazione, ultima via di salvezza contro una minaccia che, se non può essere elusa, si può ancora mitigare attraverso azioni accorte e assennate. Il disastro è, quindi, selettivo, discrimina chi non affina le proprie capacità, facendogli perdere la protezione degli Dei.

L'interpretazione della calamità e i nessi di causalità richiamati nella storia fanno parte di una visione canonica nella narrativa religiosa Theravada, che spiega in base a quali modelli di comportamento alcuni personaggi, Budda incluso, si incontrano con disastri che potrebbero essere considerati fenomeni naturali. D'altronde, la credenza che le varie forme di buddismo

vedano gli eventi della vita come il riflesso di azioni individuali compiute nei cicli della reincarnazione (*kamma*) non è altro che un comune malinteso (Crosby 2008). Se la causalità non può essere accidentale, per spiegare come mai un particolare tipo di azione porti a un particolare effetto o compimento (*vipaka*), nel buddismo Theravada non si fa riferimento unicamente al *kamma*, ma a una combinazione di cinque categorie di vincoli (*niyama*): il vincolo naturale (*utu-niyama*), che spiega sia eventi ciclici e prevedibili come i cambiamenti stagionali o la fioritura delle piante, sia fenomeni meno ordinari come terremoti e tsunami; il vincolo legato alle azioni (il *kamma-niyama* appunto), che chiarisce perché fare cose buone porta del bene mentre compiere azioni cattive conduce ad esperienze negative in futuro, facendo riverberare la natura di un atto sul tipo di compimento esistenziale di una persona; e ancora il vincolo di *dhamma* (*dhamma-niyama*), che viene applicato ai fenomeni soggetti alle verità e qualità incarnate dal Buddha e a quelli costitutivi dell'universo, rispondenti alle leggi cosmiche, compresi i momenti nella vita di un Buddha segnati da accadimenti straordinari come un terremoto. Gli altri due vincoli sono il vincolo delle sementi (*bija-niyama*), da cui origina la continuazione non casuale delle specie di generazione in generazione, e il vincolo mentale (*citta-niyama*), che determina la coscienza dei fenomeni, siano essi interni o esterni, dipendendo dall'interazione tra un organo sensibile e un corrispondente oggetto di senso, per esempio l'orecchio e il suono (*Ibidem*).

La spiegazione canonica del maremoto dal punto di vista Theravada tende a enfatizzare la rilevanza dei vincoli naturali nel determinare l'evento catastrofico, riducendo non solo la centralità della nozione teistica di "atto di Dio", che invece è preponderante nel cattolicesimo, ma anche l'influenza del principio kammico. Tuttavia, anche se la maggior parte degli esegeti ripetono che il *kamma* non può influire sugli esiti di un disastro, e di conseguenza nel buddismo le vittime sono tutte indifferentemente innocenti, la storia appena narrata lascia spazio a un'interpretazione che si avvicina maggiormente alle pratiche religiose e ai modi di sentire della gente comune. Nel racconto, infatti, è il *kamma-niyama* a far sì che alcuni isolani e non altri si imbattano tragicamente nell'evento naturale. Emerge quindi, accanto alla spiegazione naturalistica, una tendenza a "colpevolizzare" le vittime del maremoto, riconoscendo loro una parte di responsabilità nell'accaduto. In effetti, dopo il disastro, il fatto che alcuni fossero morti e altri sopravvissuti all'onda anomala, in ambiente buddista era spesso attribuito al cattivo *kamma* o a una connessione (individuale o collettiva) con

colpe umane (come l'aver fatto adirare gli Dei) oppure con un declino nel *dhamma* (o *dharma*), in particolare l'allontanamento dagli insegnamenti di Budda (Crosby 2008)<sup>8</sup>. Questo genere di spiegazioni conviveva – anche nelle persone meno istruite – con il riconoscimento dei fattori strettamente scientifici che avevano ingenerato il sollevamento del mare, come lo spostamento delle placche tettoniche illustrato nelle trasmissioni televisive<sup>9</sup>.

La storia richiamata dal monaco del tempio di Tissamaharama insegna che l'insieme dei diversi scenari interpretativi utilizzati per spiegare la catastrofe non può essere disarticolato o ridotto a un comune denominatore: le leggi della natura, il cattivo *kamma*, la capacità di seguire o meno i precetti buddisti, l'ira degli Dei e il ruolo della leadership umana, saggia o disennata, vanno assunti come fattori interdipendenti. A seconda delle circostanze questi possono emergere od offuscarsi nella comunicazione, ma rimangono comunque sottotraccia, pronti ad essere utilizzati in base agli interlocutori e alla situazione data. Come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, dopo il maremoto asiatico del 2004, il tema del “buon governo” (che si lega alla capacità di comando) si andava spesso ad aggiungere alle spiegazioni appena menzionate, arrivando perfino a prospettare un declino apocalittico nel *dhamma* del Budda Gotama, che avrebbe preannunciato l'arrivo di un futuro Budda o una nuova epoca dell'oro.

Che si cerchino risposte al “perché” di una catastrofe di simili proporzioni non desta stupore. Né sorprende che in questo sforzo interpretativo siano richiamate credenze politico-escatologiche legate a profezie sul tempo della distruzione e della rinascita, come quella relativa all'arrivo di *Maithri*, il nuovo illuminato, chiamato a sanare il declino del buddismo nel mon-

---

<sup>8</sup> Per una corrispettiva riflessione sulle interpretazioni del disastro in Thailandia, si veda: Lindberg Falk 2015.

<sup>9</sup> La parola “tsunami” non era di comune utilizzo nell'isola prima del maremoto dell'Oceano Indiano, se non tra gli specialisti del settore. Per tradurla in Sinhala bisogna ricorrere a una lunga circollocuzione, *u (oo)dbham rala o muhuda goDa galanawaa*, che significa “oceano che inonda la terra”. Più facile quindi che le persone impieghino il termine disastro o catastrofe, che si scrive *vinashaya* o *vipaththiya*. La prima parola deriva dal Sanscrito, la seconda dal Pali, ma vogliono dire la stessa cosa. Nel linguaggio colloquiale la gente usa invece la forma *vinasaya*, omettendo il suono “sh” del Sanscrito. Se qualcosa è stato distrutto dicono *vinasai*. La parola *vipaththiya* (*vipatha* nella lingua parlata) è anch'essa adoperata e si riferisce alla morte (*upatha* [nascita], *vipatha* [morte]). In ambito più formale si fa uso del termine *vyasanaya* (dolore, angustia, sofferenza), che è l'espressione più usata per riferirsi all'esperienza del maremoto nei notiziari radiofonici e televisivi.

do (Gombrich 1988, 2006). Lo tsunami, tra l'altro, è stato caricato di un particolare valore simbolico per via della concomitanza con un'importante festa religiosa in Sri Lanka, l'*Unduvapa Poya* (o *Uposatha Poya*), il giorno di luna piena di dicembre, con cui si commemorano due eventi importanti nel calendario buddista: la venuta dall'India di Theri Sangamitta, figlia dell'imperatore Asoka, sorella di Mahinda, responsabile di aver fondato l'ordine monastico femminile (*bhikkhuni Sangha*) in Sri Lanka, e l'avvio della venerazione del *Bodhi-Tree* (*Bo* in linguaggio colloquiale), il primo albero sacro piantato dalla stessa Sangamitta ad Anuradhapura<sup>10</sup>. Una coincidenza, come vedremo, che offriva a chi era attratto dall'idea di usare il disastro in termini riformisti, l'occasione per promuovere una visione di rinnovamento epocale, presentandola come l'esito di un periodo di grande sofferenza morale. Nella tradizione Theravada, infatti, l'arrivo del nuovo Buddha viene fatto seguire a una fase di terribile devastazione, accompagnata dallo sprigionamento di forze fuori dal controllo umano: alluvioni, cicloni, terremoti e altri disastri. Non di rado a ridosso del maremoto mi sono imbattuta in persone che aderivano a questa visione escatologica, pronte ad attribuire la catastrofe allo stato di degrado in cui versava il paese, responsabile di aver scatenato l'ira degli Dei, proprio come nel racconto del *Samudda-Vanija Jataka*. Queste critiche erano spesso indirizzate ai politici al governo, considerati incauti e scellerati. Prestavano quindi il fianco all'incorporazione del disastro dentro retoriche di stampo nazionalista volte a ripristinare gli "autentici" valori buddisti nell'isola; retoriche che di lì a poco, nel novembre 2005, avrebbero portato all'ascesa presidenziale di Mahinda Rajapaksa in rappresentanza dell'*United People's Freedom Alliance* (UPFA), in una campagna elettorale dai toni fortemente populistici. Salito al seggio presidenziale grazie al supporto del nuovo partito monastico, e agli accordi stabiliti con i leader del partito marxista-leninista *Janatha Vimukthi Peramuna* (JVP), entrambi avversi alle rivendicazioni politiche tamil, il nuovo Presidente avrebbe rigettato qualsiasi proposta di federalismo avanzata dal *Liberation Tigers of Tamil Eelam* (LTTE) per infliggere, a distanza di pochi anni dal maremoto, un colpo letale alle agitazioni indipendentiste promosse a Nord e a Est dell'isola. A meno di un anno di distanza dallo tsunami, grazie all'ascesa politica di Mahinda Rajapaksa, cominciavano già a sgretolarsi le fragili basi dell'accordo di cessate il fuoco che il governo srilankese aveva sottoscritto con l'LTTE il 23 febbraio del 2002.

---

<sup>10</sup> Secondo la tradizione, la pianta discende dall'albero originario dove Buddha raggiunse l'illuminazione.

## Disastri, eroi culturali e conflitti identitari

Nei testi canonici della letteratura Theravada il maremoto ha un importante precedente storico proprio all'epoca del re Kavan Tissa di Ruhuna. Nelle cronache del *Mahavamsa* si narra, infatti, che nel II secolo a.C., non distante dalla cittadina di Tissamaharama, sul litorale di Kirinda, avesse trovato rifugio la principessa Vihara Maha Devi, immolatasi ai flutti del mare per placare le onde infuriate dell'Oceano. La storia vuole che il padre della giovane, sovrano del regno occidentale di Kelaniya, si fosse attirato l'ira divina per via dei suoi comportamenti sacrileghi. Un potente tsunami si era così rovesciato sulle coste dell'isola. La vicenda è richiamata anche nel *Rājāvaliya* ("Lignaggio dei Re")<sup>11</sup>, una cronaca in Sinhala scritta nel VII secolo, che ripercorre la storia dello Sri Lanka dai suoi leggendari primordi fino all'ascesa del re Vimaladharmasūrya II e all'arrivo dei Portoghesi. Se ne trova menzione inoltre nel *Saddharmalankaraya* ("Ornamento della buona legge"), un testo religioso del XV secolo contenente una collezione di storie su Buddha e gli *arahat* dell'antico Sri Lanka, seguita da una ricapitolazione delle gesta dei principali re singalesi (Tambiah 1992: 142-144). Entrambi i volumi narrano come la principessa Vihara Maha Devi avesse trovato nel regno di Ruhuna non solo ristoro e salvezza, ma anche un destino di procreazione fuori dal comune. Convolata a nozze con il re Kavan Tissa, che l'aveva tratta in salvo dal mare, avrebbe qui generato il futuro paladino della riunificazione nazionale, Dutthagamani, guadagnandosi la fama di eroina coraggiosa e piena di devozione patriottica, capace di assolvere non solo al sacrificio di sé per la nazione, ma anche ai doveri di una madre onesta. A Vihara Maha Devi le scritture riconoscono il merito di aver educato ai valori militari e all'amore per la patria il leggendario eroe nazionale, consacrandolo alla vittoria contro l'invasore tamil.

