L'islam in Asia meridionale

Identità, interazioni e contaminazioni

a cura di Diego Abenante e Elisa Giunchi

I lettori che desiderano essere informati sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page al servizio "informazioni" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a: "FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano".

FrancoAngeli

Volume realizzato con il contributo del Dipartimento di Studi Internazionali dell'Università degli Studi di Milano.

Copyright © 2006 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa
0 1 2 3 4 5 6

Anno
2006 2007 2008 2009 2010 2011 2012

È vietata la riproduzione, anche parziale, effettuata a qualsiasi titolo, eccetto quella ad uso personale. Quest'ultima è consentita nel limite massimo del 15% delle pagine dell'opera, anche se effettuata in più volte, e alla condizione che vengano pagati i compensi stabiliti dall'art. 2 della legge vigente.
Ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita ed è severamente punita.
Chiunque fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per farlo, chi comunque favorisce questa pratica commette un reato e opera ai danni della cultura.

Stampa: Tipomenza, via Merano 18, Milano.

Indice

Introduzione pag. 9

La diffusione dell'islam in Avadh: il contributo della poesia *ṣūfī* (XIV-XVI sec.), di *Giorgio Milanetti* » 15
1. Lo stato delle cose: le esplorazioni mancate » 15
2. Nuove esplorazioni, vecchie cartografie » 18
3. I confini della mappa: Avadh e Jaunpur » 22
4. Per una cartografia in scala ridotta: le caratteristiche del sufismo in Avadh » 25
5. Ricostruire la topografia: la poesia *ṣūfī* in lingua avadhi » 31
6. Il punto d'orientamento della mappa dell'Avadh: la necessaria partecipazione al mondo » 36
7. Nuove mappe, vecchie storie » 41

I santi *rājpūt* del deserto del Rajasthan: *pīr* e guerrieri, di *Marco Fattori* » 47
1. Introduzione » 47
2. Il Rajasthan come regione culturale: *rājā* e *ṭhākur* » 47
3. I santi *rājpūt* come *pīr* » 53
4. Gogājī-Gogāpī, l'eroe e i serpenti » 57
5. Rāmdev-Rāmpīr tra il mondo *rājpūt*, i *pīr* di Multan e la *bhakti* di Kṛṣṇa » 63
6. Etnostoria di una devozione regionale » 67
7. Conclusione » 71

La visione orientalistica dell'India, di *Michelguglielmo Torri* pag. 73
1. Le origini della visione orientalistica » 73
2. La visione orientalistica dell'India: le tre componenti fondamentali » 77
3. Al di là della visione orientalistica della storia indiana » 79
4. La visione orientalistica dell'India: da chi venne creata e come » 84
5. Come il regime coloniale diede sostanza ai fantasmi dell'Orientalismo » 87

Islamizzazione e "sociologia coloniale": il Panjab tra ottocento e novecento, di *Diego Abenante* » 91
1. Introduzione » 91
2. Il quadro storico: la diffusione dell'islam nella valle dell'Indo » 94
3. Islamizzazione e sociologia coloniale » 99
4. Un aspetto particolare della conversione: islam e nomadismo nel Panjab sud-occidentale » 104
5. La critica coloniale del ruolo dei "santi" » 106
6. Conclusione » 112

Il colonialismo britannico in India e la reinvenzione della *sharī'a*: un caso di Orientalismo giuridico, di *Elisa Giunchi* » 115
1. Introduzione » 115
2. L'Orientalismo giuridico e l'Asia » 117
3. La prassi giurisprudenziale sotto i Moghul » 120
4. Gli inglesi e gli specialisti del sacro » 124
5. La traduzione della giurisprudenza islamica » 127
6. La codificazione di fine ottocento » 131
7. Orientalismo e orientali » 134
8. Conclusioni » 138

"The Imam and the Indian": percorsi immaginati e relazioni letterarie fra India e mondo islamico, di *Federica Zullo* pag. 141
1. Incontri e storie di comunità fra India e Medio Oriente » 141
2. Raccontare distanze e conflitti nel subcontinente indiano » 147
3. Le linee della memoria e della scrittura fra nazionalismo e fermento socio-politico » 152
4. "Territori che si sovrappongono, storie che si incontrano" » 156

L'islam in India (prima e) dopo l'11 settembre, di *Marzia Casolari* » 159
1. Introduzione » 159
2. L'islam in India tra moderazione ed estremismo » 160
3. L'islam moderato » 161
4. Le origini dell'islam politico e il ruolo delle *madrasa*: Deoband e le altre » 163
5. JUH e SIMI » 166
6. Ottobre 2005: alcune riflessioni » 170

La leadership nel mondo afgano e pashtun: tra tradizione e mondo contemporaneo, di *Alessandro Fontana di Valsalina* » 175
1. Premessa » 175
2. Tipologie di leadership tradizionale » 177
3. Il ruolo della religione » 178
4. I mistici » 182
5. Nuove figure » 184

Glossario » 191

Gli autori » 199

sono stati scelti per una missione divina: devono recarsi dall'Arabia all'*athero bhatir desh,* il paese delle diciotto maree, per adattarlo alla vita umana[19].

Bon Bibi riuscirà in questa straordinaria impresa, dopo una vasta serie di peripezie e incidenti: così, una creatura venuta dal luogo sacro dell'Islam viene ancora venerata e invocata quale eroina e protettrice di questa particolare regione indiana. Inoltre, la molteplicità dei nomi attribuiti alle isole riflette il carattere effimero dei concetti di nazione e identità etnico-religiose che la metafora delle maree contribuisce a designare come mutevoli, soggetti a modifiche nel corso del tempo. I maremoti e le tempeste rimuovono tutto periodicamente, animali e persone, e tali sconvolgimenti sembrano richiamare le tragedie epocali che irrompono sulla vita della gente comune e provocano dispersioni e migrazioni di massa.

