

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La grande tradizione dell'islàm laico nel subcontinente indiano

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/118877> since

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO CXX FASCICOLO III
2008



Printed in Italy - Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Napoli



Edizioni Scientifiche Italiane

SOMMARIO

VOL. CXX - FASC. III - DICEMBRE 2008

MICHELGUGLIELMO TORRI, <i>La grande tradizione dell'islam laico nel sub-continente indiano</i>	pag. 859
GIOVANNI BONACINA, <i>Deisti e puritani musulmani. Prime notizie europee sui wahhâbiti (1772-1830) - Parte seconda</i>	» 883
GLI STORICI E L'ARCHIVIO DELL'INQUISIZIONE	
ELENA BONORA, <i>L'archivio dell'Inquisizione e gli studi storici: primi bilanci e prospettive a dieci anni dall'apertura</i>	» 968
PIERROBERTO SCARAMELLA, «Una materia gravissima, una enorme eresia»: <i>Granada, Roma e la controversia sugli apocrifi del Sacromonte</i>	» 1003
DISCUSSIONI	
MARTIN THOM, <i>Giardini botanici e siderei: i Carteggi di Carlo Cattaneo</i>	» 1045
FRANCESCO BENVENUTI, <i>Una nuova storia dell'Urss</i>	» 1088
STUDI E RICERCHE	
ARNALDO MARCONE, <i>L'Origine des fables di Fontenelle</i>	» 1109
NOTE	
GIUSEPPE GALASSO, <i>La parabola del feudalesimo</i>	» 1130
CRISTINA CASSINA, <i>All'ombra del grande Impero: continuità e rottura nell'esperienza di Luigi Napoleone Bonaparte</i>	» 1142
GIUSEPPE GIARRIZZO, <i>Ancora su Gaetano Salvemini. Spigolature da un archivio privato</i>	» 1154

RECENSIONI

A. SCHIAVONE, <i>Ius. L'invenzione del diritto in Occidente</i> (F. Gorla).....	» 1164
E. PATLAGEAN, <i>Un Moyen Âge grec. Byzance IX^e-XV^e siècle</i> (M. Galina).....	» 1187
I. GAGLIARDI, <i>Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento</i> (E. Lurgo).....	» 1195
E. BOILLET, <i>L'Arétin et la Bible</i> (S. Adorni Braccesi).....	» 1199
S. DALL'AGLIO, <i>Savonarola in Francia. Circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento</i> (S. Lo Re).....	» 1210
S. D'ALESSIO, <i>Masaniello</i> (V. Fiorelli).....	» 1214
E. NOVI CHAVARRIA, <i>Sulle tracce degli zingari. Il popolo rom nel Regno di Napoli. Secoli XV-XVIII</i> (A. Musi).....	» 1220
<i>Mediterraneo in armi (secc. XV-XVIII)</i> , a cura di R. Cancila (A. Barbero).....	» 1226
Y. MARCIL, <i>La fureur des voyages. Les récit de voyage dans la presse périodique (1750-1789)</i> (P. Delpiano).....	» 1230
L. BENADUSI, <i>Il nemico dell'uomo nuovo. L'omosessualità nell'esperimento totalitario fascista</i> (F. Torchiani).....	» 1233

NOTIZIARIO

MATTEO MAGNANI, BLYTHE ALICE RAVIOLA, <i>L'acqua nei secoli altomedievali</i> (Spoleto, 12-17 aprile 2007).....	» 1239
---	--------

LIBRI RICEVUTI.....	» 1262
---------------------	--------

SOMMARIO DEL VOLUME CXX.....	» 1268
------------------------------	--------

<i>Ringraziamenti</i>	» 1272
-----------------------------	--------

In copertina: *Jahangir contempla un ritratto del padre, Akbar* (miniatura del 1599).

LA GRANDE TRADIZIONE DELL'ISLÀM LAICO
NEL SUBCONTINENTE INDIANO

Una premessa metodologica: «Islam», «islàm» e «laicismo»

È ormai diventato usuale parlare di «Islam» (termine che, in italiano è in genere scritto con la «I» maiuscola e che, erroneamente, viene pronunciato con l'accento sulla «I»), come se si trattasse di un'entità definita da caratteristiche ben precise, sempre presenti sia in tutto il mondo che si definisce islamico, sia nel corso dell'evoluzione storica del mondo in questione. Insomma, l'«Islam» in quanto civiltà sarebbe caratterizzato da una sua essenza profonda, rimasta immutata nel tempo e nello spazio. È questa convinzione che, in genere, è all'origine di quelle discussioni – in Occidente oggi così frequenti e così alla moda – basate su binomi come «Occidente e Islam», «Islam e democrazia», «Islam e violenza» e via discorrendo.

Si tratta di discussioni che, più che inutili, risultano fuorvianti. Ciò per il semplice fatto che uno dei due termini presenti in tali binomi, quello di «Islam», presuppone l'esistenza di un insieme politico, culturale, sociale, antropologico e, in certi casi estremi, economico che, di fatto, è inesistente. Esso, infatti, è in larga misura una costruzione ideologica, con un rapporto con la realtà effettuale che, nel migliore dei casi, è tenue e parziale e, nel peggiore, è nullo.

Al pari di tutte le grandi civiltà viventi, nessuna esclusa, la civiltà islamica nella sua concretezza storica e geografica è caratterizzata sia dal convivere e dal contrapporsi a livello dialettico di tendenze culturali spesso tanto diverse da risultare antitetiche, sia dal coesistere (a volte non facile) di sistemi politici, antropologici ed economici anche profondamente dissimili. Non solo in ciascuna area geografica nel medesimo periodo storico, ma nei diversi periodi storici all'interno della stessa area geografica, una data civiltà (e il discorso vale, quindi, anche per la civiltà islamica) può assumere caratteristiche così differenti da apparire inconciliabili. Le caratteristiche fondanti di qualsiasi civiltà vivente vengono infatti definite sia giorno per giorno, sia area geo-

grafica per area geografica, come reazione (in primo luogo culturale e ideologica) al venire in essere di una serie di elementi congiunturali di carattere politico, economico, sociale. A loro volta, questi ultimi derivano sia dall'evoluzione di *longue durée* di una determinata società, sia dalle pressioni e dai condizionamenti che su di essa sono esercitati dall'esterno.

In sostanza, se si vuole interpretare la civiltà islamica (ma un discorso analogo vale per qualsiasi civiltà), si hanno a disposizione due tipi di approccio. Uno è quello monolitico-essenzialista: la civiltà islamica è vista come l'«Islam», cioè come un blocco unitario, caratterizzato da una sua essenza, definita da tratti culturali, sociologici, politici, ecc. ben definiti, così persistenti nel tempo e nello spazio da potersi considerare sostanzialmente immutabili; l'altro approccio è quello empirico, basato sull'idea che, come tutte le civiltà, anche quella islamica – opportunamente indicata non con il termine di «Islam», bensì con quello di «islàm» (scritto con la «i» minuscola e, a volte, con un accento grafico sulla «a», in grado di segnalare la corretta pronuncia del termine al lettore non arabofono) – muta nel tempo e nello spazio.

Mentre, quindi, è facilissimo definire quali siano le caratteristiche dell'«Islam» (dato che si conoscono a priori e che l'esame della realtà serve solo a selezionare i fatti che possano confermare la validità di una visione precostituita), incomparabilmente più difficile è definire quali siano le caratteristiche dell'«islàm». Queste ultime, infatti, non possono essere presupposte, ma vanno studiate di volta in volta. Non vi è, cioè, nessuna facile scorciatoia da seguire per arrivare alla conoscenza che si ricerca, né nessuna sicurezza che la conoscenza a cui si arriva sia applicabile ad aree e a periodi storici diversi da quelli analizzati.

Naturalmente tutto questo contribuisce a spiegare la persistente popolarità che, al di fuori di ristretti circoli accademici e politici, la visione monolitica dell'«Islam» continua a mantenere. L'«Islam» (con la «I» maiuscola e, significativamente, pronunciato in maniera errata) ha una sua geometrica potenza che l'«islàm» (con la «i» minuscola e pronunciato correttamente) certamente non ha. Se vogliamo banalizzare la questione, si può diventare esperti di «Islam» dopo aver letto un paio di libri e assistito a qualche trasmissione televisiva; ma si diventa esperti di «islàm» – e, in ogni caso, lo si diventa solo in maniera limitata e parziale – solo dopo anni di studio. Gli esperti di «Islam», quindi, dominano il dibattito mediatico, certamente anche grazie all'aiuto di qualche studioso che ha le sue buone ragioni per contrabbandare una visione artefatta dell'«Islam»; di conseguenza, le

idee degli uni e degli altri sono ormai diventate parte del «senso comune», condiviso dalle opinioni pubbliche occidentali, a proposito della civiltà islamica. Gli esperti di «islàm», viceversa, mai in grado di disegnare gli splendidi e onnicomprensivi quadri interpretativi che riescono così facili per gli esperti di «Islam», si limitano, in genere, più a seminare dubbi che a dare certezze. E questo loro seminare dubbi, mettere in forse verità che sembrano date, è spesso visto dai portatori del «senso comune» come prova di furore ideologico e di preconcetto *appeasement* nei confronti di valori che, a parer loro, sarebbero alieni rispetto a quelli propri ed esclusivi della tradizione occidentale¹.