Secondo il *Rājāvaliya*, 100.000 cittadine portuali e altrettanti villaggi costieri sarebbero stati spazzati via da questo tsunami, i campi inondatai, i bacini idrici resi inagibili, enormi le perdite in tutta la regione. Intoccata, invece,

---

<sup>11</sup> Il *Rājāvaliya*, or, *A Historical Narrative of Sinhalese Kings from Vijaya to Vimala Dharma Sūriya II* (Gunasēkara 1995) è una cronaca che copre la storia dell'isola dai suoi leggendari inizi fino all'ascesa al potere del Re Vimaladharmasūrya II nel 1687. È l'unica storia continuativa dell'isola scritta in Sinhala prima del periodo inglese. A differenza di altre cronache dello Sri Lanka, il *Rājāvaliya* si occupa anche di eventi politici e non solo religiosi, e ha uno stile poco forbito, probabilmente risultato da un lavoro a più mani.



la costa sud del paese. Da quanto raccontano le cronache mito-storiche singalesi, a causare la devastazione sarebbe stato un crimine commesso dal re Kelani Tissa, responsabile di aver causato la morte dell'*arahat* che lo aveva istruito ai precetti buddisti. Il fratello del re, esiliato per via di una relazione clandestina con la regina, aveva infatti imitato la scrittura del monaco in una lettera, mandando a corte un uomo travestito da *bhikkhu* per consegnarla alla spasimante. Una volta intercettata, la missiva aveva suscitato la furia del sovrano, che senza ulteriori approfondimenti aveva ordinato l'immediata uccisione del suo precettore. Creduto responsabile della vicenda, l'*arahat* era stato gettato in un calderone d'olio bollente, dove aveva trovato una morte lenta e penosa. Il corpo era stato quindi abbandonato ai flutti dell'Oceano, che subito aveva cominciato a sollevarsi. Il sacrificio volontario della principessa aveva però placato l'ira degli Dei. Salita in una barca mentre le onde imperversavano, si racconta che il gesto sacrificale della giovane avesse fatto calmare immediatamente le acque, lavando la colpa del padre e al tempo stesso salvando la nazione. L'imbarcazione sarebbe poi stata spinta dalle correnti fino alle remote regioni sud-orientali del paese, dove la ragazza aveva trovato accoglienza al palazzo del re Kavan Tissa, divenendo successivamente sua sposa. Salita al trono avrebbe assunto il nome Vihara Maha Devi, in ricordo del luogo dove era approdata dopo lo tsunami, una grotta monastica chiamata Lanka Vihara, sulla cui cima il re avrebbe costruito una *stupa* commemorativa che ancora oggi si erge nel perimetro monastico del tempio di Kirinda, su una roccia prospiciente il mare dove hanno trovato riparo anche molti dei locali scampati allo tsunami del 2004. Il matrimonio tra i due reali invece sarebbe stato celebrato nel tempio di Sithulpahuwa (all'interno del Parco Nazionale di Yala), dove il sovrano aveva eretto per l'occasione un'altra storica *dagoba*, a cui oggi come allora si accede salendo su un'altura pietrosa dominante la foresta circostante. Secondo la ricostruzione proposta nel *Mahavamsa*, il padre dell'eroina avrebbe infine trovato la morte in un fossato: a causa di un improvviso terremoto il suolo si sarebbe aperto al suo cospetto, facendolo precipitare nelle profondità della terra.

A seguito dello tsunami asiatico l'antica leggenda dell'eroina culturale singalese e del celebrato successore al trono Dutthagamani ha vissuto una fase di intensa rivitalizzazione, alimentando i sentimenti anti-tamil nel Sud del paese e la percezione popolare che bisognasse ad ogni costo preservare l'unità dello Stato di fronte alle rivendicazioni separatiste del *Liberation Tigers Tamil Eelam* (Gamburd 2014: 12). La simmetria fra i due disastri, infatti, dava agio a un confronto tra le dinamiche politiche del passato e quelle contempora-

nee, rinfocolando le controversie etnico-identitarie sostanziate da valutazioni morali sulle azioni pregresse e il recente operato dei gruppi in competizione. Se il ruolo moralizzatore assegnato alla regina era stato più volte richiamato nei libri scolastici, nei giornali, in drammi, poemi e discorsi pubblici, oltre che nei sermoni buddisti, allo stesso modo il fanatismo etnico implicito nella saga reale era riaffiorato in fasi alterne della politica nazionale, prima che il maremoto desse nuovo lustro agli eroi del passato precoloniale. Come ricorda Malathi de Alwis (2004), durante la campagna elettorale che nel 1960 aveva assicurato a Sirimavo Bandaranaike il record di primo premier donna al mondo, i sostenitori politici del SLFP (*Sri Lanka Freedom Party*) avevano accostato la loro paladina in senato a Vihara Maha Devi, arrivando persino a presentarla come la reincarnazione moderna dell'antica sovrana, per via della sua vocazione patriottica e dei comuni sentimenti anti-tamil. Contrapponendosi all'immagine dissoluta della moglie abile nell'inganno e pronta a spargere caos nel mondo naturale come nella società, la figura di Vihara Maha Devi faceva risaltare il bisogno di rafforzare il credo buddista come antidoto contro future minacce e calamità. La reiterazione di questo simbolo di maternità e coraggio, un archetipo culturale al quale è stato assegnato l'epiteto di «sindrome della madre onesta» (*Ibidem*), forniva il contesto ideale per l'affermarsi di un'ideologia nazionalista che inneggiava alla pace attraverso una chiamata alla violenza, formulata però usando il linguaggio dell'integrità e della purezza del lignaggio e messaggi che tendevano a trasmettere un immaginario di vulnerabilità e paura tra la maggioranza singalese nell'isola. Incarnando il ruolo di figlia devota, moglie fedele e madre virtuosa, Vihara Maha Devi rappresentava il perfetto prototipo femminile da interfacciare al modello del re saggio e irreprensibile, che la propaganda nazionalista di stampo buddista e singalese andava riproponendo ciclicamente nella battaglia per tenere unito il paese e "purificare" la nazione (Spencer 2003).

Le vicende di Vihara Maha Devi e della sua stirpe gloriosa riconnettevano la narrazione mito-storica singalese, il disastro e i conflitti etnici nel paese. Creavano quindi un ottimo sostrato per l'affermazione di un sovrano capace di difendere il popolo singalese, supportare le istituzioni buddiste e trattare i monaci con il rispetto dovuto al loro rango, una guida insomma capace di eguagliare le gesta dell'eroe Dutthagamani. La salda ma al tempo stesso vulnerabile femminilità di Vihara Maha Devi meritava di essere compensata da un corrispettivo virile in grado di guadagnarsi l'approvazione materna e quella della sua gente con azioni valorose e degne di lode. Mentre re Kavan Tissa si era dedicato alla costruzione di bacini idrici

e imponenti Dagoba, suo figlio Dutthagamani aveva usato mezzi e risorse paterne per addestrare soldati fedeli e scagliare un'offensiva letale contro gli "invasori" tamil nelle regioni centro-settentrionali. La crisi generata dallo tsunami asiatico creava i presupposti per riprodurre questo binomio glorioso di «madri oneste» e «figli ardimentosi» (de Alwis 1998) che attribuiva alla "razza" singalese<sup>12</sup>, alla religione buddista e alla terra stessa del popolo sinhala uno stato di insicurezza che andava al più presto sanato ricorrendo a gesti eroici e ad un amore verso la patria dai tratti sacrali, divinizzati.

## Il nuovo Leone di Ruhuna

L'ascesa politica di Mahinda Rajapaksa a ridosso dello tsunami asiatico si prestava bene al tipo di operazione appena descritta. Nel corso della campagna elettorale che portò alla sua prima vittoria presidenziale nel no-

---

<sup>12</sup> L'ideologia razziale dell'arianesimo ha attecchito in Sri Lanka specialmente tra la classe media singalese, dando vita a una rappresentazione dalle tinte fortemente stereotipiche che vede i Singalesi e i Tamil divisi non solo per lingua e religione, ma anche per la loro (razzializzata) origine etnica. Secondo questa visione, i Singalesi sarebbero di "stirpe ariana", i Tamil di "stirpe dravidica", come attestato dal colore della pelle più scura. Il fatto che i popoli ariani fossero in realtà gruppi eterogenei che migrarono nell'India nord-occidentale (e da qui in Sri Lanka) a partire dal secondo millennio a.C. ha in realtà creato un "groviglio etnico" così complesso nell'isola da rendere ogni dicotomizzazione razziale del tutto insensata. I colonizzatori provenienti dal Nord dell'India, d'altronde, fin dall'inizio avevano contratto matrimoni con donne tamil. È vero che tutt'oggi ci sono parecchi singalesi con carnagione più chiara, ma ciò è probabilmente dovuto al meticcio legato ad ondate successive di conquistatori europei dall'inizio del XVI secolo. È stata soprattutto la scienza coloniale a rimarcare una gerarchia universale delle razze, distinguendo tra razze superiori e inferiori per legittimare il dominio bianco sui territori. La codifica razziale di stampo "scientista" avanzata in periodo coloniale ha contribuito a trasformare la percezione delle identità locali in modi che continuano a ripercuotersi sui conflitti inter-etnici nel paese. Per questo l'immaginario dei Singalesi e Tamil come due "razze" che si escludono a vicenda è ancora così radicato nella propaganda politico-militare e nei discorsi pubblici, specie tra le fasce sociali più vicine all'*establishment* al governo (Senanayake 2009). Come ricostruito – tra gli altri – da Ganath Obeyesekere (1975), le connotazioni razziali dell'arianesimo moderno furono rinfocolate dai movimenti nazionalisti singalesi già dalla fine del XIX secolo. In questo gli ideologi locali furono aiutati dagli indologi europei, che sostenevano la tesi di una sottomissione ariana dei popoli dalla pelle scura (gli aborigeni dravidici). Un'altra considerazione importante riguarda il termine singalese per razza: *jathi/jathiya*. Lo stesso termine è usato per riferirsi tanto alla "razza" che all'"etnia", alla "nazione" e alla "casta". Secondo Senanayake (2009: 10), la traduzione di razza con *jathi* avrebbe consentito «uno slittamento categorico utile a derubricare le differenze religiose, linguistiche e culturali lungo lo stesso quadro generale della razza».

