

DIETRICH REETZ

Conflitti nell'islam della «periferia» asiatica e africana: dottrine, culture e politica

Sebbene l'islam come religione delle scritture sia nato nella penisola araba, da allora è divenuto un fenomeno globale che si è diffuso in diverse regioni e culture in tutto il mondo. Da questo punto di vista la storia e l'evoluzione dell'islam possono essere interpretati come una lotta fra l'omogeneità e la diversità. Ciò ha rappresentato da un lato una notevole conquista nel mantenimento di una relativa coerenza dei sistemi della pratica e della fede dell'islam nei confronti di distanze così enormi. Dall'altro le sue interpretazioni e le sue pratiche divergenti hanno continuamente minacciato di distruggere il quadro comune di riferimento.

L'obiettivo del presente saggio è quello di trattare il conflitto ai «margini» dell'islam dal punto di vista di questo dialogo interno all'islam che ha determinato gran parte della mobilitazione islamica¹ e in cui sono emerse diverse tendenze che hanno immediatamente seguito un modello generale, mentre allo stesso tempo questo modello e la sua validità venivano messi in dubbio. Dobbiamo quindi cercare di superare le generalizzazioni indiscriminate e per afferrare la complessità di questo problema occorre interrogare proprio tali presupposti, mettendo in evidenza la loro inconsistenza.

1. *Centro e periferia.*

La polarizzazione fra le radici arabe dell'islam e la sua diffusione globale ha dato origine alla problematica presunzione che nell'islam possiamo distinguere chiaramente fra un centro e una periferia. Tale dicotomia rifletteva la contrapposizione da un lato fra i tradizionali «centri dell'islam» in Arabia, con La Mecca e Medina che occupano una particolare posizione di prestigio, e dall'altro il ruolo e il potere degli erudi-

ti, dei capi e dei seguaci di un islam da interpretare e praticare in quanto religione in condizioni fra le più diverse nella cosiddetta periferia. Ciò spesso riguarda il ruolo prestigioso dell'arabo come lingua sacra del Corano, ma anche di molti cerimoniali. Tuttavia la definizione dei centri o delle aree centrali dell'islam così come della sua «periferia» è rimasta indefinita per molto tempo. Oltre al mondo di lingua araba, le regioni che simboleggiano le potenti dinastie musulmane e che rappresentano il califfato, soprattutto i safavidi di lingua persiana (1501-1722) o i turchi ottomani (1299-1923) sono stati considerati a loro volta come centri. Anche le comunità musulmane più «lontane» dalle «zone vitali» dell'islam, nel Sud e nel Sudest asiatico nell'Asia centrale o nell'Africa subsahariana, possono solo con riserva essere considerate appartenenti alla «periferia», se il termine sta per «remoto» o «marginale». L'islam è giunto in queste regioni non molto tempo dopo la sua ascesa in Medio Oriente. Gli imperi musulmani e i regni come il famoso Gran Moghul nel Sud dell'Asia (secc. XVI-XIX), i sultanati malesi nel Sudest asiatico (secc. XIV-XX), i khanati dell'Asia centrale e del Caucaso (secc. X-XX), gli imperi africani del Mali e del Songhay (secc. XV-XVI), sono giunti a simboleggiare antiche e forti tradizioni dell'islam. La presenza per ottocento anni dell'islam sulla penisola iberica in Europa con il califfato di Cordova non era un'eccezione, anche se rimarrà fuori dall'interesse di questo saggio. Spesso l'élite musulmana ha governato in tali luoghi attraverso un considerevole numero di persone non musulmane. Questi stati e imperi hanno ripetuto la stessa dicotomia fra un approccio normativo basato su principi, e una ricca varietà di interpretazioni e pratiche.

Anche da un punto di vista quantitativo le regioni dell'islam di lingua non araba possono difficilmente essere definite periferiche. Il solo Sud dell'Asia – compresa l'odierna India, il Pakistan e il Bangladesh – ospita circa 450 milioni di musulmani, quasi il doppio di quelli del mondo di lingua araba, dove ne vivono circa 250 milioni. Inoltre, il più vasto paese musulmano è l'Indonesia, con una popolazione musulmana di oltre 200 milioni. Deve quindi essere presa in considerazione anche la vasta estensione di territorio abitata dai musulmani fuori dal mondo di lingua araba. Qui le regioni centro-asiatiche e dell'Africa subsahariana appaiono importanti anche se ospitano considerevolmente meno musulmani del Sud e del Sudest asiatico. L'Asia centrale è la patria di tradizioni islamiche secolari, rappresentate dai tanto venerati centri di cultura, devozione e culto islamici, come Samarcanda e Bukhara; e anche l'islam dell'Africa subsahariana ha contribuito in maniera fondamentale all'eredità dell'islam nel mondo.