Questo scritto fa dichiaratamente parte della tradizione di studi (minoritaria ma lungi dall'essere inesistente) che ha come proprio oggetto di studio non l'«Islam», bensì l'«islàm»². Il fine qui perseguito è quello di sottoporre a vaglio critico il principio, spesso accettato come una verità assiomatica da tanti studiosi occidentali, secondo cui, nella civiltà islamica, la politica non è che un'estensione della religione. Questo vaglio critico sarà condotto attraverso uno studio di caso, delimitando cioè un'area geografica ben precisa, su cui condurre la nostra analisi. L'area geografica prescelta, il subcontinente indiano, è lungi dall'essere di scarsa dimensione o di limitata importanza. Si tratta, infatti, di una delle aree del globo dove la diffusione dell'islàm è più antica e dove la densità demografica di coloro che si identificano con la cultura e la religione islamiche è maggiore (ci sono assai più musulmani nel subcontinente indiano di quanti ce ne siano nell'intero

¹ Così, secondo questa impostazione, la civiltà islamica sarebbe storicamente e inevitabilmente definita da tratti caratteristici quali l'intolleranza, la bellicosità, l'ostilità verso la modernità, la coincidenza in un unico continuum di politica e religione. Viceversa, la civiltà occidentale sarebbe definita da razionalità, tolleranza, laicismo e l'intrinseca e continua tendenza di evolversi verso il progresso e il miglioramento. Insomma, nella civiltà occidentale guerre religiose, intolleranza, irrazionalismo, ostilità verso il progresso sarebbero solo eccezioni, parentesi a volte aperte ma sempre rapidamente chiuse. Per un utile correttivo a questa visione si rimanda, ad es., a C. FREEMAN, *The Closing of the Western Mind. The Rise of Faith and the Fall of Reason*, Pimlico, Londra 2003.

² In un certo senso, il manifesto di questa corrente intellettuale può essere considerato l'aureo libretto di CLIFFORD GEERTZ, *Islam Observed. Religious development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven 1968. In esso, il famoso antropologo mette in luce le radicali differenze fra l'islàm in Marocco e l'islàm in Indonesia, abbozzando una spiegazione di natura storica sul venire in essere di tali differenze. Il testo è stato tradotto in italiano con il titolo *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Morcelliana, Brescia 1973.

mondo arabo)³. È inoltre sembrato utile, piuttosto che appiattirsi sul presente, adottare un approccio di lungo periodo. La storia, a differenza di ciò che molti sembrano pensare, non è solo un elenco più o meno complesso, più o meno noioso, di fatti passati senza nessuna reale rilevanza sul presente (si sa, «acqua passata non macina più»!), quanto un rapporto (se più o meno accurato dipende dal lavoro degli storici) sulle potenzialità dimostrate da un popolo o da una civiltà nel corso del tempo. Si tratta di un rapporto che, analizzando le modalità con cui queste potenzialità sono o non sono state realizzate, svolge il compito – crucialmente importante a livello intellettuale e politico – di farci intendere due cose. La prima è che l'individuazione delle cause contingenti di tali sviluppi può offrirci gli strumenti conoscitivi per tentare di intervenire su tali cause. La seconda è che l'eventuale mancata realizzazione di queste potenzialità – nel passato come nel presente – non è un destino inevitabile quanto, piuttosto, il frutto delle particolari congiunture politiche, economiche e sociali, venute in essere in un dato momento storico. L'una e l'altra cosa stanno poi a significare che le potenzialità di cambiamento per il meglio o per il peggio sono sempre presenti: le une e le altre aspettano solo di essere colte, secondo una scelta che viene fatta caso per caso, momento per momento. Nessuna civiltà, quindi, ha una intrinseca predisposizione verso il progresso o verso l'involuzione: una via piuttosto che un'altra può essere scelta praticamente in qualsiasi momento, da qualsiasi civiltà⁴.

Infine, prima di procedere, vale la pena di esplicitare qual è il concetto di laicismo a cui facciamo riferimento. Questo si richiama alla definizione del filosofo torinese Nicola Abbagnano, secondo cui, con il termine laicismo si intende «il principio dell'autonomia delle attività umane, cioè l'esigenza che tali attività si svolgano secondo regole proprie, che non siano ad esse imposte dall'esterno per fini o interessi diversi da quelli cui esse si ispirano».

Sempre secondo Abbagnano: «Questo principio è universale e può essere legittimamente invocato in nome di qualsiasi attività umana le-

³ Per una riflessione sulla centralità dell'islam indiano si veda l'importante monografia di A.S. AHMED, *Discovering Islam. Making Sense of Muslim History and Society*, Routledge, Londra 1988, *passim*.

⁴ Un fatto di cui gli europei, dopo la sanguinaria, sanguinosa e catastrofica vicenda del nazismo (originariamente asceso al potere nel paese culturalmente più avanzato del continente), dovrebbero essere ben coscienti, anche se, evidentemente, non lo sono o non lo sono più.

gittima: intendendosi per attività "legittima" ogni attività che non ostacoli, distrugga o renda impossibile le altre»⁵.

Il nostro fine, quindi, è quello di dimostrare che nel subcontinente indiano il mondo della politica islamica è stato caratterizzato, lungo un arco temporale di molti secoli, dalla rivendicazione dell'autonomia della politica rispetto alla religione.

Una premessa storica: le caratteristiche dell'islam indiano

Il subcontinente indiano, per quanto sede pressoché esclusiva dell'induismo, è, nello stesso tempo, una delle aree geografiche più profondamente caratterizzate dalla presenza dell'islam. Si tratta di una presenza molto antica che, di solito, viene fatta risalire alla conquista militare portata avanti prima dagli arabi e poi dai turco-afghani⁶. Tuttavia, la diffusione dell'islam nel subcontinente indiano era già incominciata spontaneamente, prima della conquista militare e indipendentemente da essa. In effetti, in almeno un caso, la diffusione della religione islamica si verificò in un'area – l'odierno Kerala, coincidente con la punta sud-occidentale della penisola – che non venne mai conquistata da potentati musulmani (se non parzialmente e per un breve periodo nel XVIII secolo, quando la religione islamica si era ormai diffusa nell'area).

Nonostante un processo di diffusione che è iniziato precocemente e che è continuato per secoli, rimane il fatto che l'islam non divenne mai la religione maggioritaria in tutto il subcontinente, bensì solo in alcune parti ben definite di esso (che, oggi, corrispondono agli stati del Pakistan e del Bangladesh e alla Valle del Kashmir, nello stato indiano dello Jammu-Kashmir). Inoltre, sia nelle aree dove l'islam era maggioritario sia in quelle dove era minoritario, i musulmani indiani hanno sempre formato un insieme di comunità assai variegato dal punto di vista sociale e religioso. Per limitarci solo all'aspetto religioso, vale la pena di ricordare che l'islam indiano è stato caratteriz-

⁵ «Laicismo», in N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1964, p. 504.

⁶ Gli arabi invasero e conquistarono la valle dell'Indo all'inizio dell'VIII secolo, circa ottant'anni dopo la morte del profeta; i turco-afghani imposero il loro controllo sul Nord dell'India nel periodo a cavallo fra il XII ed il XIII secolo e, poi, a partire dal XIV secolo, estesero la propria influenza anche su gran parte del resto del subcontinente.

zato sia dalla presenza di sunniti e di varie confessioni sciite sia dall'esistenza di influenti correnti mistiche. Fino a tempi relativamente recenti (fino cioè alla conquista coloniale), queste ultime sono state di fatto maggioritarie, non solo fra le masse ma anche fra le élite politico-militari, rispetto a forme dottrinali teologiche «alte», legate all'interpretazione puntuale e formale della legge islamica.