Come si è potuto rilevare nel breve percorso fin qui condotto, l'intera opera narrativa e saggistica di Amitav Ghosh si pone quale esempio di lavoro intellettuale di assoluta rilevanza nella complessità della cultura indiana contemporanea, delle sue diaspore ed espressioni letterarie: lo scrittore-antropologo propone, infatti, "isole" possibili su cui approdare, non troppo distaccate dalla terraferma, ma cariche di speranze di sopravvivenza nelle tempeste della storia.

[19] Ghosh A., *Il paese delle maree,* Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 122. Ed. or. *The Hungry Tide,* trad. it. di Anna Nadotti.

L'islam in India (prima e) dopo l'11 settembre

di Marzia Casolari

1. Introduzione

L'11 settembre e le vicende che sono seguite rappresentano innegabilmente uno spartiacque nella storia e nella politica di tutta l'Asia. I contraccolpi di queste vicende drammatiche si sono fatti sentire forse più in Asia orientale e meridionale, vale a dire oltre i confini del mondo arabo, che non nei paesi arabi. L'affermarsi dell'islam politico e radicale e le sue affiliazioni ad al-Qaeda, la recrudescenza del terrorismo e gli attentati, sono caratteristiche che accomunano un po' tutti i paesi dell'area, con poche eccezioni e con i casi eclatanti del Pakistan e dell'Indonesia[1].

L'India sembra, o meglio sembrava fino al momento di scrivere questo saggio, stranamente immune a questi fenomeni. Mentre venivano scritte queste pagine, infatti, il 29 ottobre 2005 un attentato di notevoli proporzioni ha scosso la capitale. Cinque bombe sono state piazzate in alcune affollate aree di Delhi: fermate di autobus particolarmente frequentate e i due popolari mercati di Paharganj e Sarojini Nagar. I morti sono stati 60. Tutto questo, proprio alla vigilia della festa indù di *Deepakwali.* La folla doveva oltretutto essere più consistente e variegata del solito, perché quest'anno la festa indù coincide con l'*'Īd al-fiṭr.* I primi commenti della stampa hanno individuato le cause nel recente tentativo di avviare un processo di pacificazione tra India e Pakistan da parte dei rispettivi governi.

[1] Su questo argomento si veda il recente e interessante volume curato da Paolo Affatato e Emanuele Giordana, *A Oriente del Profeta. L'islam in Asia oltre i confini del mondo arabo,* ObarraO, Milano, 2005.

In realtà il quesito da porsi è forse un altro: come mai, a differenza che in altri paesi dell'area, come Pakistan, Indonesia o Filippine, la gigantesca minoranza di circa 120 milioni di musulmani dell'India è stata finora tranquilla, a dispetto della guerra in Iraq e dei numerosi soprusi ad opera della destra indù? Tra questi ricordiamo solo il più drammatico, ovvero il gigantesco pogrom antimusulmano protrattosi in Gujarat tra marzo e maggio del 2002, con un bilancio di circa 2000 morti, 220 mila profughi e la distruzione di proprietà di cittadini musulmani[2]. Fatti che vanno a sovrapporsi all'annosa e irrisolta questione del Kashmir, oltre che ai rapporti sempre tesi con il Pakistan. Forse, rispondendo a questa domanda, si troverà anche una spiegazione agli attentati di oggi.

2. L'islam in India tra moderazione ed estremismo

La gigantesca minoranza musulmana dell'India è nota al mondo per la sua moderazione. Le esplosioni di violenza, talvolta inaudita, che hanno coinvolto la popolazione musulmana, dall'indipendenza a oggi, hanno rappresentato momenti di scontro intercomunitario, poiché riguardavano le relazioni tra indù e musulmani. Non si è trattato quindi di violenza ideologicamente organizzata e motivata a colpire deliberatamente la popolazione indù in quanto tale. Storicamente, i grandi scontri intercomunitari hanno quasi sempre visto i musulmani nella parte delle vittime, piuttosto che degli aggressori. Così è stato in occasione degli scontri seguiti alla demolizione della Babri Masjid nel dicembre del 1992. Bisogna dire che, anche rispetto all'incidente di Godhra, sebbene la responsabilità dell'evento scatenante sia da imputare ai musulmani, dal momento dell'ascesa del *Bharatiya Janata Party* (BJP) al governo le provocazioni nei confronti di questa parte della popolazione erano diventate frequenti e sempre più aggressive, fino a sfociare nella violenza. Il Gujarat, all'epoca, era uno degli epicentri della violenza ai danni di musulmani e cristiani da parte di

[2] Su questi fatti, seguiti all'assalto e all'incendio di un treno carico di attivisti del *Vishva Hindu Parishad* (VHP) da parte di una folla di musulmani a Godhra, nel febbraio del 2002, si veda Torri M., "Avventurismo, crimini di stato e cinismo nell'India del BJP", in Giunchi E., Molteni G. e Torri M., a cura di, *L'Asia prima e dopo l'11 settembre. Asia Major 2002*. Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 83-125.

attivisti e squadristi della destra indù. Non c'è dunque da stupirsi se il clima si è surriscaldato al punto da provocare reazioni esasperate.

Risalendo alle origini, invece, gli scontri intercomunitari che hanno segnato l'indipendenza vanno interpretati come un effetto della profonda frattura che la *Partition* ha provocato nel paese. Certo, l'India non è nuova ad attentati di matrice islamica. Questi sono stati però quasi esclusivamente connessi con la guerriglia kashmira e circoscritti al territorio dello stato himalayano. L'attentato al Parlamento indiano, avvenuto il 13 dicembre del 2001, a pochissima distanza da quello alle Torri gemelle, è rimasto un fatto circoscritto, anche se ha suscitato non poche apprensioni per il possibile dilagare del terrorismo islamico in India.