Nello stesso tempo, le regioni musulmane asiatiche e africane sim-

¹ L'autore è riconoscente a Lutz Rogler e a Marloes Janson dello ZMO di Berlino per i loro commenti alla bozza del manoscritto.

boleggiano la ricchezza e la diversità delle culture musulmane. L'interpretazione e la pratica dell'islam in quei luoghi è fortemente plasmata dalle influenze culturali e religiose locali. Tale influenza ha portato a un assunto stereotipato circa una contrapposizione antitetica e conflittuale nella «periferia» fra l'islam «locale» e l'islam revivalistico sostenuto dagli arabi – ipotesi fondata su un modello pressappoco analogo di schieramento di forze religiose, politiche e sociali durante l'espansione dell'influenza islamica. L'islam sarebbe penetrato in queste regioni dell'Asia e dell'Africa con l'aiuto dei commercianti, dei missionari sufi e degli eruditi, ma anche attraverso gli eserciti invasori. Gli anziani locali avrebbero spesso accettato l'islam aspettandosi dei vantaggi per la stabilità politica e sociale e lo sviluppo delle loro comunità; in questo processo essi avrebbero «ciroscritto» l'interpretazione e la pratica dell'islam. I capi religiosi locali si sarebbero riconciliati per convenienza con i poteri, fedeli lealisti o divenuti tali, in primo luogo dei governanti locali e in secondo luogo dei nuovi padroni coloniali. La tendenza revivalista iniziò a contrastare queste pratiche in maniera più energica a partire dal XIX secolo, sebbene esse fossero state rilevate anche in precedenza. Il conflitto fra un islam «localizzato» e un islam revivalistico ha avuto luogo nelle guerre di religione, negli sconvolgimenti sociali e politici, nei movimenti educativi e missionari; questi non erano sempre diretti l'uno contro l'altro, ma spesso contro il governo o lo stato coloniale. La durata era molto influenzata dall'espansione del dominio coloniale, al quale le successive tendenze revivalistiche reagivano divenendo il precursore di un progetto islamico di indipendenza. L'intervento coloniale occidentale portò non solo all'oppressione ma anche all'introduzione di una modernità di stampo occidentale che rafforzava il capitalismo, la diffusione di innovazioni scientifiche e tecnologiche, una politica laica, ideologie e istruzione. Tuttavia in questo processo di modernizzazione i colonizzati risultavano deprivati di una equa e democratica partecipazione. Questa «modernità coloniale» favorì la creazione dei modernisti fra gli attivisti musulmani, come un terzo fattore di questa rudimentale equazione che voleva abbracciare il modernismo e conciliarlo con le convinzioni e le pratiche religiose. Mentre i modernisti erano pronti a modificare l'interpretazione religiosa per adattarsi al progresso scientifico e tecnologico, i revivalisti volevano modificare la vita moderna per condurla a una più stretta conformità con la loro interpretazione dei comandamenti religiosi, che imponeva una neo-ritrovata e selettiva, spesso letterale, ortodossia, sui musulmani moderni.

Mentre è senz'altro vero che questo conflitto triangolare fra un islam «locale», uno revivalista e uno modernista si è svolto in modo violento

nella periferia musulmana, in realtà è stato molto meno netto rispetto a quanto questa divisione vorrebbe suggerire. E la cosiddetta zona di vitale importanza dell'islam, cioè il mondo di lingua araba, non era affatto risparmiata da questa divisione: al contrario, è proprio essa che ha fatto presa contemporaneamente al suo allargamento in Asia e in Africa, se non addirittura prima. E all'interno del contesto triangolare su cui si muoveva la gente comune musulmana in Asia e Africa, vi erano molte sovrapposizioni e correnti contrarie fra questi tre poli della disputa. Numerose tendenze dell'islam locale hanno sviluppato pretese riformiste e revivaliste creando rappresentanti di tali tendenze. Il revivalismo si è rapidamente localizzato, prendendo spunto non solo dai pensatori arabi ma anche dagli autori islamici classici della regione. Il modernismo ha spesso assunto sia un sapore locale sia dimensioni revivalistiche.

Tale diversità dottrinale e culturale ha rinnovato e rinvigorito il dibattito a proposito dell'islam «autentico» in Asia e in Africa. Questo discorso è stato a lungo polarizzato fra quanto qualcuno considera come la tensione fra «principio» e «pratica», o fra il testo e la sua interpretazione, da un lato, e la sua realizzazione dall'altro. Ma in realtà tale distinzione non era affatto chiara. Vi erano coloro i quali cercavano di difendere e di far rivivere ciò che consideravano come gli autentici principi dell'islam, spesso attaccando le interpretazioni e le pratiche correnti che deviavano da quelle convinzioni. Oggigiorno essi sono denominati «fondamentalisti», un termine che ha contribuito più a confondere il dibattito che a chiarirlo, e che era ispirato da una serie di pubblicazioni del Bible Institute di Los Angeles del 1910-15, che spiegava «I Fondamenti» della fede cristiana².

Il problema dell'utilizzazione di questo termine consiste nel fatto che esso suggerisce che i principi abbracciati dai «fondamentalisti» erano una genuina e legittima riflessione sull'essenza della religione, in questo caso dell'islam. Un tale presupposto trascura il fatto che «i fondamentalisti» enfatizzano solo alcuni principi scelti da un ampio corpo di testi e pratiche, mentre ne tralasciano altri. Per l'islam, le fonti originarie di riferimento sono il Corano e le cosiddette Tradizioni profetiche, gli *hadīth*, che in se stesse sono in parte contraddittorie e allegoriche, e quindi necessitano di essere interpretate. Sarà dunque preferibile, in questa sede, evitare di usare il termine «fondamentalismo». Ci concentreremo invece sulle diverse tendenze nell'interpretazione e nelle pratiche dell'islam. Discutendo e interrogandoci sul conflitto triangolare fra islam

² Cfr. R. A. TORREY e A. C. DIXON (a cura di), *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, Baker Books, Grand Rapids Mich. 1917.

«locale», revivalistico e modernista, metteremo in evidenza le regioni geografiche e le culture locali, gli approcci dottrinali e le reti che mostrano i loro mutamenti progressivi e coincidenti. La selezione dei gruppi qui introdotta non può essere esaustiva ma servirà a esemplificare l'argomento.