La storia dell'islàm indiano è, quindi, lunga, complessa e variegata. Ne consegue che tale storia non è qualcosa che si possa tentare di fare con un minimo di completezza in un breve scritto come questo. E ciò rimane vero anche se ci si limita ad un aspetto di tale storia: lo studio, appunto, delle correnti laiche presenti nell'islàm indiano. In questa sede, quindi, ci limiteremo a ricordare alcuni casi, tali da mettere in dubbio la tradizionale visione dell'islàm come caratterizzato dalla continuità fra religione e politica. Vale anche la pena di sottolineare che quelli che tratteremo qui di seguito non sono casi eccezionali, bensì esemplari. In parte ciò è implicito nel fatto che di essi furono protagoniste tre delle più importanti figure sia della storia dell'islàm in India, sia della storia dell'India *tout court*. Il primo dei personaggi in questione è Muhammad bin Qāsim, colui che, all'inizio dell'VIII secolo, conquistò la Valle dell'Indo, divenendo il primo musulmano ad esercitare funzioni di governo in terra indiana; il secondo è 'Ala' al-dīn Khaljī, il più grande dei sultani di Delhi, che, negli anni a cavallo fra il XIII e il XIV secolo, governò con pugno di ferro e con metodi di una sconcertante modernità una gran parte del subcontinente indiano⁷; il terzo è l'imperatore moghul Akbar, che, nella seconda metà del XVI secolo, fu il vero fondatore di uno stato che divenne famoso fra i suoi contemporanei per la ricchezza e per la potenza.

Muhammad bin Qāsim e la politica del pragmatismo

Muhammad bin Qāsim, un giovane e brillante condottiero arabo, fece la sua comparsa nel subcontinente indiano quando, nel 711, invase la valle dell'Indo, conquistandola nel giro di circa un anno e facendone l'estrema marca orientale dell'impero califfale. La conquista

⁷ Il grande storico inglese W.H. Moreland ha paragonato la riorganizzazione economica del sultanato, attuata da 'Ala' al-dīn per far fronte alla minaccia mongola, all'economia di guerra realizzata dalle potenze anglosassoni per vincere la prima guerra mondiale.

della Valle dell'Indo determinò per gli arabi due problemi. Il primo, in realtà, non era nuovo: esso consisteva nel fatto che il condottiero arabo si trovò di fronte alla difficoltà di amministrare territori vasti e densamente popolati, avendo a propria disposizione solo un limitato numero di uomini armati e, in pratica, quasi nessun amministratore. Il secondo problema non era invece mai stato precedentemente affrontato; esso era costituito dal fatto che non solo i popoli della valle dell'Indo non appartenevano – come era invece stato il caso con ebrei e cristiani – alla tradizione profetica a cui si richiamava l'islàm, ma che non si poteva neppure far finta che così non fosse. Le popolazioni dell'impero sassanide, ad esempio, seguivano la religione di Zoroastro, cioè una religione che non apparteneva alla tradizione giudaico-cristiana di cui l'islàm, scientemente, si poneva come continuazione e come conclusione. Né, *strictu sensu*, il zoroastrianesimo poteva essere considerato una religione strettamente monoteistica, essendo piuttosto di carattere dualista. Tuttavia si poteva quanto meno far finta di ritenere la religione di Zoroastro monoteistica (dopo tutto essa prevedeva il trionfo finale della forza della luce sulla forza delle tenebre) e, nel farlo, si era certamente aiutati dal fatto che gli zoroastriani non avessero rappresentazioni iconiche o iconografiche della divinità della luce. Quest'ultima, infatti, era simboleggiata dal fuoco che era tenuto permanentemente acceso nei luoghi di culto.

In India, invece, la situazione era completamente diversa. L'intero paesaggio indiano era all'epoca dominato da grandi templi, centri della vita religiosa, economica e perfino politica dell'epoca. Tali costruzioni, spesso di dimensioni monumentali, ospitavano un numero impressionante di idoli dalle molte braccia ed erano abbondantemente decorati da quegli stessi idoli perfino sulle pareti esterne. Vero è che nell'ambito dell'induismo – che è poi un insieme di religioni, piuttosto che un'unica religione – vi erano state fin da tempi molto antichi tradizioni monoteiste. Ma è anche vero che tale monoteismo – centrale nelle dottrine dei mistici *bhakta* e dei loro seguaci e nelle concezioni di alcuni filosofi – non trovava nessuna manifestazione, soprattutto a livello visivo, nei grandi templi indù dell'epoca. Nel caso dell'India, insomma, non solo le popolazioni locali praticavano forme religiose che non si riallacciavano alla tradizione profetica abramica, ma forme religiose che, visivamente, apparivano politeiste e idolatre (anche se, in alcuni casi, a livello filosofico non lo erano).

In questa situazione, Muhammad bin Qāsim dovette decidere su come governare i territori conquistati e, dalla lettura del *Chāch-nāma*, l'antica cronaca di poco posteriore agli eventi che è la nostra princi-

pale fonte sugli eventi che andiamo narrando⁸, appare chiaro che tali decisioni ebbero come esclusivo punto di riferimento imperativi di carattere politico. In una situazione in cui pochi conquistatori dovevano governare su ampi territori e su una popolazione assai numerosa, bin Qāsim fece la scelta sia di governare con mitezza, sia di cooptare i membri delle vecchie classi dirigenti preislamiche nel sistema di potere dell'impero califfale.

Concretamente, ciò comportò l'adozione di due politiche. La prima fu che l'unica forma di incoraggiamento alla conversione alla fede islamica data da bin Qāsim fu che, mentre coloro che non si convertirono all'islām continuarono a pagare lo stesso ammontare d'imposte tradizionalmente riscosso dai vecchi potentati indigeni, ai convertiti il carico fiscale venne ridotto.

La seconda politica adottata da bin Qāsim fu che la distribuzione del carico fiscale fra le varie classi sociali e la sua riscossione vennero lasciate nelle mani dei notabili locali, in particolare dei brahmani⁹. A questi ultimi, inoltre, non solo venne lasciata la piena libertà di culto, ma il conquistatore arabo arrivò al punto di avallare con la propria autorità l'obbligo da parte delle popolazioni locali di continuare a versare i tradizionali «donativi» (in verità delle vere e proprie imposte) ai locali templi indù.

Per quanto il *Chach-nāma* non sia del tutto chiaro in proposito, sembra però di capire che la politica inaugurata da Muhammad bin Qāsim fosse stata tale da suscitare i malumori di una parte del suo esercito. Sia come sia, è chiaro che il condottiero arabo decise di rafforzare la propria posizione deferendo la questione al proprio potente zio, al-Hajjāj bin Yūsuf. Era, costui, il numero due dell'impero califfale e, di fatto, la supremazia autorità nella sua parte orientale¹⁰. La risposta data da al-Hajjāj equivale quindi, in tutto e per tutto, ad una presa di posizione ufficiale da parte del vertice del potere califfale. Nel caso specifico, la questione di cui venne investito al-Hajjāj era quella di come trattare una popolazione conquistata che seguisse una reli-

⁸ Anonimo, *Chach-nāma, or Tari'kh-i Hind wa Sind*, in H.M. ELLIOT e J. DOWSON (a cura di), *The History of India as Told by Its Own Historians*, Kitab Mahal, Allahabad s.d., vol. I, pp. 131-211.

⁹ Questi ultimi, d'altra parte, si fecero carico di convincere le popolazioni locali a cessare ogni forma di resistenza, sottomettendosi ai conquistatori islamici. *Chach-nāma*, cit., pp. 182-84.

¹⁰ M.G.S. HODGSON, *The Venture of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago 1974, vol. I (*The Classical Age of Islam*), pp. 223-226, 245.

gione senza nessun collegamento, non solo effettivo ma neppure immaginario, con le religioni del libro. Quindi, data la sua importanza, vale la pena di citare nella sua interezza la risposta di al-Hajjāj, quale è preservata nel *Chach-nāma*.

La lettera del mio caro nipote Muhammad bin Qāsim – scrisse al-Hajjāj – è stata ricevuta e i fatti [in essa esposti] sono stati compresi. È chiaro che i principali abitanti di Brahmanabad [all'epoca la più importante città del Sind] hanno richiesto il permesso di riparare il tempio di Budh e di praticare la propria religione. Dato che si sono sottomessi e hanno accettato di pagare le tasse al califfo, nulla di più può ad essi essere legittimamente richiesto. Essi sono stati presi sotto la nostra protezione e noi non possiamo in alcun modo allungare le mani sulle loro vite e sulle loro proprietà. Il permesso è loro dato di venerare i loro dèi. A nessuno deve essere proibito di seguire la propria religione. Essi [gli abitanti dell'India] possono vivere nelle loro case in qualsiasi maniera a loro piaccia¹¹.