Le origini della moderazione della comunità musulmana dell'India vanno ricercate nelle condizioni economiche, sociali e culturali di questa componente. È necessario tener presente che quando ci si riferisce ai musulmani dell'India, non si deve pensare a un blocco monolitico, ma a una popolazione suddivisa sostanzialmente in tre categorie: una classe media o medio-alta, numericamente piuttosto ristretta ed elitaria, acculturata e fondamentalmente laica; la massa dei cittadini musulmani, proporzionalmente più povera della maggioranza indù e culturalmente penalizzata, che coltiva e pratica le diverse forme di islam popolare diffuse in India; un'avanguardia giovanile, ancora scarsamente studiata dagli analisti (forse perché sottovalutata), cresciuta nei pochi movimenti islamici radicali attivi in India, che guarda verso il Pakistan e l'Arabia Saudita[3].

3. L'islam moderato

I primi due gruppi rappresentano il volto moderato dell'islam indiano. La classe medio-alta è composta da intellettuali, alcuni di

[3] Le varie formazioni kashmire non rientrano in questo contesto, dal momento che il problema del Kashmir ha una specificità tutta sua, probabilmente anche poco condivisa dalla popolazione musulmana del resto dell'Unione indiana. Sebbene infatti queste formazioni siano tutte di matrice islamica e sebbene il problema kashmiro sia sentito dai musulmani indiani, questi ultimi appaiono molto più intenti a trovare un proprio *modus vivendi*: il fatto che non vi siano state in India dilaganti manifestazioni di solidarietà nei confronti del Kashmir da parte del resto della popolazione musulmana la dice lunga su questo punto.

profilo elevato, molti di formazione marxista, da professionisti e da un ristretto gruppo di imprenditori. Costoro rappresentano ciò che è rimasto di quell'intellighenzia musulmana che ha profondamente permeato la vita politica, sociale e culturale dell'India prima dell'indipendenza e che è emigrata in massa in Pakistan dopo la *Partition*[4]. Come si diceva, questa élite, in particolare gli intellettuali, si richiama ai valori del laicismo ed è a questa componente che si deve guardare per cercare soluzioni che permettano di migliorare le condizioni dei musulmani indiani e di salvaguardare i loro diritti, in un'ottica egualitaria.

La grande maggioranza dei musulmani dell'India, rappresentata in entrambe le componenti sunnita e sciita, coltiva una forma di islam che guarda, da un lato, alla tradizione wahabita e dall'altro pratica culti popolari *ṣūfī*, basati su un misticismo che spesso affonda le sue radici nella tradizione indù. Accanto a queste due tendenze, che non necessariamente si contrappongono, si fa sentire l'influenza dei gruppi militanti.

La letteratura religiosa indiana è ricca di storie di santi indù e musulmani che erano soliti condividere gli stessi luoghi di preghiera, le medesime pratiche di meditazione e gli stessi stati di trascendenza. Il culto dei santi, per esempio, molto vivo nell'islam popolare, non solo indiano, è condiviso dagli indù. In realtà la religiosità islamica in India è abbondantemente venata di un sufismo che discende direttamente da alcuni importanti mistici, tra i quali spiccano i membri della confraternita Čishtī. Le confraternite rivestono un ruolo fondamentale nel preservare e tramandare la tradizione spirituale e rituale. Mentre l'islam più ufficiale e canonico si predica e si pratica nelle moschee, questa versione mistica dell'islam la si può ritrovare intorno ad alcuni luoghi di culto, come le tombe di santi particolarmente importanti, talvolta disseminate su intere aree, come nel caso di Hyderabad. Qui, l'intera città e il circondario custodiscono una favolosa tradizione di mistica e pratica *ṣūfī*, che si concentra intorno alle numerosissime *dargāh*, le tombe dei santi e maestri spirituali musulmani. Uomini in grado di realizzare i miracoli più disparati, dal guarire varie forme di malattia, a risanare la pazzia, a portare il figlio maschio a una coppia

[4] Torri M., "I musulmani dell'India indipendente", in Affatato P. e Giordana E., *A oriente del Profeta*, *op. cit.*, pp. 39-40.

che tanto lo attende o a dare la fertilità a donne sterili. Una ricerca, quella del miracolo, che accomuna tutta la popolazione indiana, senza distinzioni di credo, e che vede fedeli di tutte le religioni pregare o portare doni al santo per la grazia ricevuta. Tutte le moschee dell'India sono aperte ai non musulmani, talvolta con restrizioni rispetto a certe parti dell'edificio, durante la preghiera.

Accanto a questo islam tollerante, vi sono istanze radicali da ricondurre al sorgere delle prime formazioni politiche musulmane, fondate in epoca coloniale, quando gli indiani hanno cominciato a organizzarsi politicamente nel senso occidentale del termine.

4. Le origini dell'islam politico e il ruolo delle *madrasa*: Deoband e le altre

La storia dell'islam politico in India affonda quindi le sue radici, esattamente come tutte le altre componenti politiche indiane, nel periodo della mobilitazione nazionalistica. Esattamente come è avvenuto per la maggioranza indù, le istituzioni scolastiche hanno giocato un ruolo fondamentale nell'organizzazione politica delle masse indiane. Nella seconda metà del XIX secolo sia gli indù che i musulmani si sono impegnati nel riorganizzare il sistema educativo tradizionale, in modo da contenere l'influenza delle idee dei colonizzatori. Nel caso dei musulmani, forse più che in quello degli indù, si è posto anche il problema di diffondere un sapere religioso che fosse il più vicino possibile all'ortodossia.

Lungi dal coltivare idee separatiste, i fondatori di queste scuole coraniche erano anzi esponenti di spicco del Congresso, che si sono opposti all'idea delle due nazioni e alla spartizione del paese. Emblematico il caso della cosiddetta scuola di Deoband.