La differenziazione nell'interpretazione e nella pratica dell'islam e la conseguente rivalità fra tali tendenze ha preceduto di molto la «modernità» così come introdotta dalla dominazione occidentale e coloniale. Il dibattito è stato centrale nelle scuole giuridiche (*madhhab*) che cercarono di trovare delle soluzioni legali ai problemi quotidiani, in accordo con i governanti dell'islam. Anche il rapporto fra gli eruditi religiosi e i governanti musulmani fu in realtà discorsivo. Queste immagini «storiche» furono riconfigurate sotto l'impatto del pensiero e della politica occidentali, in gran parte nei secoli XVIII e XIX. Ci concentreremo qui sulla riorganizzazione del discorso e della pratica in rapporto alla dottrina e all'interpretazione islamiche. Poiché il *topos* di islam «locale» si riferisce maggiormente alla geografia e alla cultura, preferiamo utilizzare il termine «tradizionalista» indicando il rapporto nei confronti delle forme ereditate dell'ortodossia così come praticate principalmente a livello locale, ma non solo. È su questo sfondo che proponiamo di esporre nuovamente la differenziazione fra 1) revivalisti, 2) tradizionalisti e 3) modernisti, a condizione che questo sia solo un orientamento simbolico³.

Per «revivalista» intendiamo il desiderio e la pratica di rinnovare e di purificare la fede. Un'importante tendenza in questa categoria fu il movimento *islah* con l'egiziano Muhammad 'Abduh (1849-1905) e, con un orientamento più conservatore, il siriano Rashid Riḍā (1865-1935), i quali fuori dall'Arabia hanno avuto un forte impatto sull'Asia e sull'Africa. La tendenza riformista di salafiyya, cercando ispirazione nella pratica della generazione fondante dell'islam – *al-salaf* –, si è diramata dal movimento *islah* e ha assunto una vita propria. Dal punto di vista della dottrina islamica, i revivalisti sono stati critici nei confronti delle scuole giuridiche, rifiutando la cieca adesione (*taqlid*) a esse, sebbene fossero favorevoli ad alcune forme di ortodossia. Molti revivalisti guardarono invece con favore al «ragionamento indipendente» (*ijtihad*) per applicare il Corano e la *sunna* alle nuove e attuali condizioni, soprattutto se-

³ Altri studiosi che si occupano di tale classificazione sono B. F. Soares e R. Otayek (*Islam and Muslim Politics in Africa*, Palgrave Macmillan, New York 2007), W. F. S. Miles (*Political Islam in West Africa: State-Society Relations Transformed*, Lynne Rienner, Boulder 2007) e R. Loimeier (*Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa*, in «Journal of Religion in Africa», XXXIII (2003), n. 3, pp. 237-62).

condo una lettura letterale. Per «tradizionalista» intendiamo le diverse forme di interpretazione e di pratica basate sull'adesione (*taqlid*) al giudizio giuridico e alla consuetudine affermata, così come essi sono stati ricevuti in eredità nel corso della storia. Tale eredità si concretizzò nei rituali locali, nell'adorazione dei santi e delle reliquie, e venne trasmessa attraverso le moschee e le scuole coraniche. Talvolta gli antropologi lo chiamano islam «vissuto» o «vivente»⁴. Gli eruditi locali hanno difeso il loro approccio in quanto legittimo, cioè correttamente guidato dal Corano e dalla *sunna*, dalla tradizione del Profeta e dai suoi compagni. «Modernisti» chiameremo quegli eruditi e quelle tendenze che non vedono una contraddizione intrinseca fra la conferma della fede e la ricerca di un pensiero scientifico e razionale. Essi condividerebbero il metodo di «ragionamento indipendente» (*ijtihad*) con i revivalisti ma la loro lettura del Corano e della *sunna* è meno letterale e più allegorica e metaforica. Essi applicano questo metodo a una lettura «razionalista» del Corano, sforzandosi di portarlo in consonanza con il moderno pensiero scientifico e tecnologico. Di conseguenza, molti hanno accettato le esigenze politiche ed economiche delle moderne società industriali e capitalistiche.

Se osserviamo la realtà di questa configurazione triangolare di gruppi islamici e di tendenze in Asia e in Africa, scopriamo subito che tali distinzioni posseggono un valore relativo. Con la «modernità» che avanza, i movimenti condividono i caratteri di questi orientamenti, combinando diverse strutture con vari contenuti. Il negoziato della struttura dottrinale con le costrizioni sociali e i parametri culturali ha generato una colorita varietà di formazioni islamiche. Questi aspetti non sono gli unici in Asia e in Africa, ma la loro combinazione assume in queste regioni una particolare forma. Una considerazione a parte dovrebbe essere fatta riguardo alle sette riformiste che offrono un'interpretazione «riformista» considerata come eterodossa dai musulmani tradizionali. La Aḥmadiyya sud-asiatica⁵, i Bahā'ī persiani⁶ e gli alevi turchi⁷ sono in vario modo degli esempi significativi. Essi rappresentano una combinazione di revivalismo e di ortodossia, sebbene applichino l'*ijtihad* a volte

⁴ Cfr. I. AHMAD e H. REIFELD (a cura di), *Lived Islam in South Asia: Adaptation, Accommodation and Conflict*, Bergahn Books, Delhi 2004; M. MARSDEN, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

⁵ Cfr. S. R. VALENTINE, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*, Hurst, London 2008.