È appena il caso di sottolineare che la politica di Muhammad bin Qāsim verso gli indù e la sua ratifica da parte del governo califfale sciolsero un nodo fondamentale. Esse garantirono all'interno del *dār al-islām* (la casa dell'islām) la libertà di culto da parte di qualsiasi gruppo religioso, anche se non apparteneva alle religioni del libro. L'unica condizione al venire in essere di questa situazione consisteva nel riconoscimento, da parte delle popolazioni non islamiche, dell'autorità politica del governo islamico.

Parte integrante di questo vero e proprio contratto sociale era il fatto che il potere islamico garantiva ai vecchi gruppi dirigenti preislamici il mantenimento delle proprie ricchezze e – anche in caso di non conversione – offriva loro la possibilità di entrare a far parte a tutti gli effetti della classe dirigente islamica (in particolare attraverso l'amministrazione dell'apparato fiscale).

Soprattutto, dal punto di vista del tema che stiamo trattando, la politica iniziata da Muhammad bin Qāsim e ratificata da al-Hajjāj bin Yūsuf sono la dimostrazione del fatto che, già nei primi tempi della storia islamica, decisioni politiche cruciali vennero prese in base a criteri che si possono definire solo laici. Criteri, cioè, basati sull'idea dell'autonomia della politica dalla religione.

¹¹ *Ivi*, pp. 185-186 (enfasi aggiunta).

'Ala' al-dīn Khaljī e la politica del bene pubblico

Il secondo episodio da ricordare riguarda 'Ala' al-dīn Khaljī, sultano di Delhi dal 1296 al 1316. Come scrive la nostra principale autorità sul periodo in questione, lo storico Barani (o Barnī), 'Ala' al-dīn, un monarca geniale e spietato, «quando divenne re, arrivò alla conclusione che lo stato ed il governo erano una cosa, mentre regolamenti, leggi e decreti della legge [musulmana] erano un'altra»¹². Di conseguenza, 'Ala' al-dīn, mentre lasciava *qāzī* e *mufti* liberi di decidere per quanto riguardava il diritto islamico (cioè, di fatto, per l'amministrazione del diritto civile), era convinto che «i comandi reali [cioè l'amministrazione dello stato] fossero di competenza del monarca»¹³.

«Coerentemente con questa opinione – scrive Barani – qualsiasi affare di stato gli si presentasse, il sultano considerava solamente il bene pubblico, senza prendere in considerazione se il suo modo di comportarsi fosse legale o illegale [in base ai principi del diritto islamico]». Il sultano – aggiunge Barani – «non chiedeva mai opinioni legali sulle questioni pubbliche e assai pochi dotti [nelle leggi islamiche] lo visitavano»¹⁴.

Tuttavia, come per tutte le regole, anche per quella secondo cui «assai pochi dotti [nelle leggi islamiche] lo visitavano», vi devono essere state delle eccezioni, tanto è vero che lo stesso Barani ne ricorda una, rappresentata da un dotto *qāzī* (giudice) della città di Bayanah, Mughīs al-dīn. Racconta, infatti, Barani come Mughīs al-dīn avesse l'abitudine, di tanto in tanto, di assistere – come facevano altri notabili – alle pubbliche udienze del sultano. In una particolare occasione, 'Ala' al-dīn, che evidentemente aveva notato la presenza del dotto *qāzī* – e, forse, degli atteggiamenti non verbali di dissenso – chiese a quest'ultimo – cosa del tutto inusuale – una valutazione in base ai principi della legge islamica della propria opera di governo¹⁵.

Mughīs al-dīn era ben cosciente del fatto che il sultano fosse un individuo assolutamente senza pietà, che non si faceva nessuno scrupolo a comminare la pena di morte a chiunque lo intralciasse, per quanto alta fosse la sua posizione sociale. Nonostante però gli evidenti dubbi sulla propria sopravvivenza personale (dubbi di cui ci dà

¹² Zīā-ud-dīn BARNĪ, *Tārīkh-i Fīroz Shāhī*, in ELLIOT e DOWSON, *The History of India*, cit., vol. III, p. 183.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sull'intero episodio, *ivi*, pp. 183-188.

conto la cronaca di Barani), il *qāzī* non solo finì per rispondere alla domanda che gli era stata fatta, ma, così facendo, pronunciò una sentenza di condanna senza appello sulla mancanza di moralità islamica dell'intero operato di governo di 'Ala' al-dīn.

In particolare, il pio *qāzī* fu particolarmente duro sulla questione se si dovesse o meno procedere alla conversione degli «idolatri» indù (una politica che né 'Ala' al-dīn, né i suoi predecessori avevano mai attuato). Mughīs al-dīn, infatti, prendendosi in verità qualche libertà interpretativa, affermò che «tenere gli indù in stato d'umiliante soggezione era in modo particolare un dovere religioso», in quanto «il Profeta ci ha comandato di ucciderli, di depredarli e di ridurli in cattività, dicendo: «Convertiteli all'islām o uccideteli, riduceteli in schiavitù e spogliateli delle loro ricchezze e proprietà»»¹⁶.

A questo punto, 'Ala' al-dīn aveva «sorriso» e, di nuovo del tutto inaspettatamente, si era degnato di spiegare la propria posizione. In sostanza, dopo aver premesso di non capire nessuna delle affermazioni fatte dal *qāzī*, il sultano Khaljī aveva teorizzato che, all'origine delle proprie decisioni politiche vi era la necessità di tenere in riga i turbolenti nobili indù. Secondo lo stesso 'Ala' al-dīn, costoro – che, di fatto, continuavano a controllare il mondo rurale – disconoscevano l'autorità sultanale, esibivano la propria ricchezza, combattevano fra di loro e, da ultimo ma non per importanza, si rifiutavano di pagare i tributi e le imposte di competenza del governo sultanale. «Questo [cioè il comportamento politico dei nobili indù, non la loro religione] – affermò il sultano – ha eccitato la mia ira ... Ho pertanto preso le mie misure e ho reso i miei sudditi così obbedienti che, al mio comando, sono pronti a strisciare nei buchi come topi»¹⁷.

E, aveva continuato il sultano,

per quanto non abbia studiato la Scienza [religiosa] o il Libro [il Corano] sono un musulmano discendente da musulmani. Per prevenire la ribellione, nella quale a migliaia muoiono, io promulgo quegli ordini che ritengo buoni per lo stato e per il bene del popolo ...

E, in una dichiarazione di laicismo così netta ed inequivocabile quale è assai difficile trovare nella storia occidentale, se non in periodi assai più tardi, il sultano Khaljī aveva concluso:

Non so se ciò sia secondo la legge [islamica] o ad essa contrario, [ma] qual-

¹⁶ *Ivi*, p. 184.

¹⁷ *Ivi*, pp. 184-185.

siasi provvedimento ritenga essere per il bene dello stato o adatto in un caso d'emergenza, quello io decreto¹⁸.

Akbar e la politica della «Pace generale»

Il terzo episodio che vogliamo ricordare coinvolge Akbar, il vero creatore dell'impero moghul. Al momento in cui, il 14 o il 15 febbraio 1556, Akbar, allora non ancora quattordicenne, venne incoronato *padishāh* (imperatore), il potere moghul nel nord dell'India era incerto e indefinito. Ancora nel 1562, quando Akbar cessò di essere una figura puramente cerimoniale, assumendo direttamente l'esercizio del potere, l'impero su cui presiedeva assomigliava più ad un territorio occupato militarmente e gestito dal campo mobile dell'imperatore che ad un vero e proprio stato. Alla morte di Akbar, invece, come risultato del genio militare, politico e amministrativo dell'imperatore, lo stato moghul era uno dei più ricchi e più potenti della sua epoca, caratterizzato da una complessa struttura politico-amministrativa, che permetteva al monarca di controllare in maniera efficiente un'immensa area geografica. Questa si estendeva dal centro dell'India a tutto il nord del subcontinente e, al di fuori di esso, a tutto l'Afghanistan.