vembre del 2005, i siti di ricostruzione nella provincia sud del paese si sono riempiti di poster che lo ritraevano in pose statuarie, avvolto in un cono di luce, le mani congiunte in grembo in segno di ossequio religioso; mentre i messaggi propagandistici dei suoi sostenitori osannavano il futuro Presidente come la reincarnazione stessa di Dutthagamani. Se nel II secolo a.C. questi era riuscito a sconfiggere il re Elara, sovrano tamil venuto dal Sud dell'India che aveva preso possesso del Regno di Anuradhapura, Mahinda Rajapaksa avrebbe domato le Tigri Tamil capeggiate da Velupillai Prabhakaran, riunificando nuovamente la nazione. Il maremoto aveva d'altronde segnato la biografia di entrambi i paladini, come entrambi traevano il loro potere da una regione considerata ai margini del centro politico della nazione: il remoto regno di Ruhuna, dove – secondo le retoriche che presero piede nel corso della campagna elettorale – la corruzione morale e l'ingordigia che dilagavano nella capitale non avevano ancora pregiudicato i valori di rettitudine, devozione e morigeratezza che costituivano la quintessenza della magnificata identità nazionale.

Nato nella piccola cittadina di Weeraketiya, nel distretto di Hambantota, da una famiglia di eminenti politici, Mahinda Rajapaksa nella decade seguita allo tsunami asiatico ha finito per assumere il ruolo di un vero e proprio *Cakkavatti*: l'ideale universale del sovrano che governa con moralità e benevolenza sul mondo (Kapferer 2012: 304). Il revisionismo storico necessario a supportare l'analogia tra Rajapaksa e Dutthagamani rendeva ancora più incisiva, per i suoi sostenitori, l'opposizione Singalesi/Tamil. L'epopea del *Mahavamsa* aveva creato un nesso indissolubile tra guerra, razza e religione, investendo il sovrano del ruolo di difensore della fede e inoculando l'astio verso le minoranze etnico-religiose – in primis i Tamil – considerate temibili per l'unità nazionale. La storia di Vihara Maha Devi e Dutthagamani offriva quindi una cornice perfetta per l'affermazione dell'estremismo buddista singalese. Forgiava infatti uno schema di risposta alla crisi che attribuiva le colpe del disastro secondo criteri etnico-razziali e rinforzava un immaginario mito-storico – già ben rodato nel paese – che individuava in un passato idealizzato i modelli di comportamento che un capo integerrimo doveva incarnare (Gamburd 2014: 191). Rin vigorire il buddismo nella sede che gli era stata attribuita quasi per suprema disposizione divina e ricollocare la popolazione singalese nella sua legittima posizione, al comando assoluto dell'isola, rappresentavano le azioni “probe e giuste” che il nuovo Presidente avrebbe condotto a seguito dello tsunami. Disastro, guerra e terrore sembravano così intimamente congiunti nella

propaganda politica che aveva portato al seggio presidenziale Mahinda Rajapaksa che quando, nel maggio del 2009, a cinque anni di distanza dal maremoto, l'esercito governativo celebrò la vittoria finale sul nemico tamil nell'ufficio istituzionale preposto alla sicurezza nazionale, tsunami e conflitto facevano ormai parte di un unico, indissolubile vessillo della macchina statale (accentrata e militarizzata) messa in piedi dal nuovo "Leone di Ruhuna", che di lì a un anno si sarebbe ricandidato alla elezioni presidenziali.

Se nel 2005 Mahinda Rajapaksa aveva conquistato la sua carica con un margine di appena 180.000 voti, nel 2010 l'aver posto fine alla "lotta contro il terrorismo" ha consegnato nelle sue mani quasi il 60% dell'elettorato, con due terzi di maggioranza in Parlamento; un successo che di lì a qualche mese gli avrebbe permesso di far approvare un emendamento che rimuoveva il limite dei due mandati presidenziali dalla Costituzione, dandogli spazio per una terza candidatura. L'emendamento tra l'altro rafforzava il suo potere alla guida dello Stato, esautorando il consiglio tecnico indipendente che avrebbe dovuto approvare la nomina in posizioni politico-istituzionali di persone scelte direttamente dal Presidente. Grazie a questa libertà di manovra, nel 2010 la famiglia Rajapaksa si era conquistata il controllo quasi completo dell'apparato statale. Solo nella cerchia dei parenti più stretti il figlio maggiore, Namal Rajapaksa, era stato eletto membro del Parlamento per il distretto di Hambantota ottenendo una maggioranza schiacciante di voti nell'aprile 2010; un risultato riconfermato poi nelle elezioni generali del 2015. Il figlio minore, Yoshitha, era già stato insignito di un'importante carica militare nella Marina Militare Srilankese nel 2009. Uno dei fratelli del Presidente, Gotabhaya Rajapaksa (attualmente al seggio presidenziale), dopo aver servito 20 anni nell'esercito nazionale era stato eletto segretario del Ministro della Difesa. Basil Rajapaksa, invece, ottenuto un rilevante successo elettorale per il Distretto di Gampaha, era stato nominato Ministro dello Sviluppo Economico. Il fratello maggiore, Chamal Rajapaksa, membro del Parlamento dal 1989, era diventato Primo Ministro, anche lui nel corso del secondo mandato presidenziale del fratello.

Fu proprio nel corso di questi due mandati che le vicissitudini legate al mio lavoro sul campo fecero sì che toccassi con mano l'incorporazione a livello locale dei linguaggi simbolici usati dalla famiglia Rajapaksa. A ridosso del maremoto avevo osservato fino a che punto Mahinda Rajapaksa avesse sfruttato l'azione umanitaria per creare consenso popolare nel Sud dell'isola, rinfocolando il revanscismo anti-tamil. Muovermi nel cono di



Foto n. 2: Mahinda Rajapaksa, volantino adagiato a fianco del *kurakkan* (una varietà di miglio locale). I semi essiccati del *kurakkan* acquistano un intenso color rosso; lo stesso colore della sciarpa indossata da Mahinda Rajapaksa in Parlamento. Vestendo i colori del *kurakkan*, il leader politico rimarca simbolicamente le proprie origini rurali nel distretto di Hambantota. Aprile 2010 (foto dell'autrice).

luci e ombre creato dalla campagna ricostruttiva mi aveva dato l'opportunità di verificare come il distretto di Hambantota avesse vissuto non solo una mastodontica devoluzione di fondi, ma una vera e propria investitura simbolica, in grado di far “pulsare”, in tutto il suo vigore “galattico”, quella che era stata a lungo considerata una periferia dell'impero, e a ritmi senza precedenti se guardiamo alla storia post-coloniale. Il nome di Rajapaksa era ripetuto in ogni angolo del distretto. Per quanto l'affezione politica ai propri paladini in Parlamento fosse in realtà più ambivalente di quanto le persone nei villaggi erano disposte a palesare nell'arena pubblica, il sommovimento di risorse generato dal maremoto aveva aperto varchi, per l'affermazione capillare del potere politico nei territori, del tutto inconsueti per la regione. Abituati ad osservare l'orizzonte in cerca di segnali che indicassero l'arrivo dei monsoni, i contadini della zona sud-orientale dell'isola tenevano i sensi vigili, pronti ad afferrare le opportunità che si paravano loro dinanzi. «Amministrare l'onda d'oro degli aiuti farebbe scalare il trono anche al più zotico dei governanti, soprattutto se i fondi sono drenati a fa-

vore di gruppi che vivono di stenti», aveva suggerito un mio interlocutore nella primavera del 2005, commentando l'ascesa politica del Presidente. Sirisena, come altri contadini del distretto, sapeva che Mahinda Rajapaksa era noto tra la gente del posto più per il suo temperamento irrequieto, «da leone capace di agitar rissa nei villaggi», che per la devozione patriottica. Si inorgogliava però del volantino ben piegato nella tasca, che ritraeva il capo di Stato con la tunica bianca e la sciarpa scarlatta, un richiamo evidente alla tradizione buddista e alle origini rurali nell'area. D'altronde, secondo Sirisena, non si poteva rinfacciare al Presidente il comportamento assunto dagli amministratori e politici locali nel corso della fase ricostruttiva. A lui, per esempio, come a tanti contadini nello stesso villaggio, era toccata solo una casa per i danni subiti dallo tsunami, ma c'era chi «si era ingrassato a dismisura, abusando di una carica per gonfiarsi bene il portafoglio», aveva aggiunto Sirisena. «È colpa forse di Mahinda Rajapaksa?».

In effetti dopo lo tsunami, interagendo con gli intermediari locali preposti alla gestione degli aiuti, avevo potuto osservare quanto l'uso personalistico dei fondi del maremoto da parte di politici, amministratori pubblici e patroni locali avesse messo a soqquadro le logiche (anche morali) che regolavano la relazione con gli apparati dello Stato e con i network politici a livello nazionale, assegnando centralità, autorevolezza e prestigio a figure (precedentemente sussidiarie) che spesso operavano in maniera discrezionale. Tuttavia, se negli altri distretti le critiche rispetto alla corruzione devolutiva e all'appropriazione indebita degli aiuti di cui venivano accusati i membri della casata Rajapaksa erano diventate ormai frequenti dopo lo scandalo scoppiato nel giugno 2005 (per 83 milioni di rupie dirottati in conti bancari privati della famiglia), nella zona di Hambantota le persone tendevano a sminuire la gravità dell'imputazione. Usavano come contraltare le grandi opere infrastrutturali che il Presidente aveva avviato nell'area, e immancabilmente saltava fuori la questione della malafede dei politici di Colombo, abituati a stornare risorse per la capitale ma pronti ad affamare i contadini.