⁶ Cfr. P. SMITH, *An Introduction to the Baha'i Faith*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

⁷ Cfr. P. J. WHITE e J. JONGERDEN, *Turkey's Alevi Enigma: a Comprehensive Overview*, Brill, Leiden 2003.

alla lettera e altre volte in maniera allegorica e modernista. Le reti globali costituiscono un altro livello di formazioni islamiche che sta oggi conquistando un'importanza crescente. Esse seguirebbero i principali orientamenti nell'interpretazione e nella pratica, sebbene li modificano e conferiscano loro una nuova e indipendente qualità in una direzione transnazionale.

Questo contesto triangolare, con i suoi vari livelli di formazione e di ostentazione, fornisce un abbondante terreno per un conflitto che spesso è dottrinale, culturale, politico e sociale allo stesso tempo.

2. *Le diversità revivaliste.*

Mentre il revivalismo «moderno» viene storicamente associato al movimento per l'*islah* di 'Abduh e sostenuto in una forma più palese da Riḍā, l'Asia e l'Africa hanno generato per proprio conto dei movimenti revivalisti contemporanei agli sviluppi arabi, o che talvolta addirittura li hanno preceduti. Essi hanno reagito agli sviluppi locali e regionali, alle sfide culturali e religiose, ma anche agli approcci coloniali e occidentali, proprio come i loro fratelli.

Un esempio importante per il Sud dell'Asia è stato la tradizione creata dalla scuola islamica di Deoband, nel Nord dell'India, nel 1866. I suoi ecclesiastici hanno sostenuto un islam purificato che vorrebbe porsi contro le influenze occidentali non musulmane, così come contro le pratiche e le sette concorrenti musulmane che sono proliferate approfittando del liberalismo religioso e del legalismo politico sotto il dominio coloniale britannico. Gli ulema deobandi hanno risposto alla avvertita perdita di consapevolezza e di identità religiosa derivate in larga misura dalla posizione minoritaria dei musulmani indiani e dalla crisi delle loro vecchie élite. A causa dei mutamenti politici e sociali, i rappresentanti dell'élite musulmana hanno perso la loro posizione privilegiata nel possesso della terra, nel patronato culturale e religioso, e nell'amministrazione. Essi erano minacciati dalla gioventù istruita secondo modelli occidentali, dalla maggioranza hindu e dall'incredibile varietà delle interpretazioni musulmane in concorrenza per il pubblico riconoscimento e l'approvazione. I deobandi si sentivano legati a un più ampio discorso islamico attraverso Riḍā, che fece loro visita nel 1912⁸. Essi facevano assegnamento su una nuova fioritura dello studio di *ḥadīth*, le tradizioni

⁸ Cfr. D. REETZ, *Islam in the Public Sphere: Religious Groups in India (1900-1947)*, Oxford University Press, Delhi-London 2006, p. 119.

sulla vita del Profeta e dei suoi compagni: unirono quei riferimenti a una rigida adesione (*taqlīd*) alla loro propria scuola giuridica hanafita e all'interpretazione dell'islam dei loro antenati Muḥammad Qāsim Nānawtawī (1832-79) e Rashīd Aḥmad Gangūhī (1829-1905). Nella pratica religiosa i loro obiettivi principali erano alcuni elementi dell'islam mistico sufi che venerava i santi, le loro reliquie e anche i custodi delle reliquie. Essi sostenevano che quei rituali, benché dipendessero dall'intercessione con Dio, sminuivano il monoteismo dell'islam (*tawḥīd*), che era diventato la caratteristica e il grido di battaglia dell'islam revivalista⁹.

Da allora, la scuola di Deoband riuscì a realizzare una complessa rete di scuole e istituzioni in tutto il Sud dell'Asia, ma anche in altre parti del mondo musulmano¹⁰. In tempi più recenti, essa è stata aiutata in ciò da un movimento missionario fondato nel 1926 dall'ulema deobandi Muḥammad Ilyās, il Tablīghī Jamā'at¹¹, che cercò di riconfermare i musulmani nella loro fede e nella pratica attraverso un programma in sei punti sui fondamenti della fede. Il suo nuovo approccio utilizzò le marce missionarie e il viaggio di gruppo di otto-dodici predicatori laici, le cui attività, in rapida espansione, benché pietiste e pacifiche generarono polemica fra i dissidenti musulmani e non musulmani.

I deobandi ebbero altrettanto successo nell'ambito delle associazioni pubbliche. Nel 1919 crearono un'organizzazione di ulema, la *Jam'iyat-i 'Ulamā'-i Hind* (JUH); divenuta infine un influente partito politico, si spaccò e una parte di essa si trasferì in Pakistan nel 1944, divenendo il *Jam'iyat-i 'Ulamā'-i Islām* (JUI). Il partito non era estraneo alla lotta politica, poiché cercò di polarizzare l'opinione pubblica sulla islamizzazione della società e della politica. La parte indiana proseguì sotto il vecchio nome JUH, focalizzando il suo interesse sui temi religiosi e sociali della comunità musulmana in minoranza in India.

Il Sudest asiatico ha visto la nascita di propri gruppi revivalistici. Ma l'attribuzione formale delle categorie revivalistiche a queste regioni incontra qualche difficoltà, poiché osserviamo un cambiamento progressivo e trasversale di paradigma nella dottrina, nella pratica e nelle incarnazioni sociopolitiche.

Sebbene fosse il più rigido e purista Riḍā a essere visto come ispi-

⁹ Cfr. B. D. METCALF, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1982; D. REETZ, *Islam in the Public Sphere* cit.

¹⁰ Cfr. ID., *The Deoband Universe: What Makes a Transcultural and Transnational Educational Movement of Islam?*, in «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East», XXVII (2007), n. 1, pp. 139-59.