Naturalmente Akbar governava uno stato che per estensione e anche per centralizzazione non era sostanzialmente diverso da quello presieduto da alcuni dei grandi unificatori del periodo sultanale, non solo 'Ala'al-dīn Khaljī (che abbiamo ricordato), ma anche Muhammad bin Tuglaq [sultano dal 1325 al 1351]. A differenza di costoro, Akbar, anche perché presiedeva un potentato di recente formazione e di incerta legittimazione, sembra essere stato consapevole del fatto che il potere, per essere durevole ed effettivo, deve sposarsi al consenso. In un primo tempo, il neo *padishāh* ricercò il consenso soprattutto dei grandi nobili che formavano la classe dirigente dell'impero e che, sia pure di provenienza etnica diversa, erano tutti musulmani. In questa prospettiva, non stupisce che, nella sua ricerca di legittimità, il giovane Akbar facesse ricorso al vecchio espediente di cingere il manto del *ghāzī*, il combattente per la vera fede. L'assedio e la presa della grande fortezza rājput di Chitor (nel 1568) – dal punto di vista mi-

¹⁸ *Ivi*, p. 188. Credo che sia difficile trovare negli annali della storia europea contemporanei al sultano Khaljī una dichiarazione di laicismo così netta ed inequivocabile come quella data, all'inizio del '300, da questo «musulmano discendente di musulmani».

litare, uno dei momenti di svolta nell'opera di conquista di Akbar – vennero così presentati come una vittoria dell'islām contro gli «infedeli». Come ricorda uno storico indiano, un proclama imperiale di alcuni anni dopo, dove si faceva riferimento a quell'evento, era «così colmo di espressioni e di sentimenti intolleranti, e scritto in un linguaggio così aggressivo, da poter reggere con successo il paragone con documenti del genere, promulgati dai più ortodossi governanti musulmani dell'India»¹⁹. Coerentemente con questa linea politica, negli stessi anni furono presi provvedimenti restrittivi nei confronti delle manifestazioni di culto da parte degli indù.

Tuttavia, anche se questa politica venne seguita per alcuni anni, vi è ogni motivo di credere che essa sia progressivamente diventata motivo di una sempre più acuta insoddisfazione da parte del giovane *padishāh*. Akbar, per quanto tecnicamente analfabeta, era un uomo di intelligenza e di cultura straordinarie²⁰, tanto che è difficile ritenere che una forma di islām così angusta e intollerante come quella esplicitata nel proclama di Chitor potesse riscuoterne la sua piena adesione intellettuale. Questo anche se era proprio a questa forma di islām che Akbar era stato educato dal suo tutore, Bairām Khān (il grande nobile che di fatto resse l'impero nei primi anni di regno del neo-*padishāh*)²¹.

Se una prima causa di insoddisfazione verso l'ideologia del *ghāzī* era di carattere intellettuale, una seconda aveva invece un evidente risvolto pratico, legato alla nuova politica di reclutamento dei membri della grande nobiltà, inaugurata da Akbar nel corso degli anni 60. Nel momento in cui Akbar era salito al trono, la grande nobiltà era praticamente tutta di origine non indiana, formata da turanici (cioè da turchi, gruppo etnico a cui apparteneva lo stesso imperatore) e da per-

¹⁹ I. ALAM KHAN, *The Nobility under Akbar and the Development of His Religious Policy, 1560-80*, in «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», parti 1 e 2, 1968, p. 32.

²⁰ Akbar, a quanto pare, era dislessico, ciò che lo rendeva fisicamente incapace di leggere (E. SMART, *Akbar, Illiterate Genius*, in «Kaladarshana», 1981, pp. 99-107). Ma l'imperatore aveva l'abitudine di farsi leggere in continuazione i testi più svariati, un interesse che fece sì che egli finisse per mettere insieme una biblioteca imponente, da lui lasciata ai propri eredi. Akbar, inoltre, godeva di una memoria prodigiosa, che gli permetteva di far propri i contenuti delle opere che gli venivano lette.

²¹ In proposito si veda l'episodio della decapitazione di Hēmtī da parte di Akbar, su esortazione di Bairām Khān, come raccontato da V.A. SMITH, *The Oxford History of India* (a cura di Percival Spear), Oxford University Press, London 1967 (prima ed. 1958), p. 338.

siani. Soprattutto per limitare il potere dei nobili turanici (che si distinguevano non solo per le loro capacità militari ma anche per la loro riottosità e per la scarsa disponibilità ad accettare come assoluto il potere imperiale), il giovane *padishāh* incominciò a reclutare nelle fila della classe dirigente moghul un numero crescente di musulmani indiani e di indiani non musulmani.

La nuova politica di reclutamento ebbe un primo momento di svolta nel 1561, quando Akbar accettò in sposa la principessa rājput²² Jodh Bai Bihari Mal. Negli anni successivi, il fratello adottivo e il cugino di Bihari Mal, rispettivamente Bhagwan Dās e Mān Singh, entrarono a far parte dell'*entourage* imperiale, diventando due dei più stretti collaborati del *padishāh* e, di conseguenza, per quanto entrambi indù, due fra i più potenti nobili dell'impero²³.

Da quel momento, la classe dirigente moghul divenne non solo crescentemente multi-etnica, ma anche sempre più multireligiosa. Da quest'ultimo punto di vista, essa venne ad essere caratterizzata dalla presenza di un'importante minoranza di indù, prevalentemente, ma non esclusivamente, appartenente alla grande casta guerriera dei rājput.

In una situazione in cui non solo la grande maggioranza dei sudditi dell'impero ma anche i membri di una parte numericamente e qualitativamente importante della classe dirigente erano non musulmani, la crescente inapplicabilità dell'ideologia del *ghāzī* come strumento di legittimazione del potere imperiale non poteva che diventare sempre più evidente. Di qui la necessità di elaborare una nuova ideologia legittimatrice.

Tale elaborazione non fu né cosa immediata, né opera esclusiva dell'imperatore. Essa, piuttosto, fu il frutto di uno sforzo comune di riflessione a cui parteciparono, giocando un ruolo importante, alcuni grandi nobili musulmani, la cui figura più rappresentativa fu lo *shaikh* Mubarak Nagawrī, un dotto ed eterodosso teologo musulmano.

Fu nell'ambito di questo sforzo di ripensamento della vecchia ideologia e di elaborazione di una nuova che, nel 1575 (cioè sette anni dopo il proclama di Chitor e, incidentalmente, tre dopo quella notte di S. Bartolomeo che, a Parigi, aveva visto il massacro degli ugonotti da parte dei cattolici), Akbar incominciò ad interrogarsi sulla validità delle varie religioni. In quell'anno, l'imperatore fece costruire nella sua nuova capitale, Fathpur Sikri, la cosiddetta «casa delle preghiere», che

²² I rājput erano la grande casta guerriera indù del nord dell'India.

²³ D.E. STREUSAND, *The Formation of the Mughal Empire*, Oxford University Press, Delhi 1989, pp. 87 ss.

divenne sede di dibattiti, presieduti dallo stesso Akbar, non solo fra esperti delle varie branche dell'islām, ma fra costoro ed i rappresentanti di altre religioni. Fra questi ultimi vi furono sant'uomini appartenenti a varie religioni indù, jaina, seguaci di Zoroastro e, per finire, alcuni dotti padri gesuiti, fra cui l'italiano Rodolfo Acquaviva e il catalano Antonio Monserrate.

I dibattiti che si svolsero nella «Casa delle preghiere», se, a quanto pare, da un lato aiutarono l'imperatore ad approfondire le proprie competenze in campo religioso, e non solo nell'ambito della religione islamica, dall'altro lo spinsero ad una graduale presa di distanza dalle dottrine religiose ortodosse, nessuna esclusa. La speranza dei padri gesuiti, secondo cui il monarca di uno dei grandi imperi musulmani del tempo avrebbe potuto convertirsi al cattolicesimo, si rivelò un'illusione, provocando da parte loro – come è chiaro dalla lettura dei loro scritti – una reazione di ostilità nei confronti del *padishāh*²⁴.

Un primo risultato concreto dei dibattiti in corso nella «Casa delle preghiere» si ebbe con la «Dichiarazione» (*mahẓar*) del 1579, spesso indicata dagli storici come il «decreto d'infallibilità». La «Dichiarazione», suggerita dallo *shaikh* Mubarak Nagawrī, affermava la capacità di Akbar sia d'arbitrare in caso di controversie interpretative fra i dottori della legge islamici, sia di dare nuove interpretazioni e, pertanto, di promulgare nuove leggi a base religiosa. Queste avrebbero dovuto essere in accordo non solo con il *Corano* ma – come stabiliva significativamente la «Dichiarazione» – con il benessere del popolo²⁵.