Se già allora era difficile trovare qualcuno ad Hambantota che contestasse apertamente la politica di Mahinda Rajapaksa, durante il mio secondo soggiorno nel 2010, a guerra conclusa, il culto della personalità del Presidente aveva toccato punte estreme non solo nella propaganda mediatica, ma anche nelle dinamiche quotidiane di regolazione morale nei villaggi. Nelle scuole pubbliche si intonavano canzoni in suo onore. Le suonerie dei cellulari inneggiavano alle gesta militari del suo esercito e per



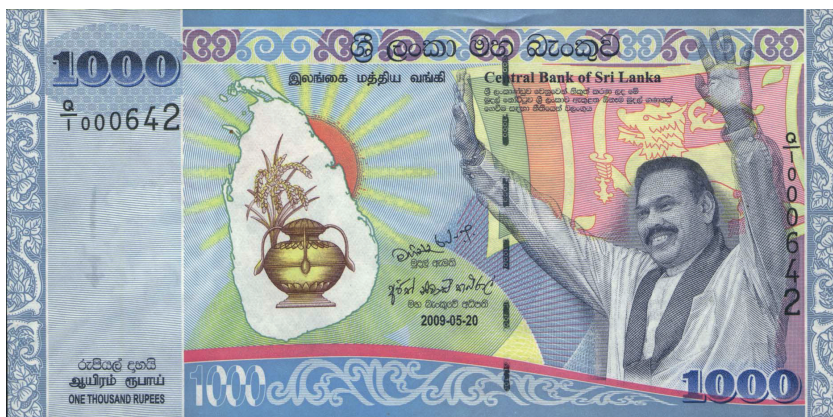


Foto n. 3 e 4: Fronte e retro della banconota da 1.000 rupie emanata nel 2009 dalla Banca Centrale dello Sri Lanka, dopo la vittoria delle forze governative sull'esercito delle Tigri Tamil.

la prima volta, nella storia della nazione, sulle banconote era raffigurato un governante ancora in carica, immortalato mentre conduceva l'esercito verso la vittoria contro il nemico tamil. Si moltiplicavano inoltre gli edifici pubblici a lui dedicati: il nuovo aeroporto internazionale inaugurato nel 2013 nel distretto; il porto marittimo di Hambantota costato oltre 360 milioni di dollari e finanziato quasi interamente dalla Repubblica cinese; e il più grande stadio di cricket dello Sri Lanka, aperto nel 2011 nella stessa regione. Si trattava di una massiccia opera infrastrutturale tutta sbilanciata sul distretto di Hambantota, dove Mahinda Rajapaksa sognava di ripristinare gli antichi splendori del regno di Ruhuna, interrompendo la tradizione di accentramento politico-economico nella capitale del paese. Nel villaggio dove facevo ricerca ai bordi del parco nazionale di

Yala, una estesa macchia forestale che divide la provincia sud dai territori tamil a Est, associare il proprio nome a quello della famiglia Rajapaksa era considerato fondamentale, come pulire il terreno nella giungla prima dell'arrivo del monsone. Serviva infatti a destreggiarsi in un'area di frontiera esposta a una condizione di perdurante instabilità, che l'ultimo conflitto armato non aveva fatto che acuire. Quel legame (a volte persino la sua semplice evocazione) dava garanzie per ottenere l'accesso ai servizi di base, dalla sanità pubblica all'istruzione, ma soprattutto assicurava una sorta di fideiussione (per quanto minima) per la propria incolumità personale, vitale nel collasso generalizzato dell'assetto ordinario della vita collettiva e nelle limitazioni dei diritti individuali dovute al protrarsi del regime emergenziale (prima a causa dello tsunami e poi della guerra). Dopo qualche settimana e parecchie titubanze, anche io convenni che per continuare a fare ricerca nel distretto avrei dovuto ricorrere a un qualche espediente. Cominciai così a girare con una fotografia nello zaino che mi ritraeva nella casa dei Rajapaksa a Weeraketiya. L'abitazione fungeva da avamposto elettorale. Così per barcamenarmi tra i mille ostacoli che si erano frapposti sul terreno accettai di seguire alcuni vicini di casa mentre andavano a recar omaggio a Chamal Rajapaksa, tornato in zona per ringraziare i suoi elettori. Nella foto il Premier stava al mio fianco, sorridendo anche lui in direzione dell'obiettivo. Comunque, più dell'istantanea (che, tranne che in un paio di occasioni, rimase ad esercitare il suo ruolo apotropaiico dentro lo zainetto), valse a cavarmi di impaccio il riconoscimento ottenuto dalle persone che – in una atmosfera di eccitato affollamento – avevano assistito al mio ingresso nella casa presidenziale e al breve scambio intrattenuto con il Primo Ministro e con suo figlio. Chamal Rajapaksa, con il sarong dai toni azzurri avvolto alla vita come qualsiasi contadino della zona, blusa bianca e piedi scalzi, la collana della preghiera in mano, mi aveva accolta nei modi cerimoniali ma caldi, perfino famigliari, tipici della sua casata; il figlio, in completo nero, giacca e cravatta, l'inglese fluente a rivelare il recente ritorno dagli Stati Uniti, aveva usato i toni di informalità caratteristici dei Singalesi di classe alto-borghese istruiti all'estero. La vita si complicava facilmente in quella zona del paese. Essere (o quanto meno darlo a vedere) un piccolo ingranaggio nella ruota del carro, fosse anche un chicco di riso incastrato in un punto qualsiasi della ruota, e sentire quel contatto (per quanto impercettibile) attivarsi nelle due direzioni, poteva fare la differenza. Faceva sicuramente la differenza per molte delle persone che frequentavo nel villaggio, a

prescindere dalle reali preferenze politiche, più sommerse e altalenanti di quanto un simile tripudio di consensi avrebbe lasciato credere all'esterno.

L'identificazione con il re Dutthagamani e attraverso di lui con Budda in persona faceva parte dell'"involucro ideologico" con il quale era stata "impacchettata" la relazione tra il buddismo e la politica nella storia del paese, contrapponendo la forza galattica incarnata dai re singalesi all'altrettanto galattico potere dei regni indo-meridionali insediatisi in Sri Lanka nel passato precoloniale (Tambiah 1986). Secondo l'esempio di Asoka, era prevalso un modello di *Dhamma-king*: un re che fosse l'incarnazione di un *Bodhisattva* e di un *Cakkavatti*, incaricato di promuovere assieme al buddismo l'unità della nazione, difendendo in un sol colpo «la ciotola, la tunica e lo scettro» (Tambiah 1976: 97)<sup>13</sup>. D'altronde, come dimostrano i lavori di Stanley Tambiah (1992), nella storia dello Sri Lanka l'idea di fare del sovrano un portatore di pace e al tempo stesso uno strumento di guerra deriva dalle metafore regali caratterizzanti l'idea stessa di *dhamma* nel buddismo Theravada, visto che Gotama Budda si sarebbe più volte proclamato, in vite precedenti, come il sovrano che gira la ruota della verità e della legge. In questo modo al re giusto e probò (da Dutthagamani alle più recenti rivitalizzazioni dell'idea di regalità in epoca moderna, inclusa quella incarnata da Mahinda Rajapaksa) era stato attribuito il duplice, contraddittorio mandato di conquistare il mondo e al tempo stesso rinunciarvi, testimoniando un potente messaggio di forza, pacificazione e purificazione (Bartholomeusz 2002: 54). Dopo lo tsunami asiatico, e ancor più dopo la fine del conflitto militare tra forze governative e separatisti tamil, il richiamo alla storia di Vihara Maha Devi per le persone nella provincia sud del paese non serviva solo a dare senso all'esperienza del maremoto e al sacrificio di sé per la patria, ma aveva lo scopo di rinforzare un'ideologia patriarcale, che attribuiva ruoli specifici alle soggettività maschili e femminili, e difficilmente permetteva di immaginare la sicurezza del paese fuori dall'associazione tra un popolo (i Singalesi), una religione (il buddismo Theravada), un passato leggendario (immancabilmente ricondotto all'e-

---

<sup>13</sup> Nel buddismo Theravada la ciotola è usata dai monaci per il *dana*, ovvero le pratiche connesse alle donazioni alimentari, ed assieme alla tunica è uno dei segni più comuni per rappresentare la vita monastica. Quando una figura ritenuta sacra tiene in grembo uno scettro significa che è il capo di un ordine monastico. Lo scettro è comunque simbolo di regalità. Questa associazione esprime quindi la duplice, contraddittoria presenza di una spinta verso la rinuncia ad ogni forma di attaccamento alla vita mondana e di una assoluta volontà di potenza.

poca d'oro dei grandi regni sinhala), con chiare implicazioni in termini di controllo del territorio e difesa della sovranità nazionale.

Le politiche dell'identità e della storia forgiate in epoca moderna in Sri Lanka avevano creato un'identificazione tra l'«essere buddista» e «l'essere singalese» (Obeyesekere 1975: 355) sulla quale le mire accentratrici e autoritarie del governo Rajapaksa avrebbero fatto leva per consolidare il loro ascendente politico per un intero decennio, dal 2005 al 2015. Avendo investito sulla ricostruzione post-disastro per avanzare un'idea di nazione capace di sferrare, dalla provincia sud del paese, il suo attacco contro il “nemico interno”, Mahinda Rajapaksa seguiva un canovaccio performativo che incoraggiava la sua identificazione con il leggendario eroe nazionale. Anche dopo la perdita del seggio presidenziale, nelle elezioni anticipate del gennaio 2015, nonostante il criticismo che serpeggiava ormai anche nelle zone rurali a lui più fedeli (dovuto agli eccessi raggiunti nella strumentalizzazione personalistica della macchina dello Stato), l'ex Presidente continuava ad esercitare un forte ascendente tra la maggioranza singalese nell'isola per via della conclusione “gloriosa” della guerra contro le Tigri Tamil. Nel maggio dello stesso anno, proprio nel parco pubblico dedicato a Vihara Maha Devi a Colombo, Rajapaksa guidava la cerimonia per commemorare i “valorosi” che avevano fatto sacrifici per salvare la nazione. La celebrazione segnava la ricorrenza annuale del Giorno della Vittoria e nell'onorare pubblicamente gli eroi caduti in guerra e le loro valide gesta per “liberare la patria dal terrorismo” (*Viruvan Dina Dun Mavubima Reka-gamu*), come avevano fatto altri governanti prima di lui, il novello Leone di Ruhuna continuava a fare affidamento non tanto sulla plausibilità di una precisa versione del passato, ma sul potere «persuasivo» del racconto mito-storico (Scott 1995: 14).