Fondata nel 1866 non lontano da Delhi, la *madrasa* di Deoband viene considerata una delle più importanti istituzioni educative del mondo islamico, quasi alla pari di al-Azhar, al Cairo. Nel 1867 ha acquisito il titolo, che ancora la contraddistingue, di *dār al-'ulūm*, casa del sapere (islamico, si intende). Dopo l'11 settembre la scuola di Deoband e tutte le altre importanti *madrasa* dell'India, come la *Nadwat al-'ulamā'* di Lucknow, o la *dār al-'ulūm Manzar islām* di Bareilly, sono state viste sotto una luce sinistra. Per anni, dall'indipendenza, ci si

era quasi dimenticati della loro esistenza e ci si è quindi forse anche dimenticati del ruolo moderato, sul piano politico, che hanno rivestito storicamente gli *'ulamā'* di Deoband. Schierati a fianco del Congresso fin dalla sua fondazione, gli *'ulamā'* di Deoband ne condivisero sempre genuinamente le posizioni antibritanniche. Loro furono gli artefici di un'alleanza fra Congresso e Lega Musulmana destinata a durare, seppure in modo molto contraddittorio, dal 1913 al 1937. Il partito da loro fondato nel 1919, la *Jam'iyyat al-'ulamā'-i-Hind* (Partito indiano degli *'ulamā'*) era confluita nel Congresso dopo le elezioni del 1937, perché non condivideva la politica eccessivamente laica della Lega guidata da Muhammad Ali Jinnah[5]. Coerenti con le posizioni contrarie alla spartizione del paese in due nazioni, adottate durante la lotta per l'indipendenza, al momento della creazione del Pakistan gli *'ulamā'* di Deoband furono parte di un folto gruppo di capi religiosi che rimasero in India. Per anni Deoband, così come la *Nadwat al-'ulamā'* e la *dār al-'ulūm Manzar islām*, fondate rispettivamente nel 1893 e nel 1904, furono considerate «vibranti simboli» del laicismo indiano[6].

Dal punto di vista dottrinale, queste *madrasa* hanno coltivato una visione dell'islam rigidamente aderente al Corano, seguendo i dettami della scuola sunnita hanafita (una delle principali scuole di giurisprudenza islamica). La funzione di Deoband, come delle altre *madrasa* storiche era (ed è tuttora) da un lato garantire un'istruzione ai figli delle famiglie povere, dall'altro preservare e tramandare la tradizione più autentica possibile in un'area in cui, data la lontananza dai luoghi della fede, l'islam rischiava di prendere pericolose derive o di scomparire del tutto.

Dopo l'11 settembre le *madrasa* sono tornate a far parlare di sé. Nel maggio del 2002 si è verificato un fatto piuttosto clamoroso: il governo indiano ha scritto una lettera riservata a tutti i *Chief Secretaries* e gli *Education Secretaries* degli stati e dei territori dell'Unione, esortandoli a verificare i trascorsi delle *madrasa* finanziate dal governo centrale e di garantire che queste fossero affidabili dal punto di vista della sicurezza. Il *Chief Minister* del Madhya Pradesh, stato popolato da una consistente comunità islamica, ha ribattuto con un'articolata risposta la

[5] Torri M., *Storia dell'India*, Laterza, Bari, 2000, pp. 484, 509 e 575.
[6] Hasan M., *The Madrassas in India*, 21 maggio 2003, p. 1, www.countercurrents.org.

cui sintesi è che additando solo le istituzioni gestite da una preci comunità si poteva ledere il tessuto laico del paese[7].

Con il deteriorarsi della situazione internazionale, tra la guerra Afghanistan, la guerra in Irak e il dilagare del terrorismo islamico, pa al dilagare di un senso comune carico di pregiudizi e sostanzialmen disinformato, la scuola di Deoband è stata persino assimilata ai taliba dell'Afghanistan. Deoband avrebbe rappresentato un modello non so per le *madrasa* fondamentaliste del Pakistan, ma addirittura per talibani. Una visione che non tiene conto del background della scuo di Deoband, che abbiamo descritto, né del fatto che da questa scuo sono usciti teologi raffinati, attivisti politici che hanno condiviso mobilitazioni gandhiane e riformatori liberali[8].

Per concludere, in India non esiste nulla di paragonabile a ciò cl accade in Pakistan, dove il fenomeno delle *madrasa* fondamentalis assume proporzioni preoccupanti, in considerazione del fatto che ques rivestono un ruolo effettivo nel forgiare giovani votati al *jihād*. Il fat che le *madrasa* pakistane sostengano di rifarsi a Deoband e definiscano "Deobandi" non significa di per sé molto. Si è visto com al momento della *Partition*, la maggioranza degli *'ulamā'* indiani n sia emigrata in Pakistan. Il nuovo Stato era sprovvisto sia di ca religiosi, sia di *madrasa* di una certa levatura. Per di più, era uno Sta musulmano. Non c'è da stupirsi quindi del fatto che, dovendosi dota di istituzioni educative religiose, gli *'ulamā'* pachistani si siano ispir alla scuola più prestigiosa del tempo. Questo non impli necessariamente che Deoband abbia avuto responsabilità dirette r successivi sviluppi assunti dalla dottrina coltivata in queste scuole.

Si è detto poi che l'influenza di Deoband sia estesa oltre l'A meridionale, fino ai talibani afghani. Sarebbe come dire che al-Azh abbia influenzato il fondamentalismo e il terrorismo medio-orienta Deoband è stata evidentemente l'unica scuola coranica di una ce importanza in tutta l'area e ha costituito un punto di riferimento ben di là dei confini dell'India. Non si possono necessariamente imputar Deoband le derive che si sono sviluppate altrove.

[7] *Ibidem*, p. 1.
[8] *Ibidem*, p. 3.