La «Dichiarazione» del 1579 può essere vista come il momento culminante del tentativo di Akbar di usare la religione islamica come giustificazione ideologica per il proprio operato. Ma, di fatto, nel momento in cui la *mahẓar* veniva promulgata, la politica di Akbar in campo ideologico-religioso aveva assunto una dinamica che tendeva a trascendere i limiti della religione. Sempre nel 1579, infatti, Akbar enunciò la dottrina del *sulh-i kull* (la «Pace generale»), basata sul principio della tolleranza verso tutti. Fu da questo principio che venne

²⁴ A. MONSERRATE, *The commentary of Father Monserrate, S. J., on his journey to the court of Akbar*, a cura di S.N. Banerjee, Oxford University Press, London 1922, *passim*. Il testo in questione, fu originariamente scritto in latino nel 1591 circa (la traduzione è opera di J.S. Hoyland). Si veda anche Heras Institute of Indian History and Culture (a cura di), *Letters from the Mughal court: the first Jesuit mission to Akbar*, 1580-1583, Gujarat Sahitya Prakash, Bombay 1980.

²⁵ STREUSAND, *op. cit.*, p. 114 ss.; S.A.A. RIZVI, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, Mushiram Manoharlal, New Delhi 1975, pp. 146-47.

fatto discendere il corollario dell'uguale trattamento dei seguaci di tutte le religioni²⁶. Coerentemente con questi principi, sempre nel 1579 vi fu l'abolizione della *jizya*, la tassa pro capite pagata dai *dhimmi* (i sudditi non musulmani) sotto un regime islamico²⁷.

I principi della «Dichiarazione» e quelli del *sulh-i kull*, per quanto non necessariamente omogenei²⁸, confluirono nel dare al *padishāh* un nuovo status che faceva di lui sia l'interprete ultimo della legge islamica, sia l'arbitro supremo, al di sopra delle parti, nei rapporti fra musulmani e non musulmani. Secondo la nuova ideologia imperiale, di cui il principale portavoce divenne Abū al-Faẓl, uno dei due figli dello *shaikh* Mubarak ed uno dei maggiori intellettuali dell'epoca, la posizione di Akbar non era più limitata né dai principi della legge islamica né da quelli di qualsiasi altra legge religiosa, bensì solo dalle esigenze del buon governo.

Come ebbe a scrivere Abū al-Faẓl nello *A'in-i Akbari*, «fra i monarchi, il culto della divinità trova espressione nella loro giustizia e nella loro buona amministrazione»²⁹. Cardini di questo buon governo divennero la tolleranza verso tutte le confessioni religiose, il perseguimento della «gioia della concordia» fra «le varie classi dell'umanità» e, infine, il trattamento umano dei membri della classe dirigente.

A partire dal 1582, Akbar incominciò a praticare apertamente rituali religiosi di sua creazione e a proporre una dottrina basata sul monoteismo e sul ruolo, in questa vita, di un maestro, supremo *mujtahid* («interprete») della fede. Il ruolo di maestro era esercitato dallo stesso Akbar, che incominciò ad accettare come discepoli i membri della sua nobiltà³⁰.

Tutto questo è stato visto sia dagli oppositori musulmani contemporanei di Akbar sia dalla maggioranza degli storici, soprattutto del periodo coloniale, come la dimostrazione del definitivo abbandono

²⁶ Vale la pena di ricordare che i principi del *sulh-i kull* sono indistinguibili da quelli del laicismo quale è definito nell'India indipendente. La versione indiana del laicismo, infatti, si basa non tanto sulla separazione fra stato e religione, come in Occidente, ma sull'uguale rispetto dello stato verso tutte le religioni.

²⁷ Sull'intera questione si veda STREUSAND, *op. cit.*, pp. 114-153.

²⁸ In genere essi sono visti come alternativi. Il *sulh-i kull* rappresenterebbe una rottura rispetto alla politica seguita fino alla «Dichiarazione». La mia impressione è che fra i due momenti vi sia una forte continuità. I principi della «Dichiarazione» trovarono la loro realizzazione finale nel *sulh-i kull*. Senza dubbio, Akbar si riteneva un legittimo interprete della tradizione islamica e fu come tale che arrivò ai principi del *sulh-i kull*.

²⁹ Cit. in STREUSAND, *op. cit.*, p. 138.

³⁰ *Ivi*, p. 150.

dell'islām da parte di Akbar e come il tentativo di creare una nuova religione. Sintomaticamente, questi storici, invece di utilizzare il termine *sulh-i kull*, «Pace generale», hanno preferito definire l'insieme delle idee elaborate da Akbar con il termine *Dīn-i Illahī*, «religione divina»³¹. Recentemente, però, la radicale revisione a cui sono state sottoposte le tesi interpretative create dagli storici coloniali e rimaste sostanzialmente egemoniche fino a tutti gli anni 60 del 900 ha messo in dubbio anche l'interpretazione per cui il *sulh-i kull* sia da considerarsi come una religione. Una serie di autorevoli storici ha infatti argomentato in modo convincente la tesi secondo cui Akbar si considerava – e quindi, possiamo aggiungere, era – un *sāfi*, cioè uno di quei maestri mistici musulmani che avevano giocato, e continuavano a giocare, un ruolo importante nella diffusione dell'islām³². Certamente il ruolo di un maestro come supremo interprete era parte integrante di tutte le dottrine mistiche, comprese quelle predicte dai *sāfi*. Analogamente, è coerente con le pratiche della maggior parte dei grandi maestri mistici (e non solo quelli appartenenti alla tradizione musulmana) il fatto che Akbar non intraprendesse mai una politica di attivo proselitismo³³, tanto che il *sulh-i kull* come sentiero mistico si diffuse solo in ristretti ambienti di Corte.

Dopo la morte di Akbar, il figlio, Jahāngir, cercò di esercitare il ruolo di successore del padre non solo sul trono imperiale ma anche come maestro mistico. Jahāngir era però singolarmente inadatto a recitare quest'ultima parte, mentre, in base a precise considerazioni politiche, non poteva permettere che tale ruolo fosse assunto da qualcun altro. Il risultato fu che il sentiero mistico creato da Akbar declinò così rapidamente che, al momento dell'ascesa al trono del figlio di Jahāngir, Shāh Jahān (1628), esso si era di fatto estinto³⁴.

³¹ Cioè uno dei tanti termini utilizzati dai contemporanei, ma non dallo stesso Akbar.

³² Si vedano RIZVI, *op. cit.*, pp. 374-437; J.F. RICHARDS, *The Formation of Imperial Authority under Akbar and Jahangir*, in J.F. RICHARDS, *Kingship and Authority in South Asia*, University of Wisconsin, Madison South Asian Studies, Madison 1978, pp. 374-437; J.F. RICHARDS, *The Mughal Empire*, Cambridge University Press, New Delhi 1993, pp. 45-49; STREUSAND, *op. cit.*, pp. 122.

³³ Contrariamente a quanto sostenuto da I.H. QURESHI, *Akbar*, Karachi, Ma'raf, 1978, pp. 134-170, secondo cui l'imperatore avrebbe punito gli ulama ortodossi per essersi rifiutati di operare come «missionari» della nuova «fede». Sulla questione si vedano RIZVI, *op. cit.*, pp. 374-437; RICHARDS, *The Formation of Imperial Authority* cit., pp. 267-71; STREUSAND, *op. cit.*, p. 122.

³⁴ Sulla personalità di Jahāngir si può utilmente consultare l'autobiografia, *Tuzuk-i Jahāngirī*, a cura di Henry Beveridge, Munshiram Manoharlal, Delhi 1968. Per al-

La rapida scomparsa della «Religione divina» ha in genere portato gli storici a sottovalutarne l'importanza. E, in effetti, se le idee elaborate da Akbar e dal circolo di intellettuali che gli era vicino fossero state identificabili con una nuova religione, il giudizio non potrebbe che essere accettato come assolutamente corretto. La verità, però, è che il *sulh-i kull* non era una religione, bensì un'ideologia politica che aveva dato origine anche ad un sentiero mistico. Il sentiero mistico (come abbiamo appena visto e come era stato e sarebbe stato il caso con tanti altri sentieri mistici) si estinse in tempi brevi (cioè nel giro di due generazioni). L'ideologia politica, però, divenne quella su cui si fondava la legittimità dello stato moghul. La sua presa intellettuale, in effetti, fu tale che essa sopravvisse prima al declino e poi all'effettiva scomparsa del potere imperiale dei Moghul. Perfino potentati che non furono mai portati nella orbita imperiale Moghul e forze politiche che si scontrarono in modo violento e prolungato con l'impero ricorsero all'investitura dei *padishāh* come strumento di legittimazione³⁵. Il risultato fu che, nel corso del '700, quando il potere moghul si esercitava, quando ci riusciva, solo su Delhi e sul suo hinterland, l'ideologia imperiale creata da Akbar era ormai stata mutuata da gran parte degli stati indiani che si dividevano il controllo del subcontinente. Era, come si è detto, un'ideologia che si reggeva su due capisaldi: la tolleranza verso tutte le religioni (una tolleranza per così dire attiva, che si esprimeva nel patronato politico ed economico offerto dal monarca e dai membri della classe dirigente a tutte le religioni, e non solo a quella da loro seguita); una prassi politica esplicitamente basata sull'idea di un buon governo, volto ad assicurare la felicità collettiva e la «gioia della concordia» fra le varie classi sociali.