Per comprendere il clima politico che ha caratterizzato la fase della ricostruzione post-tsunami e poi della guerra, fin qui abbiamo tracciato l'ascesa al potere della famiglia Rajapaksa, mettendone in luce i legami con le dinamiche storiche di lungo periodo e con quelle etnografiche. Abbiamo visto come fosse stata una precisa riappropriazione del passato pre-coloniale a formare il sostrato simbolico utile al trionfo di un Presidente salito alle glorie nazionali dalla periferia dell'impero. Abbiamo insomma riavvolto la narrazione fino a mostrare cosa soggiacesse al coacervo di tensioni politico-identitarie snodatesi nel paese sull'onda del maremoto. Nel prossimo paragrafo, invece, allargheremo l'analisi del conflitto tra sovranità contendenti per il controllo del territorio includendo anche l'apparato umanita-

rio. Mostreremo, infatti, come il Sud-Est del paese sia riuscito ad assurgere ad una posizione di dominio grazie all'impeto galattico con cui la casata Rajapaksa si è schierata non solo contro le rivendicazioni alla sovranità provenienti dal nemico "interno" tamil, ma anche contro l'ingerenza esercitata da un nuovo nemico "esterno": la costellazione di organizzazioni non governative chiamate a intervenire in Sri Lanka in nome dell'umanitairesimo contemporaneo.

### **A maggior forza e a miglior natura**

Il 16 giugno 2005 un membro del JVP (il partito marxista-leninista) lasciò l'esecutivo per denunciare l'incostituzionalità del meccanismo d'intesa volto a regolare la distribuzione degli aiuti dopo il maremoto, il PTOMS (Post-Tsunami Operational Management Structure), rompendo in questo modo la maggioranza parlamentare. Il concordato fu comunque sottoscritto, ma la resistenza del JVP e di altre frange nazionaliste rese sempre più difficile l'implementazione dell'accordo. Di lì a breve, la Corte Suprema esaminava la questione e ad agosto bloccava una parte significativa del fragile *joint mechanism*, in particolare il collocamento a Kilinochchi (il centro amministrativo dell'ipotizzato Stato tamil) del Comitato Regionale per la gestione dell'emergenza tsunami a Nord-Est. La misura era considerata lesiva per la sovranità nazionale (de Silva Wijeyeratne 2013). Mahinda Rajapaksa nel suo ruolo di allora Primo Ministro era stato prudentemente in silenzio nel corso della controversia intorno al PTOMS. Preparava il terreno per candidarsi al seggio presidenziale come capo carismatico in grado di riportare l'SLFP alla sua tradizionale matrice politica, incentrata senza indecisioni sulla difesa del nazionalismo di stampo buddista e singalese. Non a caso il leader del JVP in Parlamento aveva accolto con entusiasmo la sua candidatura al seggio presidenziale nel 2005: «Seavrà successo la battaglia che Mahinda Rajapaksa si è impegnato a portare avanti per sconfiggere la cospirazione di quella cricca minoritaria di persone che si fa forte dell'aiuto straniero, un aiuto ricevuto da una manciata di ONG internazionali per affossare la nazione, forse torneremo nella coalizione». Per il JVP la mobilitazione dei movimenti buddisti e singalesi contro il PTOMS rappresentava l'anticamera di un futuro governo in cui il sovranismo anti-tamil e la difesa dello Stato da qualsiasi ingerenza esterna avrebbero avuto il sopravvento. Così nel corso delle elezioni, da novello Leone di Ruhuna, Rajapaksa sfruttò la capacità di mobilitazione del partito marxista-leninista e la forza

retorica del partito monastico (il JHU) a suo vantaggio. Cautamente, nel suo manifesto politico *Mahinda Chinthana*, “la visione di Mahinda per un futuro Sri Lanka”, evitò qualsiasi riferimento alla causa di riunificazione nazionale, come se il problema delle rivendicazioni indipendentiste tamil neppure esistesse. In quel periodo Rajapaksa godeva ancora di buona fama a livello internazionale per il suo ruolo di avvocato e attivista dei diritti umani. E per il momento intendeva conservarla. Il manifesto dava quindi enfasi al desiderio di creare una “Terra” e una “Nazione” che si riavvicinassero alla “Natura”, intraprendendo un miracoloso cammino di sviluppo. Non si trattava di una natura qualunque, ma di una sorta di stato primigenio culturalizzato dai valori buddisti e ricomposto in un immaginario modernista di progresso tecnologico e sostenibilità. Sarebbe stato l’“ordine cosmico” incarnato dal futuro Presidente (nel suo ruolo di sovrano illuminato) ad esercitare l’azione restauratrice sulla società, trasformando quasi magicamente l’aspetto di strade, centri urbani, parchi naturali, attracchi navali, villaggi.

Nonostante simili proclami, già nei primi mesi del 2006, immediatamente dopo le elezioni presidenziali, un’escalation di tensione politica era culminata nella riapertura dei conflitti armati nel paese. Il tracollo del PTOMS e la successiva campagna per la messa al bando dell’LTTE a livello internazionale erano destinati a compromettere la breve fase di distensione iniziata nel 2002. Il JVP e l’JHU non aspettarono molto prima di riempire le provincie a loro fedeli di manifesti che incoraggiavano le milizie governative a marciare contro i «ribelli tamil» nella loro base di Kilinochchi (De Votta 2007: 28). Il susseguirsi degli scontri rese presto inagibili molti dei siti in costruzione, causando il progressivo allontanamento del personale espatriato dalle zone più calde del conflitto. Insomma, la finestra di opportunità che si era aperta dopo lo tsunami, lasciando sperare che il disastro si trasformasse in un’occasione per consolidare il processo di pace, si stava rapidamente chiudendo. Le tensioni salirono mese dopo mese finché, nell’estate del 2006, l’accordo di cessate il fuoco era ormai diventato “carta straccia”. Dopo la sconfitta dell’LTTE a Sampur, nella zona orientale dell’isola nel settembre del 2006, i giornali in lingua Sinhala ricorrevano ormai sempre più frequentemente al ritornello dei “liberisti singalesi” che, in combutta con le ONG locali e internazionali e quella che veniva chiamata la “lobby della pace”, dovevano essere spazzati via dalla loro ribalta nazionale. Uno dei leader del JHU, Ven. Ellawela Medhananda, in quei giorni asserì pubblicamente che quanti lavoravano per le organizzazioni



non governative e chiedevano la resa di una parte del paese per smembrare la nazione in nome della pace non erano altro che “traditori da mettere al rogo e bruciare”.

Questa duplice campagna di boicottaggio, contro le ONG internazionali e contro il nemico tamil, si sosteneva su una rilettura della storiografia buddista in lingua Pali e in Sinhala pronta ad identificare in entrambi – l’invasore tamil e l’invasore straniero – una minaccia da rimuovere per preservare l’unità nazionale. In modo simile a quanto era avvenuto con i monaci “patrioti” affiliati al JVP e all’SLFP negli anni Ottanta del XX secolo, la propaganda legata all’estremismo monastico era pronta a riadattare al nuovo corso degli eventi quella politica militante che aveva già creato un legame particolare tra buddismo e violenza nella storia nazionale. Lo faceva inglobando al suo interno i nuovi “circoli di potere” legati alla presenza di organizzazioni internazionali in Sri Lanka, che mai erano state così numerose come dopo lo tsunami asiatico. L’argomentazione che collega il revisionismo etnico-nazionalista, utilizzato a difesa del buddismo nell’isola, alle rapide trasformazioni prodotte dalla globalizzazione (inclusa la presenza di nuovi poteri mobili chiamati a facilitare i processi di sviluppo e modernizzazione) origina dai lavori dell’antropologo australiano Bruce Kapferer (2012), che ne ha analizzato gli effetti sia sulle strutture dello Stato che sui processi di formazione della soggettività. La tesi di Kapferer secondo cui anche sistemi cosmologici chiaramente orientati alla tolleranza e alla conciliazione, come quello Theravada, in talune circostanze possano supportare ideologie basate sull’intolleranza e la chiamata alla violenza, è tra l’altro avvalorata dalla coraggiosa comparazione che l’antropologo propone con il nazionalismo australiano e i suoi valori, che hanno contribuito a fomentare – in un contesto politico profondamente diverso da quello del sud- e sud-est asiatico – una cultura del razzismo e dell’esclusione sociale. Sulla scia di Kapferer, lo storico ed esperto di diritto costituzionale Roshan de Silva Wijeyeratne (2014) dimostra come per comprendere l’odierna fisionomia del nazionalismo singalese (incluso il periodo di reggenza di Mahinda Rajapaksa, dal 2005 al 2015) continui ad essere fondamentale analizzare l’uso della storiografia buddista in lingua Pali e Sinhala, che – mi sento di aggiungere – è stata riattualizzata proprio nel clima di incertezza politica creatosi a ridosso del maremoto.

L’attivismo politico dei monaci buddisti nel corso delle elezioni presidenziali del 2005, in quanto “custodi” dei valori religiosi e nazionali, assumeva – ancora una volta – i tratti di una strategia offensiva interessata,



è vero, a fomentare l'odio contro il nemico tamil, ma anche a perseguire altri obiettivi: da un lato contrastare (almeno formalmente) le manovre di apertura incondizionata al libero mercato promosse nel corso del precedente governo da Chandrika Kumaratunga, dall'altro resistere all'avanzata di un umanitaresimo transnazionale che poteva indebolire la posizione di centralità del "popolo" singalese e buddista nell'isola. Una congiuntura politica in qualche modo simile si era già verificata in un altro momento caldo della storia nazionale, nel corso della Presidenza di Junius Richard Jayewardene, tra il 1978 e il 1989, in rappresentanza dell'UNP in Parlamento. Jayewardene era stato soprannominato Yankie Dickie per la sua politica di apertura verso il capitalismo statunitense ed era stato fortemente osteggiato tanto dalle frange nazionaliste del clero monastico quando dall'intelligenza buddista di matrice laica. Entrambe gli rimproveravano la sua condiscendenza verso il libero mercato e l'interesse a favorire lo sviluppo del settore privato nel paese, creando un ambiente favorevole ai temuti investimenti esterni. Così Jayewardene si era attirato l'odio sia del JVP che dei numerosi supporter politici dell'SLFP, che l'accusavano di avere determinato, in pochi anni, la decadenza morale della nazione, svendendola agli interessi stranieri (Abeysekera 2002: 208-209).