Ciò non significa che in India non esistano il radicalismo e il fondamentalismo islamico. Quest'ultimo si è formato però fuori dalle scuole coraniche, su un terreno più schiettamente politico.

5. JUH e SIMI

In India non esiste quella nebulosa di organizzazioni fondamentaliste islamiche che si può ritrovare in altri paesi dell'area. Le due principali organizzazioni sono la *Jam'iyyat al-'ulamā'-i-Hind* (JUH) e lo *Students' Islamic Movement of India* (SIMI). Si tratta di formazioni completamente diverse, nella loro storia e nelle rispettive posizioni.

La JUH è stata fondata a Lucknow nel marzo del 1919 da un gruppo di influenti *'ulamā'* di Deoband. Tra i suoi leader spiccano figure di profilo alquanto elevato, come Maulana Abu'l Kalam Azad e Zakir Hussain. Oltre che leader politici, entrambi sono stati grandi intellettuali. La JUH ha sancito la propria vicinanza al Congresso fin dalla sua fondazione, grazie alla campagna congiunta a favore del Califfato voluta da Gandhi. Il programma politico in dieci punti, stilato della JUH nel 1919 e rivisto nel 1939, era del tutto moderato: oltre a prefiggersi lo scopo di «guidare i musulmani in faccende politiche e non politiche», di difendere i luoghi e le istituzioni sacre all'islam e di tutelare i diritti dei musulmani a livello nazionale, l'organizzazione era favorevole a stabilire buone relazioni con i non musulmani, «nei limiti previsti dalla *sharī'a*». Una restrizione che riguarda essenzialmente l'ambito matrimoniale: la *sharī'a* stabilisce infatti che una donna *kitābī* (appartenente a una delle altre due religioni "del libro") possa sposarsi con un musulmano senza doversi convertire. Nel caso, invece, in cui sia l'uomo non musulmano (anche *kitābī*) a sposare la donna musulmana, questo dovrà convertirsi all'islam. Nell'osservanza di queste regole, quindi, i rapporti tra musulmani e non musulmani potevano essere coltivati.

All'epoca della sua fondazione e negli anni della lotta per l'indipendenza la JUH abbracciava le posizioni del panislamismo, senza però mostrare atteggiamenti di rivalsa nei confronti della maggioranza indù, la cui maggiore forza era un dato di fatto. Uno degli aspetti più interessanti è che, nel dibattito intorno alla Costituzione,

l'organizzazione non si è opposta al laicismo, dal momento che que si basava sulla tradizione democratica e liberale e non era quindi contrasto con la religione. Al contrario, il laicismo rafforzava la libe culturale e religiosa[9].

Nel periodo successivo all'indipendenza il partito ha risentito de crisi provocata dalla politica fallimentare adottata da Indira Gandhi r confronti dei musulmani a partire dagli anni settanta del novecen Questa politica è consistita essenzialmente nella mancata realizzazio delle misure volte a garantire il benessere economico e sociale. questa situazione i musulmani hanno risentito in modo particolare, c momento che le loro condizioni economiche, dopo l'indipenden sono state nettamente inferiori a quelle della maggioranza indù. Men la parte più consistente della classe media, composta da imprenditor professionisti, è emigrata in Pakistan, la maggioranza dei musulma piccoli commercianti, artigiani e contadini è rimasta in India. Ne derivato che i musulmani si trovassero privi di una componer imprenditoriale e di una rappresentanza politica di livello che garantis lo sviluppo economico e la tutela dei diritti dell'intera comunità. U crisi che è andata approfondendosi in modo proporzion all'avvicinamento che il Congresso ha avuto alla destra indù negli an ottanta, sotto la leadership di Indira, ma ancor più durante il governo Rajiv. La crisi elettorale in cui si è dibattuto il Congresso, a parti dagli anni settanta, ha fatto sì che questo abbandonas progressivamente le sue storiche posizioni laiche a favore d riconoscimento di un'egemonia indù. Questo accadeva solo semplicemente in virtù del fatto che gli indù rappresentavano maggioranza degli indiani ed erano quindi un appetibile allea elettorale. Il risultato è stata la crescita della destra indù, ai danni d Congresso, senza che la auspicata alleanza con l'elettorato maggioranza e le sue rappresentanze politiche abbia mai preso corp L'elettorato indù è infatti confluito in massa verso il BJP[10]. A fare spese della crescita della destra indù sono stati soprattutto i musulmar Sia prima, ma ancor più dopo la vittoria elettorale del BJP nel 1993, musulmani sono stati vittima di violenti attacchi da parte del

[9] Informazioni dettagliate sulla JUH e sui suoi legami con la scuola di Deoband si posso trovare in Hasan M., *Legacy of a Divided Nation. India's Muslims Since Independence*, Hu & Company, Londra, 1997.

[10] Torri M., "I musulmani", *op. cit.*, pp. 42-43.

organizzazioni del fondamentalismo indù a cui sono seguiti spesso sanguinosi scontri. La frattura è stata inevitabile.

Non solo la JUH non è più alleata del Congresso ma ha coltivato, anche sul piano teorico, un avvicinamento ai soggetti che condividevano una situazione di analoga vulnerabilità. Questi sono i *dalit* e le altre minoranze. Durante il *Working Committee* tenutosi nel dicembre del 2002, il presidente della JUH, Asad Madani, ha sostenuto che la gente vada educata contro la minaccia rappresentata dal cosiddetto nazionalismo culturale (un modo "soft" per definire il fondamentalismo indù). Per fronteggiare tale minaccia è necessario costruire un fronte unico tra le minoranze, i *dalit* e i settori più deboli della società indiana. La JUH ha stabilito inoltre un'alleanza con la Confederazione delle *Scheduled Castes/Scheduled Tribes*. Più che di una politica di attacco, si può dire che la JUH abbia adottato una comprensibilissima politica di autodifesa.