¹¹ Cfr. M. K. MASUD (a cura di), *Travellers in Faith: Studies of Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Brill, Leiden 2000; D. REETZ, *Keeping Busy on the Path of Allah - The Self-Organization of the Tablighi Jama'at*, in «Oriente Moderno», n. 1 (2004), p. 295.

ratore dai deobandi, furono le idee e gli allievi di 'Abduh a preparare la fondazione del piú autorevole movimento riformista dell'Indonesia, la Muḥammadiyah¹², che ha avuto origine quello stesso anno, il 1912¹³. Il suo fondatore, l'erudito religioso Aḥmad Dahlān (1868-1923), si è sforzato di combattere l'influenza del sincretismo religioso istituendo scuole islamiche, poiché era preoccupato dalle pratiche giavanesi non giustificate dalle scritture islamiche. Da allora la Muḥammadiyah ha modernizzato il suo stile culturale e le sue aspirazioni sociopolitiche: essa potrebbe quindi davvero essere considerata oggi come un movimento modernista che si batte per riconciliare la professione del «corretto» islam con la modernità. Tali sforzi sono rappresentati dall'enfasi posta sull'istruzione moderna e sul benessere sociale, poiché agisce in migliaia di scuole e di servizi sanitari da un capo all'altro dell'Indonesia, compresi ventotto istituti con corsi di studio della durata di quattro anni e ventidue ospedali¹⁴.

La comparsa di nuovi gruppi e sette accresce le differenze su base settaria. La spinta al purismo ha indotto i deobandi a denunciare quasi tutti i gruppi come deboli, imperfetti o addirittura non islamici. Essi hanno attaccato i barelwi, imparentati con i sufi, così come altri puristi quali i salafi (*Ahl-i Ḥadīth*), gli islamisti politici di *Jamā'at-i Islāmī*, oppure i non musulmani, come gli hindu e i cristiani. Il revivalismo della fase moderna stava in tal modo perdendo la giusta direzione divenendo frammentario al suo interno, dove i parametri di riferimento erano non tanto il Corano e le Tradizioni quanto piuttosto i fini e gli obiettivi del gruppo interessato. Di conseguenza, i gruppi considerati come obiettivi opportuni dai revivalisti e dai puristi, quali i barelwi, legati ai sufi e agli eterodossi aḥmadi, seguivano la propria versione dei programmi di purificazione, denigrando a turno tutte le altre interpretazioni e proclamando la loro fede come l'unica e autentica professione dell'islam.

In Asia centrale furono i cosiddetti jadidisti (innovatori) a impegnarsi per esprimere con chiarezza le idee del riformismo islamico (*iṣlāḥ*), come le richieste per la purificazione della pratica islamica, denunciando le pratiche mistiche e spirituali dei sufi. Intorno al 1900 i loro scritti riguardavano molte questioni di religione popolare, come le innovazioni non permesse (*bida'*), che avrebbero esposto i musulmani centroasiatici al rischio di estinzione in quanto musulmani, a meno che non fossero

¹² Cfr. www.muhammadiyah.or.id.

¹³ Cfr. A. JAINURI, *The Muhammadiyah Movement in Twentieth-Century Indonesia: a Socio-Religious Study*, s.e., Ann Arbor 1994.

¹⁴ Cfr. M. FUAD, *Civil Society in Indonesia: The Potential and Limits of Muhammadiyah*, in «Sojourn», XVII (2002), n. 2, p. 135.

stati intrapresi provvedimenti immediati¹⁵. Alcuni furono proprio sotto l'influenza della scuola di Deoband. Nel 1914 a Deoband vi erano abbastanza studenti provenienti da Bukhara e Kazan per costituire un'associazione¹⁶. 'Abd al-Qādir Sayyāḥ pubblicò la rivista «al-Iṣlāḥ», che argomentava su una linea conservatrice simile a quella di Deoband. Ma la maggior parte dei jadidisti andò in una direzione leggermente diversa: essi unirono il revival dell'islam canonico con l'attività volta al miglioramento della comunità musulmana, in particolare nell'istruzione, di cui la trasmissione del sapere islamico standardizzato era un importante elemento. Similmente alle altre regioni di cui abbiamo parlato, i riformisti non rinunciarono mai completamente al sufismo. Sebbene rifiutassero la venerazione dei santi e delle reliquie, essi fecero pubblica richiesta per tenere in ordine i cimiteri degli avi¹⁷.

L'organizzazione e la pratica dell'islam in Asia centrale si erano gravemente indeboliti durante il comunismo, ma con il crollo di quest'ultimo nel 1989-90 si instaurò una nuova fase revivalistica. Il numero di moschee, di scuole islamiche e di organizzazioni musulmane si moltiplicò in breve tempo. Le richieste dottrinali di purificazione non erano tuttavia al centro delle loro attività: fu piuttosto la rinascita dell'organizzazione e della pratica religiose a bruciare la maggior parte delle loro energie. Quando il conflitto religioso si acuì – come in Tadžikistan durante la guerra civile del 1991-97, o nel corso delle guerre in Uzbekistan, in Kirgizistan e in Cecenia – esso fu in realtà soprattutto politico e principalmente diretto contro le autorità politiche locali. Gli approcci dottrinali all'islamizzazione furono moderati e piuttosto evolutivi che radicali. Dopo la persecuzione e la violenza che hanno reso piú duro il conflitto in Cecenia e in Uzbekistan, anche i protagonisti coinvolti hanno «esacerbato» le loro posizioni dottrinali. In Cecenia i riformisti radicali hanno chiesto l'introduzione della legge islamica. I membri del Movimento islamico dell'Uzbekistan hanno ripreso a combattere in seguito alla violenta repressione a vantaggio dello stato; molti dei loro combattenti hanno operato in Tadžikistan, Afghanistan e nel Pakistan del Nord¹⁸.