Aurangzeb e la reazione islamica contro il laicismo

In sostanza, l'ideologia imperiale dello stato moghul, quale venne creata da Akbar e poi recepita dagli stati successori, per quanto avesse preso le mosse dalla riflessione condotta dall'imperatore prima sulla

cune considerazioni su quella che definisco «la legge ferrea dell'insegnamento mistico» si veda M. TORRI, *Storia dell'India*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 246.

³⁵ Come esempio del primo caso si possono ricordare gli *Zamorin* di Calicut, come esempio del secondo caso i maratti e perfino gli inglesi, ancora negli anni '60 del '700.

religione islamica e poi su tutte le religioni, si era distaccata dalle sue origini religiose, giungendo all'esplicito riconoscimento dell'autonomia della politica rispetto alla religione. I cardini dell'ideologia imperiale, quindi, non erano più religiosi, ma laici.

Nei due secoli seguenti la morte di Akbar (avvenuta nel 1605) le sue idee, cosa a cui si è già accennato, finirono per diventare egemoniche non solo nell'impero moghul ma in gran parte del subcontinente. Ciò non toglie che, già durante il regno di Akbar, esse provocassero la reazione ostile degli elementi musulmani più ortodossi della nobiltà imperiale. Tuttavia, queste reazioni iniziali furono presto neutralizzate dalle superiori doti politiche e militari dell'imperatore. La vera sfida nei confronti del *sulh-i kull* venne solo con l'ascesa al trono, in seguito ad una sanguinosa guerra civile (1657-58), del bisnipote di Akbar, il principe imperiale Aurangzeb (Aurangzib), che regnò con il nome di *Ālangīr* (1658-1707). Ma anche questa sfida, nonostante la personalità del suo protagonista e la lunghezza del suo regno, finì per rivelarsi perdente. Soffermarsi, sia pure brevemente, sulle ragioni di questo fallimento è utile per prendere atto delle esatte dimensioni delle dinamiche politiche e sociali alla base del laicismo indo-musulmano.

Aurangzeb era tutt'altro che un monarca di scarse capacità: al pari di Akbar, aveva eccezionali qualità militari e politiche; ma, a differenza del suo illustre avo, queste qualità erano messe al servizio di una visione angustamente ortodossa dell'islām³⁶. Questa visione trovò la sua manifestazione più clamorosa nella reimposizione della *jizya* nel 1679. È tuttavia rivelatore il fatto che, nonostante l'immenso potere di cui disponeva in quanto *padishāh* e nonostante il cinquantennio in cui fu al vertice dell'impero (1658-1707), l'opera di ricostruzione in senso islamico dello stato moghul intrapresa da Aurenzeb fu limitata e caduca.

Per quanto riguarda la sua limitatezza, sono sufficienti due indicazioni. La prima è che, significativamente, nella reimposizione della *jizya* vi fu una vistosa eccezione. Questa fu rappresentata dai *rājput*. Questi ultimi, infatti, erano un segmento della classe dirigente troppo consistente e troppo importante perché l'imperatore potesse correre il rischio di scontentarli, mettendone in dubbio il rapporto di collaborazione con lo stato moghul. Non è un caso che, nonostante tutti gli atteggiamenti islamicamente ortodossi dell'imperatore, fra i suoi col-

³⁶ L'opera di riferimento su Aurangzeb continua a rimanere la monumentale biografia di Jadunath Sarkar, *History of Aurangzib*, Orient Longman, Calcutta 1973-75 (prima ed. 1912-24), 5 voll.

laboratori, dall'inizio alla fine della sua carriera, vi siano sempre stati dei rājput. Alcuni fra questi ultimi finirono per svolgere ruoli chiave in politiche che gli storici coloniali e i loro epigoni del periodo post-coloniale hanno spesso descritto come manifestazione delle idee islamiche del *padishāh*³⁷.

La seconda clamorosa indicazione dei limiti dell'opera di Aurangzeb è il fatto, a prima vista paradossale, che, alla fine del suo lungo regno, la proporzione di indù nell'ambito della classe dirigente, lungi dall'essere diminuita, era aumentata. In effetti, fu durante il regno di questo musulmano sunnita ortodosso che la presenza di non musulmani nei ranghi della classe dirigente moghul raggiunse la quota massima dal tempo di Akbar³⁸.

Si tratta, ovviamente, di un paradosso solo apparente, che serve a rivelare la dinamica reale dell'amministrazione del potere, al di sotto e al di là delle parole d'ordine di tipo islamico. Lo stato moghul, qualsiasi fossero le convinzioni religiose di Aurangzeb, era pluriconfessionale e multietnico; di conseguenza, qualsiasi politica che non tenesse conto di questi due fatti avrebbe condannato l'impero alla dissoluzione. Aurangzeb, per quanto un sunnita ortodosso, era un politico troppo intelligente per non rendersene conto. La sua opera di governo a favore della creazione di uno stato islamico ebbe quindi limiti ben precisi nella consapevolezza del ruolo indispensabile che i non musulmani avevano nel promuovere le fortune dell'impero dal punto di vista sia militare sia economico. Una consapevolezza che fece sì che Aurangzeb non solo continuasse (anzi, a causa delle costrizioni politiche generate dalla guerra contro i maratti, aumentasse) il reclutamento di indù nella classe dirigente imperiale, ma seguitasse ad agire come protettore anche dei gruppi sociali che non erano di religione musulmana. Così – di nuovo in maniera apparentemente paradossale, ma ben comprensibile in base ai principi del realismo politico –, il più islamicamente ortodosso dei *padishāh* moghul fece considerevoli elargizioni a capi religiosi non musulmani³⁹ e, nel 1669, sconfessò e

³⁷ Così sia all'inizio sia alla fine della lunga guerra di Aurangzeb contro i maratti (una guerra che, essendo i maratti indù, è stata spesso descritta – anche se del tutto erratamente – come una guerra religiosa), alcuni fra i generali moghul che giocarono un ruolo chiave nella conduzione delle operazioni militari furono rājput, cioè indù.

³⁸ M. ATHAR ALI, *The Mughal Nobility Under Aurangzeb*, Oxford University Press, Delhi 1997 [edizione rivista; 1ª ed. 1966], *passim*.

³⁹ B.N. GOSWAMY, J.S. GREWAL, *The Mughals and the Jogis of Jakhbar*, Indian Institute of Advanced Study, Simla 1967, *passim*; B.N. GOSWAMY, J.S. GREWAL, *The*

richiamò il *qāzī* (giudice) di Surat, responsabile di una politica di vera e propria persecuzione religiosa contro la locale comunità mercantile indù⁴⁰.

Soprattutto, quel tanto di islamizzazione dell'impero moghul attuata da Aurangzeb fu caduca. L'indicazione incontrovertibile di questo fenomeno è che, a pochi anni dalla morte dell'imperatore, i circoli dirigenti moghul incominciarono a discutere sull'opportunità o meno di mantenere in vigore la *jizya*. In questo contesto è rivelatore il fatto che l'argomento più forte a favore del mantenimento della tassa in questione non fosse l'opportunità religiosa, ma la convenienza economica. L'impero infatti stava attraversando, fin dai tempi di Aurangzeb, una gravissima crisi finanziaria, ciò che rendeva difficile rinunciare al gettito fiscale reso possibile dal mantenimento della *jizya*. Ma, nonostante il perdurare e l'aggravarsi della crisi finanziaria, nel 1712, durante il breve regno di Jahāndār Shāh, la *jizya* venne abolita. Essa fu reintrodotta nel 1717, chiaramente per ragioni di bilancio, ma, significativamente, fu di nuovo abolita nel 1719. Vi fu ancora un qualche dibattito in proposito nei primi anni del regno di Muhammad Shāh (al potere del 1720 al 1748), un imperatore che fu anch'esso sempre disperatamente a corto di risorse finanziarie. Ma, nonostante che il gettito fiscale originato dalla riscossione della *jizya* fosse veramente considerevole, il nuovo *padishāh* ne confermò l'abolizione nel 1720 e, nonostante il parere contrario (per ragioni strettamente amministrative) di colui che era allora il numero due dell'impero, Nizām al-Mulk, l'abolizione divenne definitiva⁴¹.