Figlio della crisi politica degli anni settanta è lo *Students' Islamic Movement of India* (SIMI). Questa organizzazione è stata fondata, infatti, proprio nel 1977, quando è salito al potere il Janata Party, sconfiggendo Indira Gandhi, sulla quale gravavano le conseguenze negative dell'emergenza. Il SIMI nasceva come una filiazione, una sorta di braccio giovanile della *Jamā'at-i Islāmī Hind* (JIH), l'altra grande organizzazione dell'islam politico in India. Nonostante la sua denominazione, il SIMI non nasce nell'ambiente delle *madrasa*, ma si rivolge agli studenti musulmani di qualsiasi istituzione scolastica. Alla sua assemblea inaugurale erano presenti le principali organizzazioni studentesche musulmane: la *Students' Islamic Organisation*, la *Muslim Students Association*, la *Students' Islamic Union*, la *Muslim Youth Association*. Fin dalle sue origini, quindi, il SIMI era una piattaforma degli studenti musulmani indiani. Le parole d'ordine della nuova organizzazione erano la restaurazione del califfato e l'unità della *umma*, la comunità universale dei fedeli musulmani. Mentre il *jihād* inteso in senso violento non rientra fra gli obiettivi della JUH, questo occupa invece un posto di primo piano nell'agenda del SIMI. Si potrà notare quindi che la politica di avvicinamento all'elettorato indù a scapito dei musulmani, perseguita da Indira, non ha tardato a portare i suoi effetti. Il mancato miglioramento economico di una componente sociale che ha, a tutti gli effetti, le sembianze di una classe svantaggiata e l'atteggiamento aggressivo mostrato dalla destra indù e legittimato

dal Congresso, hanno fatto sì che i giovani, cresciuti senza consi prospettive di miglioramento hanno finito per abbraccia fondamentalismo. Si tratta di un processo analogo a quanto accad diversi paesi musulmani.

Con l'infiammarsi dei conflitti intercomunitari, l'atteggiamen SIMI si è fatto sempre più aggressivo: dopo la demolizione della Masjid nel 1992, questa organizzazione è stata fra i principali port e sostenitori della rabbia dei musulmani indiani, mentre si è regi un avvicinamento all'Arabia Saudita. Il SIMI è stato fra quanti condannato con parole dure la permanenza delle truppe americai luoghi santi dell'islam[11]. Parallelamente, il SIMI ha, a poco a esteso la sua influenza a livello nazionale, in Uttar Pradesh, in Bil Maharashtra, in Andhra Pradesh, nel Kerala, nel Tamil Na Madhya Pradesh, nel Gujarat e in Assam. La componente princip SIMI e i suoi quadri non sono rappresentati dai giovani istruiti scuole coraniche, bensì dai rampolli della classe medio musulmana, spesso educati all'occidentale. Il movimento ha svilu inoltre, negli anni, una dimensione internazionale: il SIMI s ricevere supporto finanziario dai paesi arabi produttori di petr vanta contatti articolati a livello internazionale, *in primis* Pakistan, ma anche fuori dall'Asia[12]. Più si sono radicalizz posizioni del SIMI ed è aumentato il suo coinvolgimento in tens scontri intercomunitari, più la JIH ha cercato di prendere le dis almeno a livello pubblico, dal movimento che essa stessa partorito.

Nel frattempo, tra la fine degli anni novanta e l'inizio del millennio, quelle che fino ad allora potevano apparire semplice come posizioni estremistiche hanno cominciato a sfociare in violenza e sono stati attribuiti al SIMI i primi attentati: l'atten Sabarmati Express a Faizabad il 15 agosto del 2000 e l'esplosi una bomba a Delhi nel maggio del 2001. Nel frattempo è cre

[11] SIMI, *Annual Report 1998-2000*, p. 9.

[12] Tra le principali organizzazioni islamiche con cui il SIMI ha contatti figurano l'*It Ṭallāb al-Muslimīn* in Myanmar, l'*Islāmī Chhatra Shibir* in Bangladesh, *Islāmī Ja Ṭalabā* in Pakistan, il *Muslim Youth Movement of Malaysia* (ABIM), il *World Ass Muslim Youth* a Riyadh, l'*International Islamic Federation of Students Organisa* Kuwait, il *Consultive Committee of Indian Muslims* con sede a Chicago, la *Fede Students Islamic Societies* (FOSIS), la *Jamā'at-i Islāmī* del Pakistan e del Bangladesh.

anche il sospetto che il SIMI fosse sostenuto nelle sue attività terroristiche dall'ISI, il potente servizio di *intelligence* pachistano. Sospetto che aleggiava fin dal 1993, quando fonti ufficiali hanno rivelato che quadri del SIMI, nonché di gruppi sikh e kashmiri fossero stati messi in contatto con la *Jamā'at-i Islāmī* del Pakistan grazie alla mediazione dell'ISI. Il fine era organizzare attività sovversive in India. Immediatamente dopo l'11 settembre, il governo indiano ha dichiarato il SIMI organizzazione fuorilegge. Da quel momento, se sembrano essersi drasticamente ridotte le azioni di una certa rilevanza, si sono moltiplicati gli arresti di militanti appartenenti al SIMI. Sono state numerose anche le azioni sventate prima che potessero essere messe in atto. Anche grazie alla *Prevention of Terrorism Ordinance*, meglio nota come POTO, la famigerata legge di emergenza entrata in vigore nell'ottobre del 2001, l'attenzione della polizia indiana nei confronti di questo gruppo è stata molto intensa.

Gli attentati del 29 ottobre 2005 a Delhi, inducono a pensare che le misure preventive adottate non abbiano avuto grande efficacia. Sebbene sia prematuro, al momento, chiedersi se anche l'India sarà investita dal terrorismo islamico, suscitano comunque numerosi interrogativi.