Piú recentemente, qui come in altre parti del mondo musulmano, il

¹⁵ Cfr. I. BALDAUF, *Jadidism in Central Asia Within Reformism and Modernism in the Muslim World*, in «Die Welt des Islams», XLI (2001), n. 1, p. 82.

¹⁶ Cfr. A. KHALID, *The Politics of Muslim Cultural Reform Jadidism in Central Asia*, University of California Press, Berkeley 1998, p. 100.

¹⁷ Cfr. I. BALDAUF, *Jadidism in Central Asia* cit.

¹⁸ Cfr. E. W. WALKER, *Pressing Issues - Islam, Islamism and Political Order in Central Asia - The People of Central Asia Must be Given a Better Choice than the one Between Radical Islam and Secular Tyranny*, in «Journal of International Affairs», II (2003), p. 21.

partito panislamico *Ḥizb al-Taḥrīr* ha adottato il programma dei riformisti radicali, sebbene fino a ora pacificamente¹⁹.

Nell'Africa subsahariana «moderna» gli eruditi e i gruppi riformisti sono emersi in Senegal, Nigeria, sulla costa orientale e nello Zanzibar a partire dalla metà del XIX secolo. Roman Loimeier ha studiato la loro evoluzione in una prospettiva comparativa, paragonandone gli sforzi alla Riforma tedesca della cristianità luterana²⁰. Ma egli ha anche enfatizzato la dicotomia nella loro evoluzione. Sebbene siano stati influenzati dalle attività dei riformisti e dai leader del Nord Africa arabo, essi sono usciti da un ambiente tradizionale di famiglie musulmane rispettabili, inserite nelle venerate tradizioni sufi. Benché abbiano fatto degli sforzi per modificare la natura della vita musulmana, essi non hanno mai rotto con i leader tradizionali dell'ambiente sufi. Le loro preoccupazioni erano eterogenee e spesso localizzate. In ciò assomigliavano allo stile dei deobandi sud-asiatici che accettavano il pensiero e la pratica sufi finché non contraddiceva la loro interpretazione della legge islamica, la *sharī'a*. In realtà, i deobandi consideravano l'unità della legge islamica (*sharī'a*) e il percorso mistico della spiritualità, o *ṭarīqa*, come uno dei loro principi fondanti²¹.

L'attività riformista in Senegal fu rivolta alla ricognizione pubblica delle particolari regole musulmane, delle consuetudini e dei riti, così come del diritto privato islamico in contrasto con le tradizioni africane. I musulmani dovevano essere chiaramente riconoscibili in pubblico come seguaci della loro religione; doveva essere loro permesso di mostrare queste differenze e dovevano anche essere capaci di farlo, con la consapevolezza, la convinzione e il coraggio di mostrare di essere musulmani. Questa critica era indirizzata a quei rituali sufi che spesso avevano esageratamente mutuato dagli abitanti locali tradizioni africane non musulmane. In alcuni casi, i santi da essi venerati e la loro spiritualità erano simili alla spiritualità africana. Loimeier ha presentato come esempio il senegalese Shaykh Touré (n. 1925), che nel 1953 ha fondato *al-Ittihād al-Thaqāfī al-Islāmī* (ITI, «Unione culturale musulmana» - UCM). Egli e il suo gruppo hanno sostenuto una posizione critica contro l'amministrazione coloniale francese, le confraternite sufi e i loro capi religiosi (marabutti) che collaboravano con essa; nello stesso tempo, Touré e molti dei suoi seguaci sono rimasti membri delle confraternite (*ṭarīqa*) Tijāniyya

¹⁹ Cfr. ICG (INTERNATIONAL CRISIS GROUP), *Islamist Terrorism in the Sahel: Fact or Fiction?*, Crisis Group Africa Report 92 (31 marzo 2005); http://www.crisisgroup.org/library/documents/africa/west_africa/092_islamist_terrorism_in_the_sahel_fact_or_fiction.pdf.

²⁰ R. LOIMEIER, *Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa* cit., p. 240.

²¹ Cfr. D. REETZ, *Islam in the Public Sphere* cit.

e Murīdiyya. In politica egli ha appoggiato le riforme strutturali promosse dal primo ministro senegalese Mamadou Dia del partito politico Union progressiste sénégalaise (UPS), che era giunto al potere dopo la conquista dell'indipendenza nel 1958. Quelle riforme avrebbero minato il potere dei marabutti e vennero fermate dal colpo di stato del presidente Senghor (1906-2001) alla fine del 1962. Negli anni Settanta Touré ispirò nuovi gruppi riformisti, come la *Jamā'at 'Ibād al-Raḥmān* (JIR) o la *Ḥarakat al-Falāḥ* (HF). Le loro principali preoccupazioni furono le «innovazioni non islamiche» (*bida'*), come le spese eccessive per le cerimonie nuziali, i funerali, la pratica del *dhikr*, così come l'indossare amuleti (*gris-gris*), che in Senegal vengono prodotti in grande quantità²². Dalla fine degli anni Ottanta i loro interessi sono cambiati, allo scopo di fornire una moderna educazione islamica, accettando tacitamente la perdurante popolarità delle confraternite. Questo nuovo orientamento riflette inoltre le tendenze di altri movimenti riformisti nel mondo.