I monaci e gli intellettuali buddisti che in quegli anni avevano capeggiato la rivolta contro Jayewardene erano diventati eroi nazionali. Ven. Labuduwe Siridhamma si era guadagnato l'epiteto di *Kesara Sinhajek*, "Leone senza paura", per aver incitato il clero singalese a una marcia di protesta contro le ingiustizie attribuite al partito al governo. Un'altra figura carismatica in quegli anni è Ven. Maduluwawe Sobhita, accanito sostenitore dell'SLFP. Lo stesso monaco ritratto nella prima copertina del libro di Stanley Tambiah *Buddhism betrayed?* (poi messa al bando), fotografato mentre in un'accalorata arringa pubblica incoraggiava, con ambo i pugni protesi in avanti, la comunità monastica a risvegliarsi e marciare coraggiosa contro qualsiasi nemico indebolisse la razza singalese e la nazione, senza piegare il capo di fronte agli invasori. Anche lui era assunto alla gloria nazionale con messaggi di impegno attivo e resistenza, considerati unica via di rettitudine monastica in tempi di crisi, fino al sacrificio della vita nell'interesse della nazione, della razza e della religione (Abeysekera 2002: 210-211). Un'altra voce importante era stata quella di Ediriweera Sarachchandra. Da giovane intellettuale laico, questi si era battuto contro il degrado morale pubblicando, nel 1982, quello che sarebbe diventato un best-seller della resistenza militante dei movimenti singalesi e buddisti

in Sri Lanka: il *Dharmista Samajaya* (“La società proba”). Nel libro (Sarachchandra 1982) lanciava i suoi strali contro le politiche di sviluppo di Jayewardene, che – a suo modo di vedere – avevano introdotto innumerevoli vizi nella società: dalla dilagante industria turistica all’emigrazione femminile in Medio-Oriente.

L’intolleranza verso Jayewardene era motivata anche dall’accordo di risoluzione negoziata del conflitto con l’LTTE che il Presidente aveva sottoscritto per via delle pressioni ricevute dal Primo Ministro indiano Rajiv Gandhi. L’accordo prevedeva la devoluzione di poteri alle regioni tamil e la presenza di gruppi di milizia indiani per il mantenimento della pace nel Nord. I negoziati furono osteggiati soprattutto dai giovani singalesi che vivevano nelle zone rurali a Sud e Sud-Est dell’isola, particolarmente colpite dalla povertà e isolate dai giochi politici che facevano leva sulla capitale: giovani istruiti, insoddisfatti e privi di orizzonti di impiego a breve e lungo periodo che, come era accaduto nella rivolta del 1971, ritenevano di non avere molto da perdere dagli scontri. L’insurrezione durò dal 1987 al 1989 e, sebbene sia stata brutalmente repressa e l’intera leadership del partito assieme a migliaia dei suoi attivisti eliminati, riuscì a compromettere seriamente la stabilità del governo. Il JVP avrebbe risollevato la testa e, una volta recuperati forza e consensi, si sarebbe trasformato in un tassello importante della vita politica nel paese, supportando l’ascesa della coalizione guidata da Mahinda Rajapaksa proprio a ridosso del maremoto, l’*United People Freedom Alliance* (Dewasiri 2010).

Come ho spiegato in precedenza, il triumvirato creato da Rajapaksa nella fase di emergenza post-tsunami si reggeva sull’alleanza dell’SLFP con i leader del JVP e le frange più estreme del clero buddista, transitate nel JHU. La coalizione destava quindi apprensione tanto a livello diplomatico che negli entourage umanitari. Nonostante l’accordo di cessate il fuoco sia stato ufficialmente abrogato solo nel gennaio del 2008, quando Rajapaksa lanciò la sua massiccia offensiva militare in territorio tamil, già nell’estate del 2006 il clima di tensione aveva raggiunto un punto di non ritorno. Le Tigri e le forze armate srilankesi continuavano a scambiarsi rappresaglie e al susseguirsi di una serie di assassinii mirati presto subentrarono i bombardamenti. Nel mentre la frangia scismatica all’interno dell’LTTE guidata dal comandante Karuna causava ulteriori spargimenti di sangue in area tamil, tra i seguaci dell’ala dissidente che faceva base ad Est e le milizie capeggiate dal leader dell’LTTE a Nord. La decisione presa da parte dell’Unione Europea e del Canada nel 2006 di inscrivere l’LTTE nel novero dei gruppi

terroristici può essere considerata come l'ago della bilancia di un conflitto i cui tentacoli non erano solo avvinghiati agli ultimi trent'anni di storia nazionale ma si estendevano, quasi plasticamente, nelle forme che l'apparato amministrativo aveva assunto fin dall'epoca coloniale, considerato che da decenni questa etichetta era stata strumentalizzata per promuovere precisi obiettivi politici all'interno e all'esterno del paese.

Non è certo mia intenzione sostenere che sia stata la designazione "terrorista" a minare il progetto indipendentista nelle regioni a Nord e ad Est dell'isola. Tuttavia, le animate conversazioni che nell'estate del 2006 avvenivano tra esperti, osservatori e diplomatici di base in Sri Lanka, pur facendo emergere posizioni contrapposte, palesavano una diffusa preoccupazione che la retorica del terrorismo si trasformasse in un impedimento al raggiungimento di una risoluzione positiva del conflitto. Nel cuore della zona diplomatica di Colombo non si parlava d'altro che del peso ricoperto, nell'influenzare la decisione dell'Unione Europea e del Canada, da quella che le voci ufficiali delle Tigri Tamil chiamavano "falsa propaganda" da parte del governo srilankese. Nell'unità tecnica del Ministero Affari Esteri italiano (che in quella fase frequentavo assiduamente), il problema di cosa significasse la designazione "terrorista" era stato tirato in ballo in diverse occasioni. «La questione ruota tutta, proprio sul filo del rasoio – aveva commentato il coordinatore dell'ufficio dopo una riunione dei *donor* internazionali – intorno alla distinzione tra terrorismo e lotta di liberazione nazionale. Il primo si basa su un fanatismo cieco, la seconda sul diritto all'auto-determinazione dei popoli». «Il governo continua a insistere sul pericolo che la campagna umanitaria stia foraggiando il TRO a discapito delle vittime del maremoto – aveva incalzato uno degli esperti – come se con i fondi per la ricostruzione noi stessimo appoggiando la causa separatista tamil, invece che farli arrivare alla gente! Forse l'LTTE si preoccupa più del Tamil Eelam che del suo popolo, ma gli aiuti del maremoto nelle zone a Nord-Est, per quanto ci riguarda, sono stati spesi e bene, in certi casi perfino in modo più efficiente di quanto sia avvenuto al Sud». «Sì, però a Sud hanno paura che l'LTTE abbia ricevuto troppa legittimazione dopo lo tsunami». A prendere la parola nella discussione era stata un'altra cooperante. «Alcuni collaboratori locali delle nostre ONG... sono tutti concentrati su questa idea, non so, dei presunti fondi stornati dall'LTTE alla campagna ricostruttiva per acquistare armi per la lotta armata.... Secondo la maggior parte dei contatti in loco, l'LTTE non rappresenta legittimamente il popolo tamil».

Quando si era costituito nel 1972, l'LTTE era un piccolo gruppo di combattenti, destinato a ingrandirsi fino a diventare una vera e propria organizzazione militare, capace di impegnare diverse migliaia di guerriglieri e supportata da artiglieria pesante e un'ingente forza navale. Prima dell'accordo di cessate il fuoco del 2002, il movimento aveva ottenuto il controllo di oltre il 70% delle zone a prevalenza Tamil a Nord e ad Est dell'isola, dove aveva costruito un vero e proprio apparato amministrativo, con tanto di forze di polizia, un sistema giudiziario e un braccio di assistenza umanitaria, il TRO. Gestiva inoltre un suo sistema di tassazione e un regime doganale ai confini delle cosiddette "zone di frontiera". Si trattava insomma di uno «Stato nello Stato» a tutti gli effetti (Nadarajah, Srisankarajah 2005: 89). Lo tsunami aveva inferto un duro colpo a questo presidio. Causando perdite tra i combattenti e sparpagliando le flotte navali, il disastro aveva indebolito la macchina organizzativa e militare dell'LTTE e fiaccato gli sforzi di resistenza dei guerriglieri. Al tempo stesso, però, aveva creato un'opportunità per una maggiore devoluzione di poteri, permettendo ai leader delle Tigri Tamil di sedersi in posizione paritetica ai tavoli di negoziazione volti a supportare le operazioni di emergenza e primo soccorso. Le alterne vicende del PTOMS e il progressivo ricorso alla retorica del terrorismo rischiavano di compromettere questi equilibri, a detrimento della pace e della campagna ricostruttiva.

Come ho anticipato, l'uso della retorica del terrorismo aveva attecchito nel paese già dagli anni Settanta del XX secolo. Inizialmente era stata usata dal governo per delegittimare le agitazioni per l'indipendenza politica nel Nord-Est e accrescere nei Singalesi la fiducia nelle azioni promosse dallo Stato in nome della sicurezza nazionale. Furono le critiche avanzate dai governi stranieri sulla violazione dei diritti umani a portare alla messa al bando dell'LTTE anche all'estero. L'etichetta "terrorismo" divenne così una componente fondamentale della campagna di criminalizzazione dell'acerrimo nemico interno con cui lo Stato srilankese cercava di condizionare l'opinione pubblica internazionale. Nel 1983, un anno che ha fatto da spartiacque nelle relazioni interetniche in Sri Lanka, lo Stato aveva ormai adottato un "ruolo partigiano", candidandosi nella posizione di indiscusso leader dei Singalesi nel conflitto anti-tamil. Sulla scia di questo processo di delegittimazione e sotto l'egida della lotta al terrorismo, gli atti di belligeranza si intensificarono bruscamente, a tal punto che l'etichetta divenne priva di significato nel dibattito nazionale. È stato solo nella decade successiva che il governo cominciò a differenziare

tra «terrorismo LTTE» e «terrorismo Tamil», insistendo che la sua campagna militare aveva solo lo scopo di liberare i Tamil dalle Tigri (*Ivi*: 93). Da parte sua, l'LTTE contava su una vasta rete di raccolta fondi grazie alla diaspora tamil all'estero, costituita in gran parte da flussi di rifugiati in paesi come Canada, Regno Unito, Svizzera, Francia, Australia e India. L'interpretazione internazionale del conflitto era quindi centrale per gli obiettivi strategici di entrambi i contendenti. Tanto la battaglia dell'LTTE per legittimare all'esterno le proprie azioni quanto gli sforzi repressivi dello Stato erano al centro di questa maglia di relazioni sovranazionali (*Ibidem*). Per l'LTTE era fondamentale difendere una narrazione della guerra che si adattasse a un movimento in lotta per l'indipendenza politica. Per il governo, invece, la nozione di terrorismo spianava la strada a una forte azione militare, volta a recuperare il controllo sui territori sotto l'influenza tamil. L'LTTE aveva cominciato a inquadrare la sua campagna militare come un processo di autodeterminazione già dalla metà degli anni Ottanta: “siamo liberi combattenti, non terroristi”, “ci opponiamo al genocidio perpetuato contro il nostro popolo”, “resistiamo al terrorismo di Stato”. Questi erano gli slogan della campagna promossa a livello internazionale. La nazione, invece, faceva appello a una logica largamente accettata dai leader di Stato: che per mantenere la stabilità “nessun paese al mondo poteva essere morbido con il terrorismo”.