6. Ottobre 2005: alcune riflessioni

A prescindere da questi interrogativi, destinati a rimanere senza risposta ancora per un po' di tempo, gli attentati del 29 ottobre 2005 segnano una svolta. La prima pista seguita dagli inquirenti è quella del separatismo kashmiro. Un'ipotesi apparentemente suffragata da contraddittorie rivendicazioni pervenute da parte di gruppi kashmiri. Tuttavia, tenendo conto degli sviluppi interni e del contesto internazionale, non si possono escludere completamente altre piste: in fondo potrebbe essersi concretizzata un'alleanza strategica fra gruppi diversi, interessati a mettere in campo gli stessi mezzi per ottenere ciascuno i propri fini. Gruppi kashmiri, fondamentalisti islamici indiani, terrorismo internazionale. Gli uni potrebbero avere fornito supporto logistico dall'interno per agire nella capitale, gli altri supporto finanziario o di altro genere, mentre i kashmiri potrebbero avere organizzato l'azione. La somiglianza con gli attentati di Madrid e di Londra, più bombe piazzate in diverse zone, affollate, di una capitale, è

però strabiliante e dovrebbe dar da pensare sia a chi svolge le indagini, sia a chi governa il paese.

Indipendentemente da chi abbia eseguito l'attentato, ciò che non bisogna perdere di vista è il pericolo che si crei, o si rafforzi se già esiste, un intreccio tra terrorismo islamico, interno e internazionale, e separatismo kashmiro. Affinché ciò non accada, è senz'altro necessario affrettare un vero e proprio processo di distensione tra India e Pakistan che porti in tempi rapidi alla soluzione del problema kashmiro. Ma è altrettanto necessario osservare con un nuovo sguardo la gigantesca minoranza musulmana e i suoi problemi. Occorre quindi che il governo indiano si decida finalmente ad affrontare e risolvere il problema della diffusione capillare dell'istruzione di base laica per le classi subalterne, nelle quali, come abbiamo visto, rientra la maggioranza di musulmani indiani. Finché l'istruzione di base rimarrà appannaggio di chi se la può permettere, non solo, come sostiene Amartya Sen, non si potrà realizzare uno sviluppo equilibrato del paese, ma i giovani musulmani, figli di piccoli commercianti, artigiani e contadini poveri non avranno altra possibilità di istruirsi che frequentare le *madrasa*. Il rischio non è tanto che in questi circoli i giovani entrino in contatto con idee sovversive, che in India, come si è visto, sembrano attecchire maggiormente al di fuori delle *madrasa*. Sussiste invece il pericolo che questi giovani accedano a un'istruzione surrogata, che non faccia altro che accrescere il senso di frustrazione e di esclusione, e quella perdita di aspettative che porta ad abbracciare la causa del fondamentalismo[13].

Se, nonostante le laceranti fratture, come si è visto indù e musulmani in India hanno continuato a trovare ampi spazi di terreno comune, è chiaro che i sentimenti antimusulmani fomentati dalla destra indù sono stati il frutto di una gigantesca manipolazione, che ha avuto successo nel cancellare o quantomeno nel compromettere seriamente una convivenza pacifica, una spontanea sovrapposizione di abitudini e tradizioni che ha radici secolari. Un successo dovuto non soltanto alla forza politica della destra e della sua propaganda, ma soprattutto alla crisi del laicismo, prima perseguito, poi strumentalmente abbandonato dal Congresso, a favore di una politica compiacente nei confronti della destra fondamentalista.

[13] Hasan M., *op. cit.*, pp. 2-3.

Se intorno al trionfo del laicismo si gioca la sopravvivenza della democrazia in India[14], i musulmani non possono essere estranei a uno sforzo in questo senso. Come sostiene Mushirul Hasan[15], essi devono riadattare i programmi delle loro scuole, ormai obsoleti, in modo da renderli adeguati alle esigenze del terzo millennio e quindi devono ricostruire il proprio pensiero pedagogico. In fondo, oggi le condizioni delle *madrasa* storiche indiane riflettono una crisi che ricorda quella che ha investito i musulmani dell'India all'indomani del *"Mutiny"*. In quel momento, la dominazione britannica, uscita rafforzata da quelle vicende, ha posto definitivamente in una condizione di subalternità i musulmani indiani. Qualche decennio dopo, quando i nazionalisti hanno cominciato a rivendicare una rappresentatività all'interno delle istituzioni politiche e amministrative, indù e musulmani si sono resi conto della necessità di formare una nuova classe di burocrati indiani, per non rimanere tagliati fuori da una ridistribuzione delle cariche pubbliche. Appariva quindi un passaggio fondamentale istituire università dotate di programmi di tipo occidentale, accanto a materie religiose, che comunque venivano insegnate. Da questi presupposti furono fondati il *Muhammadan Anglo-Oriental College* di Aligarh (MAO), nel 1875, e la *Banaras Hindu University* (BHU), nel 1915. Soprattutto nel caso di Aligarh, dove i programmi di tipo occidentale avevano uno spazio predominante rispetto alle materie religiose, si trattava di un primo tentativo di laicizzare l'istruzione universitaria, senza che questa sconfinasse nella completa occidentalizzazione, che fino a quel momento aveva caratterizzato l'istruzione impartita dagli inglesi. Sia nei circoli indù sia in quelli musulmani, il dibattito sull'opportunità di adottare programmi scolastici di tipo occidentale era stato molto acceso[16].