Gli sforzi riformisti nigeriani nella parte settentrionale del paese furono strettamente legati ad Abubakar Gumi (1922-92). A partire dagli anni Cinquanta egli espresse un discorso fortemente antisufi, anche se personalmente rimase in stretto contatto con la confraternita Qādiriyya fino alla fine degli anni Quaranta²³. Nel 1978 diede inizio a un movimento politico noto nella Nigeria del Nord come *Yan Izala*²⁴.

Lo stesso modello di aspirazione riformista può essere trovato in Ḥasan al-Turābī (n. 1930) e negli *Ikhwān al-Muslimūn* in Sudan (dal 1985 *al-Jabha al-Islāmiyya al-Qawmiyya* o Fronte nazionale islamico), e in 'Abdallāh Ṣāliḥ al-Farsī (1912-82) e nel movimento *Anṣār al-Sunna* in Africa orientale; negli anni Ottanta e nei primi anni Novanta, quest'ultimo ha coltivato un discorso nettamente antisufi e anti-*bida'*. Dalla metà degli anni Novanta essi hanno più o meno cessato tale discorso nell'interesse dell'unità musulmana²⁵. Essi incarnano ciò che Loimeier chiama «atteggiamento antispirituale della riforma islamica», che ha iniziato a mettere radici negli anni Cinquanta e Sessanta²⁶.

In tutte le regioni il *Tablighī Jamā'at* è diventato un forte concorrente del progetto revivalista. Con interessanti varianti sociali, esso è dive-

²² Cfr. R. LOIMEIER, *Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa* cit., p. 244.

²³ *Ibid.*, p. 246.

²⁴ *Jamā'at 'Izālat al-Bid'a wa-Iqāmat as-Sunna* (Società per l'eliminazione dell'innovazione e il ristabilimento della tradizione). Per la Nigeria cfr. ID., *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Northwestern University Press, Evanston Ill. 1997; per il Niger anche A. MASQUELIER, *Negotiating Futures: Islam, Youth, and the State in Niger*, in B. F. SOARES e R. OTAYEK (a cura di), *Islam and Muslim Politics in Africa* cit.

²⁵ R. LOIMEIER, *Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa* cit., p. 255.

²⁶ *Ibid.*

nuto una influente forza locale di cui tener conto in paesi come Indonesia, Malesia, Niger, Mali, Senegal o sulla costa orientale e in Sud Africa. Attualmente essi sono ancora attaccati al loro libro dei precetti; mentre fanno rivivere l'islam alla lettera nell'interpretazione e nella pratica, non affrontano l'islam dei sufi e mantengono le distanze dall'islam politico e militante, benché molte fazioni concorrano per il loro sostegno.

È interessante notare come i leader e i gruppi riformisti abbiano seguito un percorso e un ordine del giorno simili. Quei leader sono spesso sorti da una tradizione locale di riforma religiosa la quale aveva avuto origine tra gli eruditi sufi che cercavano una più chiara definizione della pratica islamica, che organizzavano il pellegrinaggio (*hajj*) e che aprivano la «classica» educazione religiosa a un pubblico musulmano più ampio. In uno stadio successivo essi furono ispirati dagli scritti riformisti dei movimenti musulmani «settentrionali» di Egitto, Algeria o Arabia Saudita, che adattarono alle condizioni locali. Si confrontarono allora con gli eruditi tradizionali sul piano della purificazione del rituale religioso, cercando di estirpare ciò che vedevano come «innovazioni riprovevoli» (*bida'*). Si opponevano inoltre politicamente ad alcuni di essi per la loro collaborazione con le autorità coloniali. Molti utilizzavano il libero spazio politico concesso loro dopo l'indipendenza negli anni Settanta e Ottanta per enfatizzare le polemiche antisufi contro quei leader religiosi tradizionali e le loro pratiche. Con l'acuirsi del contrasto politico alla fine degli anni Ottanta e agli inizi degli anni Novanta sulla base delle differenze religiose, essi spostarono l'importanza delle loro attività pubbliche all'unità musulmana, concentrandosi nello stesso tempo sui temi sociali e dello sviluppo, come l'istruzione moderna (islamica), e innalzando lo standard delle ragazze e delle donne. In ciò essi riflettono la crescente concorrenza con i gruppi religiosi non musulmani – in Africa spesso sette protestanti²⁷, ma anche gruppi rivali minoritari come lo Ahmadiyya²⁸.

3. Il riformismo salafita.

Fondati sul legame culturale, sociale e dottrinale, i salafiti sono giunti a costituire un importante sotto-ambito del campo revivalista. La formazione di questo settore nel Sud e nel Sudest asiatico rivela degli aspet-

²⁷ Per i Pentecostali in Ghana, cfr. B. MEYER, *Charismatic Christianity and Modernity in Ghana*, in «The Journal of African History», II (2005), pp. 372-74.