Il PTOMS era stato presentato come lo strumento più adatto per un'equa distribuzione degli aiuti, ma – come abbiamo visto in queste pagine – venne recepito come un espediente diplomatico per facilitare il processo di pace. Entrambi i gruppi in conflitto si rendevano conto che il meccanismo congiunto rappresentava un'occasione per testare forme di devoluzione della sovranità nazionale nelle regioni a Nord e ad Est del paese, e per questo, come era successo nel corso degli accordi di distensione stabiliti per intermediazione indiana nel 1987, il Sud singalese e buddista si oppose.

Nei mesi che ho trascorso in Sri Lanka analizzando gli sviluppi della campagna ricostruttiva, tra il 2005 e il 2006, mi sono imbattuta in numerosi ufficiali pubblici infastiditi che il PTOMS fosse stato imposto loro come unico strumento per ricevere gli aiuti dopo lo tsunami. A Sud si parlava di una “cospirazione internazionale” per minare la sovranità territoriale dello Stato e consentire a “quelli” dell'LTTE di stabilire il “loro Tamil Eelam” con la scusa della pace. I donor avevano offerto il proprio supporto, canalizzando tre miliardi di dollari nel meccanismo congiunto (UNHOCA 2005) ma – alla prova dei fatti – l'operazione si era rivela-

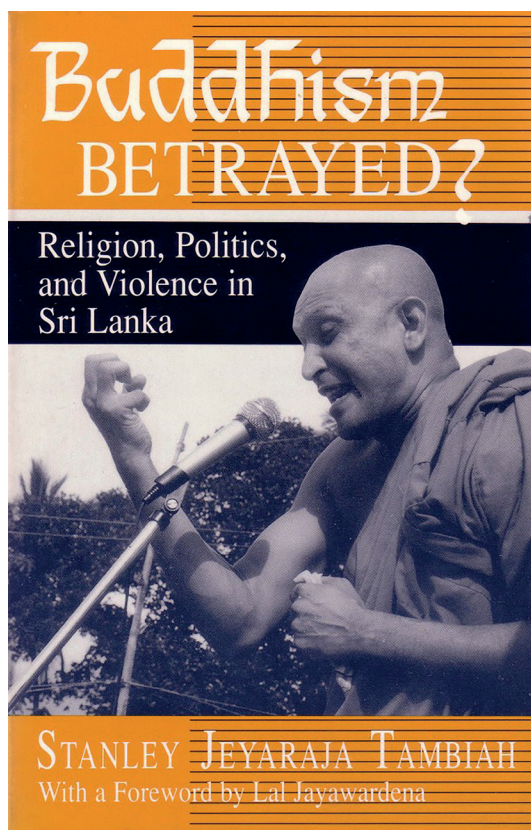


Foto n. 5: Copertina del libro di Stanley Tambiah *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, uscito nel 1992 e subito bandito dal paese a causa del risentimento espresso dalle frange scioviniste del clero buddista. La fotografia è stata rimossa nella ristampa del volume.

ta, per usare le parole del coordinatore dell'unità tecnica del Ministero Affari Esteri italiano in Sri Lanka, "un'arma a doppio taglio". Nessuno voleva assumersi la responsabilità di veder fallire il PTOMS, ma neanche faceva veramente del suo meglio per supportarlo. "Perché l'LTTE non lo ha firmato per primo? Per lasciare al governo la responsabilità, in caso, di non sottoscriverlo?". Questo genere di commenti era frequente nelle stanze umanitarie a Colombo. Dopo lo tsunami, ognuno con le proprie rivendicazioni e pretese di legittimità, il movimento di liberazione per il Tamil Eelam, da un lato, e le forze governative buddiste e singalesi, dall'altro, avevano minato la cornice di cooperazione funzionale al processo di ricostruzione. L'LTTE cercava di imporsi ai tavoli di gestione dell'emergenza

come il legittimo corpo politico e amministrativo dell'emergente Stato etnico-regionale tamil, rivendicando il diritto di ricevere gli aiuti senza passare per il controllo parlamentare e collocandosi in questo modo in una posizione di parità strategica con la maggioranza al governo. Da parte sua, la coalizione di interessi politici che si era creata attorno a Mahinda Rajapaksa reclamava la sua esclusiva sovranità nazionale, non solo per imporsi come principale agente del processo di ricostruzione, ma per far recuperare terreno a un sogno nazionalista indebolitosi durante il mandato del Presidente uscente, Chandrika Kumaratunga, più duttile alla devoluzione dei poteri dello Stato. Le resistenze avanzate dalle frange radicali del nazionalismo singalese e buddista, e la successiva messa al bando dell'LTTE come gruppo terroristico, hanno finito per relegare il movimento delle Tigri Tamil, già diviso al suo interno, in una posizione di isolamento funzionale al riacutizzarsi degli scontri. Anche la minoranza islamica aveva approfittato della sua marginalizzazione ai tavoli di negoziazione sul PTOMS per accusare il governo, l'LTTE e la comunità internazionale di continuare a ledere i suoi diritti di rappresentanza nel paese. Così al risentimento dei Tamil si era aggiunto il malcontento dei gruppi mussulmani.

Ponendo enfasi sulla "sicurezza della popolazione" invece che sulla "sicurezza nazionale", le agenzie umanitarie presenti sul luogo della catastrofe avevano provato a trasformare lo tsunami in un'occasione per diramare nel tessuto della società civile locale le loro logiche di intervento, ma gli organismi internazionali impegnati nella ricostruzione furono costretti – nell'arco di pochi mesi – a muovere un drastico passo indietro, visto il fuoco incrociato che la propaganda nazionalista aveva diretto contro di loro<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Al mio ritorno in Sri Lanka nel 2010 la politica governativa verso le ONG, sia internazionali che locali (se considerate "non allineate"), era radicalmente mutata dalla fase del post-maremoto. Le pratiche per l'ottenimento o rinnovo dei permessi di soggiorno si erano a tal punto complicate che molti cooperanti stranieri erano impossibilitati a raggiungere il paese o a permanervi; mentre chi operava in strutture locali, anche quelle storicamente radicate nel tessuto sociale come Sarvodaya (la più importante rete di organizzazioni per lo sviluppo comunitario in Sri Lanka, fondata nel 1958), avevano visto ridursi al minimo la propria capacità di intervento. Ad esclusione di quante avevano rinunciato alla loro autonomia sottostando alle pressioni del governo, le ONG che avevano popolato gli scenari della ricostruzione dopo il disastro erano state letteralmente spazzate via o comunque rese "inoffensive", per usare l'espressione di uno dei miei contatti più stretti dentro Sarvodaya. Lo stesso denunciavano i colleghi universitari. Il fatto che le cariche (dal Rettore ai Direttori di dipartimento) fossero decise dall'*University Gran Commission* (UGC), un organismo sotto il controllo diretto dell'esecutivo, rendeva di fatto impossibile qualsiasi scelta su basi scientifiche di persone



L'offensiva delle forze militari capeggiate da Mahinda Rajapaksa, conclusasi nel maggio del 2009 con la resa dell'LTTE, era destinata a causare importanti perdite tra i civili e provocare un fiume di sfollati dalle zone dei conflitti, ma le premesse perché questa avanzata militare si concretizzasse sotto gli occhi della comunità internazionale e con tale virulenza erano iscritte non solo nel rapporto controverso tra conflitto e disastro stabilitosi a ridosso del maremoto, ma anche nelle delicate architetture etnico-nazionali forgiatesi in precedenza.

## Conclusioni

Come in questo articolo ho provato a ricostruire, con l'onda anomala degli aiuti umanitari alle persone colpite dallo tsunami in Sri Lanka alcuni fattori endogeni al contesto locale sono venuti rapidamente a galla, quasi per riflesso. È per questa ragione che ho interrogato il disastro in quanto occasione propulsiva di dinamiche preesistenti, riconducibili alla storia nazionale ma anche a una particolare attitudine verso il passato precoloniale. L'analisi dell'ascesa politica di Mahinda Rajapaksa palesa con quanta pervicacia dopo lo tsunami dell'Oceano indiano sia riemersa una propensione verso il passato capace di far leva sulle glorie della nazione (buddista e singalese) utilizzando l'armamentario mito-storico come una «mappa per il presente» (Ossio 1977: 52). Descrivendo la riproposizione, a seguito del maremoto, di narrazioni cronachistiche dalle forti valenze etnico-identitarie, ho mostrato come, dalle periferie dell'impero, Mahinda Rajapaksa abbia rilanciato un'immagine di sovranità capace di incorporare il compito di promuovere il buddismo nel mondo e al tempo stesso di combattere per l'unità nazionale.

Storie di uomini politici provenienti da province marginali saliti al potere dopo un disastro non sono eccezionali. Ciò che, tuttavia, interessa nel caso qui preso in esame sono, da un lato, l'impiego strumentale dei riferimenti cosmologici a questo fine, dall'altro, la pervasività della loro incorporazione a livello locale, se non nella sfera (in realtà molto più contraddittoria e schermata) dell'identificazione politica soggettiva, in quella della regolazione morale nei villaggi, così come nelle retoriche collettive e nelle forme dell'agency pubblica. Considerato che anche in

---

in ruoli apicali negli atenei e di conseguenza indeboliva anche lo spazio per esprimere posizioni critiche su qualsiasi aspetto della vita pubblica.

altri contesti di religione Theravada<sup>15</sup> assistiamo a tentativi altrettanto virulenti di ripristinare sistemi monarchici di tipo assoluto, lo Sri Lanka può rappresentare un caso emblematico della recente affermazione di strategie politiche facenti leva sull'arruolamento di antiche cronache locali, come è avvenuto per la riattualizzazione simbolica del sistema del Dhamma-king nel corso dell'ascesa politica della famiglia Rajapaksa. Questo genere di manovre ha avuto nel paese una potenza catalizzatrice senza precedenti, insinuandosi sia negli immaginari politico-culturali delle frange più estreme del clero buddista, sia nei contesti rurali dove avevano attecchito le rivendicazioni sociali del partito marxista-leninista, come nella provincia sud del paese. Con la nuova elezione al seggio presidenziale di Gotabaya Rajapaksa nel 2019 – una figura controversa proprio per il ruolo esercitato nell'eccidio della popolazione tamil – (se si esclude la parentesi del mandato di Maithripala Sirisena dal 2015 al 2019) si tratta di oltre dieci anni di dominio. Anni in cui la parvenza democratica di un sistema elettorale creato per emanazione di quello britannico non ha impedito alle forze governative di avanzare un'azione nei confronti delle minoranze interne così capillare e repressiva da debellare nell'arco di pochi anni quello che era stato a lungo considerato l'inveterato “nemico interno”. Per dirla con la stessa vena di sarcasmo utilizzata da un mio interlocutore sul campo, un cooperante inglese da tempo residente in Sri Lanka, «ciò che in tanti anni non è riuscita a fare