Oggi i musulmani indiani si trovano di fronte a un analogo bivio: aggiornare le proprie istituzioni educative, affinché le giovani generazioni non rimangano tagliate fuori dal processo di

[14] Torri M., "I musulmani", *op. cit.*, p. 47.
[15] Hasan M., *The* Madrassas, *op. cit.*, p. 2.
[16] Renold L., *A Hindu Education. Early Years of the Banaras Hindu University,* Oxford University Press, Oxford, 2005. L'autrice mette in luce come la fondazione delle due istituzioni accademiche, entrambe nell'Uttar Pradesh, sia proceduta di pari passo. Vi era inoltre uno stretto accordo tra i rispettivi fondatori, Madan Mohan Malaviya e Sayyid Ahmad Khan, entrambi leader nazionalisti di primo piano, sull'opportunità di creare istituzioni accademiche separate per indù e musulmani.

modernizzazione, a livello nazionale e internazionale, salvaguardando al tempo stesso la tradizione spirituale e religiosa.

C'è di più: i musulmani indiani dovrebbero ammorbidire le loro posizioni rispetto a questioni come il diritto di famiglia, introducendo elementi di modernizzazione rispetto alla *sharī'a* e guardare alle riforme in corso nei paesi arabi o musulmani moderati. In alcuni di questi paesi è stato avviato, infatti, un processo di riforma del diritto di famiglia che vede un ampliamento delle garanzie nei confronti delle donne e un evidente riconoscimento dei loro diritti. Prima in Egitto, nel gennaio 2000[17], poi in Marocco, il 25 gennaio 2004[18]. Entrambe le riforme riconoscono, tra l'altro, il diritto delle donne a chiedere il divorzio, diritto pressoché negato dalla *sharī'a*. Si tratta di un cambiamento epocale, nella società di questi paesi, che ha fatto molto discutere e ha incontrato una forte e prevedibile opposizione dagli ambienti più conservatori. Queste riforme sono il risultato, da un lato, di un processo di emancipazione femminile che si sta affermando con grande rapidità in alcuni paesi arabi e, dall'altro, di un processo di laicizzazione della società che coincide per molti aspetti anche con un processo di democratizzazione. Propulsori di questi mutamenti sono i movimenti di aggregazione dal basso della società civile, che cominciano ad avere una certa diffusione in alcuni paesi arabi. Un notevole influsso, inoltre, nell'indurre il cambiamento nella società e nei costumi del mondo arabo, è esercitato dalla diffusione di internet e dalla promozione, da parte di emittenti pubbliche e private, di programmi di approfondimento che introducono il dibattito socio-politico, fino a pochi anni fa pressoché sconosciuto in questi paesi. Vanno, inoltre, per la maggiore *soap opera* in stile arabo che ritraggono una società aperta, rapporti paritari tra uomini e donne, le quali appaiono sempre meno velate e sempre più emancipate. Spettacoli impensabili, fino a pochi anni fa[19].

[17] "Divorce Law Fails to Prompt Deluge", *BBC News*, 26 agosto 2000. La notizia ha avuto anche ampia risonanza sulla stampa internazionale.
[18] "Morocco Adopts Landmark Family Law Supporting Women's Equality" www.learningpartnership.org.
[19] Per quanto riguarda i cambiamenti in atto nel mondo arabo, provenienti da spinte di democratizzazione dal basso che vedono protagonista la società civile di questi paesi, soprattutto le masse giovanili, e che alcuni spiegano come uno degli effetti positivi della globalizzazione, si veda Mernissi F., *Karawan: dal deserto al web,* Giunti, Firenze-Milano 2004. L'autrice, nota scrittrice e sociologa marocchina, concentra le sue analisi sulla

Dal mondo arabo, a cui i musulmani indiani hanno sempre guardato con grande interesse, dovrebbero quindi importare l'attuale capacità di trasformarsi in modo positivo, invece che ideologie e pratiche di morte, che pure esistono, in quei paesi. Se questi fattori non si compiono, l'enorme minoranza che fa dell'India il secondo o il terzo paese musulmano del mondo, che ha profondamente permeato la cultura del paese e ha rappresentato una vivace componente politica, rischia di essere fagocitata dall'arretratezza e dal sottosviluppo.

trasformazioni in corso nel suo paese, richiamando però di frequente un fenomeno che interessa un po' tutti i paesi arabi moderati.

La leadership nel mondo afghano e pashtun: tra tradizione e mondo contemporaneo

di Alessandro Fontana di Valsalina

1. Premessa

La storia dei pashtun (o pathan nella terminologia indo-britannica) è nota per essere legata al periodo del colonialismo britannico dell'epoca di Kipling, il famoso scrittore che coniò il concetto di "fardello dell'uomo bianco". Fu allora, infatti, che i pashtun furono divisi da un confine, inventato sulla carta dai britannici, che sul finire del XIX secolo lo definirono con la cosiddetta "Linea Durand", dal nome del diplomatico che la pose in essere. Ma questo territorio ha una sua storia molto più antica, che presenta caratteristiche particolari, tra le quali quella di essere stata oggetto di rivendicazioni territoriali e di spinte separatiste.

La storia dei pashtun non è solo quella di quest'area e delle macchinazioni inglesi, ma si spinge nel tempo e nello spazio ben al di là dei suoi "confini". È la storia dell'India che, va ricordato, ricevette quasi tutte le invasioni attraverso proprio il noto passo Khyber, posto nel centro della zona in questione. Ma è anche la storia dell'Afghanistan che dai clan pashtun e dai suoi leader ricevette la propria unità, tanto che i termini afgano e pashtun finiscono per confondersi.

In questo saggio si affronta la questione della leadership tra pashtun. Nella società afgana esistono tre categorie di leader, i quali singolarmente o come gruppo hanno svolto un ruolo vitale in tempi di crisi, sia che queste siano state provocate da rivoluzioni interne sia che siano state causate da aggressioni militari provenienti dall'esterno. In ogni caso questi leader sono riusciti a conseguire il consenso della maggioranza degli afgani, e ad ottenere coesione ed unità a livelli