Mughal and Sikh Rulers and the Vaishnavas of Pindori, Indian Institute of Advanced Study, Simla 1969, *passim*.

⁴⁰ L'azione del *qāzī* aveva comportato la reazione dei mercanti indù di Surat che, oltre ad inviare le loro proteste ad Aurangzeb, si erano allontanati dalla città, sospendendo ogni attività commerciale. Significativamente, il governatore di Surat, egli stesso un nobile musulmano, si era rifiutato di ricorrere alla forza contro i mercanti indù, di fatto aiutandoli nella loro protesta contro il *qāzī*. Si vedano S. CHAUDHARY, *The Gujarati Mahajans. An Analysis of their Functional Role in the Surat Crisis of 1669*, in *Indian History Congress Proceedings*, Forty-first Session, University of Bombay, Bombay 1980, pp. 357-365; e ID., *The Surat Crisis of 1669. A Case Study of Mercantile Protest in Medieval India*, in «Calcutta Historical Journal», vol. 5, 1983, pp. 129-146.

⁴¹ Sull'intera questione si veda W. IRVINE, *Later Mughals* (a cura di Judanath Sarkar), Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi 1971 (due volumi in uno), vol. I, pp. 246, 338-39, 334, 404; vol. II, p. 103 [la prima edizione è del 1921-22]. Si veda anche Z. UDDIN MALIK, *The Reign of Muhammad Shah 1719-1748*, Asia Publishing House, 1977, p. 84.

Evidentemente, il laicismo dell'impero – con tutto ciò che esso comportava, in particolare il mantenimento di rapporti cordiali fra i diversi settori religiosi della classe dirigente – faceva premio su altre considerazioni, comprese quelle legate all'ortodossia islamica. Una conclusione che dovrebbe dare da pensare a coloro che vedono l'islàm come caratterizzato dall'identità fra politica e religione.

La modernità coloniale e l'eclissi del laicismo islamico

Il XVIII secolo – cioè il periodo successivo alla morte di Aurangzeb – vide il disgregarsi dell'impero moghul e il fiorire in tutta l'India di una serie di nuovi stati che nacquero in parte ad opera dei principali nemici dell'impero, i maratti, in parte come risultato del disgregarsi del potere centralizzato esercitato dall'impero. Le classi dirigenti dei nuovi stati continuarono però ad essere multireligiose e i criteri di governo da esse adottati continuarono ad essere laici. Si trattò di caratteristiche presenti con eccezioni più uniche che rare in tutti gli stati indiani dell'epoca, anche se più pronunciate in quelli che nacquero per partenogenesi dal declinante impero moghul, retti da elementi provenienti dalle fila della vecchia nobiltà imperiale, piuttosto che negli stati che nacquero in opposizione o indipendentemente dall'impero dei *padishāh*.

Il '700 quindi fu, per così dire, il *grand siècle* del laicismo indiano e indo-musulmano. Ma fu anche il periodo che vide l'ascesa del potere coloniale. Negli anni 50 gli inglesi portarono sotto il proprio controllo il *nawābi* del Bengala, uno dei più vasti e forse il più ricco degli stati nati per partenogenesi dall'impero moghul; negli anni a cavallo fra il '700 e l'800 essi emersero poi come la potenza egemone a sud dell'Himalaia.

Con la loro opera di governo, i conquistatori europei spezzarono i processi di modernizzazione in corso in molte parti dell'India e diedero l'avvio ad un loro processo di modernizzazione. Ed è di questo – e non dei processi di modernizzazione che si stavano autonomamente sviluppando nel '700 – che sono direttamente figli gli stati successori dell'impero coloniale: l'Unione indiana, il Pakistan e, indirettamente, il Bangladesh.

Il processo di modernizzazione coloniale ebbe caratteristiche particolari: se, infatti, da un lato creò l'«India moderna», dall'altro plasmò e solidificò quella che oggi viene chiamata l'«India tradizionale». Di questo processo fu parte integrante la scelta di emarginare politi-

camente ed economicamente le vecchie classi dirigenti indigene, come abbiamo visto multireligiose e laiche.

Gli inglesi, in definitiva, si trovarono di fronte allo stesso problema che, a suo tempo, aveva dovuto essere affrontato dai conquistatori musulmani dell'India: come governare, pur essendo in numero assai scarso, un paese densamente abitato da popolazioni con caratteristiche culturali e religiose profondamente diverse da quelle dei conquistatori. Anche gli inglesi, come i loro predecessori nell'egemonia del subcontinente, fecero la scelta di ricorrere a collaboratori indigeni. Ma, a differenza di quanto avevano fatto ad esempio Muhammad bin Qāsim e Akbar, i britannici decisero di emarginare politicamente ed economicamente le vecchie classi dirigenti, promuovendo l'ascesa di nuovi gruppi sociali, le cui fortune dipendessero integralmente dalla continuazione del nuovo potere politico.

Fra i nuovi collaboratori, un settore importante – destinato a diventare culturalmente egemone – venne ad esser costituito da gruppi con una formazione religiosa ortodossa, in particolare *pandit* indù e *'ulamā'* musulmani. Si trattava di gruppi sociali che gli stati precoloniali avevano di fatto escluso dal potere e che, in ogni caso, da secoli non godevano di un'influenza paragonabile a quella che venne loro concessa dal potere coloniale. È con la collaborazione di questi gruppi che gli inglesi produssero codici legislativi che, moderni nella forma, introducevano una serie di leggi basate su principi di carattere religioso. Si trattava di principi che, spesso, nei secoli precedenti erano diventati desueti e che, in alcuni casi, non erano mai stati operativi a livello di prassi. L'emarginazione delle vecchie classi dirigenti laiche, l'ascesa politica di nuovi gruppi con una formazione religiosa tradizionale, il recepimento di queste ideologie religiose nelle leggi dello stato coloniale e la politica attivamente seguita dallo stato coloniale di categorizzare i propri sudditi appunto in base a criteri religiosi, assegnando diritti e doveri diversi in base a tali categorie, ebbero come esito necessario – e voluto – l'eclissi del laicismo in India. Si trattò di un fenomeno che coinvolse sia i musulmani sia i non musulmani e che acquistò una dinamica autonoma, destinata a prolungarsi negli stati postcoloniali.

Si può concludere ricordando che tale dinamica si è dimostrata più forte nel Pakistan, lo stato che nacque come patria dei musulmani indiani. Si tratta di uno sviluppo che, anche in questo caso, può apparire paradossale, vista la forza che il laicismo indo-musulmano aveva avuto nel corso della sua storia, nel periodo antecedente la conquista coloniale. Ma, in definitiva, il passato ci fornisce delle possibilità che

possono essere còlte o mancate solo attraverso il concreto operare politico nel presente. Un operare politico che, certamente, è condizionato, ma che, altrettanto certamente, non è determinato dal passato⁴².

Da questo punto di vista è significativo il fatto che il grande campione del laicismo nell'India indipendente, Jawaharlal Nehru, appartenesse sì ad una famiglia brahmanica indù, ma ad una famiglia i cui avi erano stati parte della nobiltà moghul fin dai tempi del successore di Jahāndār Shāh, Farrukh-siyār (imperatore dal 1713 al 1719)⁴³. Ed è degno di nota che, nell'ambiente ancora culturalmente aperto della sua città natale, Allahabad (uno dei vecchi centri del potere imperiale moghul), il giovane Jawaharlal abbia potuto attingere agli ultimi resti di quella cultura laica e tollerante che era stata la gloria dell'India «musulmana» del periodo precoloniale. In un certo senso, quindi, il laicismo dell'India indipendente è figlio *anche* del laicismo indo-musulmano dell'India dell'imperatore moghul Akbar.

MICHELGUGLIELMO TORRI

⁴² Sulle dinamiche del processo di involuzione in senso antilaico della società pachistana e sul ruolo giocato da una lettura selettiva e distorta della tradizione storica dell'islām indiano si veda il penetrante saggio di E. GIUNCHI, *Il colonialismo britannico in India e la reinvenzione della shari'a: un caso di Orientalismo giuridico*, in *L'islam in Asia meridionale*, a cura di Diego Abenante e Elisa Giunchi, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 115-139.

⁴³ B.R. NANDA, *The Nehrus*, University of Chicago Press, Chicago 1974 (prima ed. 1974), pp. 18 ss.