---

<sup>15</sup> Tambiah accosta spesso i casi dello Sri Lanka e della Thailandia per via del fatto che la storiografia singalese e quella siamese fanno leva su caratteristiche cosmologiche e topografiche simili. Anche i regni tradizionali del Sud-est asiatico, infatti, possono essere descritti facendo riferimento allo schema dei mandala. Da questo punto di vista, dalle società segmentarie basate sul lignaggio che praticano l'agricoltura *slash and burn* fino ai gruppi che si organizzano in maniera centralizzata e sedentaria, come molti coltivatori di riso della Thailandia e dello Sri Lanka, passando per tutte le formazioni societarie intermedie riscontrabili a livello etnografico (Tambiah 2013), si potrebbe parlare di un unicum variegato di forme cosmologiche riconducibili allo stesso schema di *galactic polity* illustrato in quest'articolo. Una analisi circostanziata di simili varianti sfugge all'economia del mio scritto, ma meriterebbe senz'altro opportuni approfondimenti. Il confronto con la Thailandia sembra particolarmente calzante, se non altro per le recenti riproposizioni del modello del Dhamma-king da parte dell'attuale re thailandese, che – come Mahinda Rajapaksa in Sri Lanka – sta tentando di rimaniolare gli immaginari mito-storici per volgere l'attuale sistema politico (una monarchia costituzionale) in direzione assolutistica. Per approfondimenti sul caso thailandese (soprattutto sulla dialettica tra *mueang* e *prathet*, la forma storica di *galactic polity* e il moderno stato-nazione territoriale), si veda Herzfeld 2016.

l'America nella sua accanita lotta al terrorismo, Mahinda Rajapaksa è riuscito a farlo in meno di un decennio».

Dopo lo tsunami, in nome di una nuova alleanza fondata sui diritti umani e sull'urgenza dell'azione emergenziale, a garanzia della sicurezza della popolazione e assieme della difesa della pace, una miriade di ONG internazionali, agenzie di sviluppo, associazioni religiose e di volontariato avevano preso spazio in un'arena di intervento i cui equilibri erano condizionati da una trama di relazioni, avvenimenti e frizioni più longeva e stratificata del "qui e ora" della campagna ricostruttiva. Cause radicate negli assetti socio-politici dei territori colpiti, nei mutevoli equilibri etnico-religiosi della nazione e in pretese alla sovranità in continuo andamento "pulsatorio" hanno fatto la differenza nel rendere quel dato evento naturale a tal punto disastroso da sedare nell'arco di pochi mesi ogni speranza di distensione dei conflitti. Una peculiare versione di *galactic polity* ispirata allo schema del mandala è così riuscita ad affermarsi nel paese, istituendo nell'arco di un decennio una forma di assolutismo monarchico dai tratti muscolari, legittimata dalla parvenza di un sistema democratico capace di uscire rafforzato dalla lotta contro il terrorismo e contro i disastri naturali.

## Bibliografia

- Abeysekara, A. 2002. *Colors of the Robe: Religion, Identity, and Difference*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Bartholomeusz, T.J. 2002. *In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka*. London & New York: Routledge Curzon.
- Benadusi, M. 2011. On the Crest of the Tidal Wave: Adrift in Post-tsunami Sri Lanka, in *Disasters, Development and Humanitarian Aid. New Challenges for Anthropology*, a cura di M. Benadusi, C. Brambilla & B. Riccio, pp. 67-86. Rimini: Guaraldi.
- Benadusi, M. 2012. The Politics of Catastrophe. Coping with "Humanitarianism" in Post-tsunami Sri Lanka, in *The Politics and Policies of Relief, Aid and Reconstruction. Contrasting Approaches to Disasters and Emergencies*, a cura di F. Attinà, pp. 151-172. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Benadusi, M. 2013. The Two-faced Janus of Disaster Management: Still Vulnerable Yet Already Resilient. *South East Asia Research*, 21, 3: 419-438.
- Benadusi, M. 2014. Elephants Never Forget: Capturing Nature at the Border of Ruhuna National Park (Yala), Sri Lanka. *Capitalism Nature Socialism*, 26, 1: 77-96.
- Benadusi, M. 2015a. Cultivating Communities after Disaster: A Whirlwind of Generosity on the Coasts of Sri Lanka, in *Governing Disasters: Beyond Risk Culture*, a cura di S. Revet & J. Langumier, pp. 87-126. Paris: Palgrave MacMillan.

- Benadusi, M. 2015b. Learning to Survive in Sri Lanka: Education and Training in Times of Catastrophe, in *International Handbook on Interpretation in Educational Research Methods*, a cura di P. Smeyers, D. Bridges, N. Burbules, M. Griffiths, pp. 551-578. New York: Springer.
- Benadusi, M. 2020. Blurred memories. War and disaster in a Buddhist Sinhala village. *Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology*, 88: 89-102.
- Benadusi, M. 2020. *Sull'onda del maremoto. Ipertrofia del dono in Sri Lanka*. Firenze: EditPress [in corso di stampa].
- Crosby, K. 2008. Kamma, Social Collapse or Geophysics? Interpretations of Sufferings among Sri Lankan Buddhists in the Immediate Aftermath of the 2004 Asian Tsunami. *Contemporary Buddhism*, 9, 1: 53-76.
- de Alwis, M. 1998. Moral Mothers and Stalwart Sons: Reading Binaries in a Time of War, in *The Women and War Reader*, a cura di L. Lorentzen & J. Turpin, pp. 254-271. New York: New York University Press.
- de Alwis, M. 2004. The Moral Mother Syndrome. *Indian Journal of Gender Studies*, 11, 1: 65-73.
- de Silva Wijeyeratne, R. 2013. *Nation, Constitutionalism and Buddhism in Sri Lanka*. Abingdon & New York: Routledge.
- Deegalle, M. 2006. JHU Politics for Peace and a Righteous State, in *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*, a cura di M. Deegalle, pp. 233-254. London & New York: Routledge.
- Dewasiri, N.R. 2010. Mainstreaming Radical Politics in Sri Lanka: The case of JVP post-1977. *PCD Journal: Journal of Power Conflict, and Democracy in South and South East Asia*, 2, 1: 69-94.
- Ekholm, K. 1991. *Catastrophe and Creation: The Transformation of an African Culture*. Philadelphia: Harwood Academic Publishers.
- Frowde, H. (ed.). 1912. *The Mahavamsa or, the Great Chronicle of Ceylon*. London: Pali Text Society.
- Gamburd, M.R. 2014. *The Golden Wave: Culture and Politics after Sri Lanka's Tsunami Disaster*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gombrich, R. 1988. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Abingdon & London: Routledge & Kegan.
- Gombrich, R. 2006. Is the Sri Lankan War a Buddhist Fundamentalism?, in *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*, a cura di M. Deegalle, pp. 22-37. London & New York: Routledge.
- Guṇasēkara, B. 1995. *The Rajavaliya, or A Historical Narrative of Sinhalese Kings from Vijaya to Vimala Dharma Surya II: to which are Added a Glossary and a List of Sovereigns*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Kapferer, B. 2012 (1988). *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Oxford & New York: Berghahn Books.
- Kemper, S. 1991. *The Presence of the Past: Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*. Ithaca: Cornell University Press.

- Herzfeld, M. 2016. *Siege of the Spirits: Community and Polity in Bangkok*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Ligi, G. 2009. *Antropologia dei disastri*. Roma-Bari: Laterza.
- Lindberg Falk, M. 2015. *Post-Tsunami Recovery in Thailand: Socio-cultural Responses*. New York: Routledge.
- Malkki, L.H. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nadarajah, S. & D. Sriskandarajah. 2005. Liberation Struggle or Terrorism? The Politics of Naming the LTTE. *Third World Quarterly*, 26, 1: 87-100.
- Obeyesekere, G. 1975. Sinhala Buddhist Identity in Ceylon, in *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*, a cura di G. De Vos & L. Romanucci-Ross, pp. 231-258. Palo Alto, California: Mayfield Publishing.
- Obeyesekere, G. 1990. *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Obeyesekere, G. 1997. The Vicissitudes of the Shinala-Buddhist Identity through Time and Change, in *Sri Lanka: Collective Identities Revisited*, a cura di M. Roberts, Vol. I, pp. 335-384. Colombo: Marga Institute (Sri Lanka Centre for Development Studies).
- Ossio, J. 1977. Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala, in *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition*, a cura di K. J. Ravindra, pp. 51-93. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Rahula, W. 2007. *The Heritage of the Bhikkhu: The Buddhist Tradition of Service*. New York: Grove/Atlantic [ed. or. 1946].
- Revet, S. 2007. *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.
- Roberts, M. 2004: *Exploring Confrontation. Sri Lanka: Politics, Culture and History*. Chur, Switzerland: Harwood Academic Publisher.
- Sahlins, M. & D. Graeber. 2017. *On Kings*. Chicago: HAU Books [trad. it. 2019. *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*. Milano: Raffaello Cortina Editore].
- Sarachchandra, E.R. 1982. *Dharmīṣṭha samājaya*. Kālaṇiya: Samanala Prakāśakayō saha Mudraṇa Śilpiyō.
- Scott, D. 1995. Dehistoricising History, in *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka*, a cura di P. Jeganathan and Q. Ismail, pp. 10-24. Colombo: Social Scientists' Association.
- Senanayake, D.R. 2009. Buddhism and the Legitimation of Power: Democracy, Public Religion and Minorities in Sri Lanka. *ISAS Working Paper No. 99*, <https://www.files.ethz.ch/isn/110079/98.pdf>.
- Seneviratne, H.L. 1978. Religion and Legitimacy of Power in the Kandyan Kingdom, in *Religion and Legitimacy of Power in Sri Lanka*, a cura di S. Bardwell, pp. 177-187. Chambersburg: Anima Books.
- Seneviratne, H.L. 1999. *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago, IL & London: The University of Chicago Press.

- Seneviratne, H.L. 2004. *Buddhism, Identity and Conflict*. Colombo: International Center for Ethnic Studies.
- Simonse, S. 1992. *Kings of Disaster: Dualism, Centralism and the Scapegoat King in the Southeastern Sudan*. Leiden: Brill.
- Spencer, J. 2003. A Nation 'Living in Different Places': Notes on the Impossible Work of Purification in Postcolonial Sri Lanka. *Contribution to Indian Sociology*, 37, 1-2: 1-23.
- Tambiah, S.J. 1976. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. New York: Cambridge University Press.
- Tambiah, S.J. 1986. *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tambiah, S.J. 1992. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tambiah, S.J. 2013. The Galactic Polity in Southeast Asia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3, 3: 503-534.