²⁸ Cfr. H. J. FISHER, *Ahmadīyyah; a Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, Oxford University Press for the Nigerian Institute of Social and Economic Research, London 1963.

ti interessanti che permettono di evidenziare un altro cambiamento di paradigma. Anche se ispirati da 'Abduh e Riḍā, questi gruppi risultavano essere molto più puritani. Al contrario di 'Abduh e Riḍā che volevano solo oltrepassare i confini di una scuola giuridica, essi rifiutavano gli insegnamenti di tutte e quattro le scuole giuridiche della giurisprudenza islamica (*madhhab*) facendo assegnamento unicamente sul Corano e gli *ḥadīth*. In entrambe le aree geografiche avviarono, mediante discussioni intellettuali, dei circoli che sostenevano la purificazione della pratica islamica, in particolare i rituali religiosi e la legge che li riguarda. Questo sforzo intellettuale fu iniziato nel Sud dell'Asia da Ṣiddīq Ḥasan Khān (1832-90) e da Mawlānā Naẓīr Ḥusayn (1805-1902) come movimento *Ahl-i Ḥadīth* («Gente delle tradizioni») intorno al 1864²⁹. Nel Sudest asiatico il corrispettivo omologo fu interpretato dalla *Persatuan Islam* («Associazione islamica») o Persis, fondata nel 1923 a Bandung (Indonesia) come gruppo di discussione per analizzare le nuove correnti nel pensiero islamico. Nei loro sforzi di purificazione, essi aspiravano a un più radicale rifiuto della pratica e del pensiero locale, diretti contro ogni forma di sufismo e contro l'insistente interpretazione letterale dei testi. Come tali, essi si separarono dai gruppi aderenti alla tradizione giuridica e che accettavano parti dell'eredità sufi giudicata in accordo con il diritto islamico (*sharī'a*).

In modo analogo, negli anni Trenta il salafismo giunse in Africa occidentale, sebbene nella forma del wahhabismo, attraverso gli ecclesiastici locali che avevano studiato all'università religiosa egiziana al-Azhar. Essi cercarono di sradicare ciò che consideravano come eresie (*shirk*) delle forme predominanti dell'islam della regione, gli ordini sufi Qādiriyya, Tijāniyya e Murīdiyya. I santi, i marabutti e l'iniziazione ai riti esoterici comuni a questi ordini sufi erano da loro considerati eretici³⁰.

Anche se sotto il primo dominio sovietico, una tendenza simile affiorò in Asia centrale verso la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta. Olcott ha raccontato l'ambiente dei seguaci di Shami Domullah (m. 1932) in Uzbekistan. Egli stava cercando di sostituire la pratica locale della religione, come i pellegrinaggi nei luoghi sacri, i complessi riti nuziali e funebri, con il riferimento diretto al Corano e a quegli *ḥadīth* che potevano in modo attendibile essere direttamente collegati al Profeta. Il suo lavoro venne proseguito dai suoi allievi, alcuni dei quali assunse-

²⁹ Cfr. D. REETZ, *Islam in the Public Sphere* cit.

³⁰ Cfr. L. KABA, *The Wabbabiyya; Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Studies in African Religion, Northwestern University Press, Evanston Ill. 1974; ICG, *Islamist Terrorism in the Sabel: Fact or Fiction?* cit.

ro posizioni legalistiche all'interno della predominante scuola giuridica hanafita, altri più vicine all'orientamento salafita. In epoca sovietica questi allievi seguirono corsi privati clandestini modellati sull'istruzione della *madrassa*. Molti di loro divennero la spina dorsale del revivalismo islamico alla fine degli anni Ottanta e all'inizio degli anni Novanta³¹.

Mentre questi sforzi intellettuali ispirarono la creazione di un'intera rete di scuole salafite (*madrassa*) che seguivano la loro interpretazione, altri provocarono l'intervento politico e militare. Nell'India coloniale, l'attivismo dei loro gruppi di milizie era diretto contro il dominio britannico prima dell'indipendenza. A partire dalla fine degli anni Ottanta del xx secolo, essi si ribellarono contro l'India sulla questione del Kashmir e furono coinvolti nella guerra afghana. Il *Lashkar-i Taiba* (Esercito Pio, 1988) è stato fino a oggi il più famigerato gruppo jihadista nel Sud dell'Asia³². Nel Sudest asiatico è stata la scuola Persis *Pesantren Persatuan Islam*, istituita a Bandung nel 1936 e più tardi trasferita nella parte est di Giava, a produrre eruditi e attivisti che si sono impegnati in una mobilitazione radicale e militante. Tra le principali figure salafite che vi hanno studiato, è stato Ja'far 'Umar Thālib ad aver attirato l'attenzione generale come leader dell'ormai sciolto *Lashkar-i Jihād* (2000) in Indonesia. Alcuni degli attentatori di Bali appartenevano ad un ambiente familiare radicato nella rete salafita di Persis, più particolarmente Imām Samudra³³. Nell'Africa subsahariana la pratica religiosa e l'impegno politico (anticoloniale) salafita si intrecciarono a partire dagli anni Quaranta.

Sebbene oggi si creda che l'Arabia Saudita e la teologia wahhabita incoraggino il movimento mondiale salafita, queste genealogie mostrano nella loro formazione influenze molto più forti di fattori locali e regionali. Nella loro evoluzione, i salafiti del Sud e del Sudest asiatico hanno in comune tra loro più che con l'Arabia Saudita o l'Egitto, l'eredità di Ibn 'Abd al-Wahhāb o 'Abduh e Riḍā. Le reti di famiglie e di clan sono state un importante elemento strutturante nell'operazione che esprime questi gruppi salafiti dai supposti centri di ispirazione e di principio.

Nel Sud e nel Sudest asiatico e in Africa l'attivismo salafita è divenuto più autorevole dagli anni Settanta del Novecento. In parte come reazione alla Rivoluzione iraniana, i giovani intellettuali musulmani che si erano laureati nelle università islamiche, nelle scuole in Arabia Sau-

³¹ M. B. OLCOTT, *Roots of Radical Islam in Central Asia*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington D.C. 2007; <http://www.carnegieendowment.org/files/cp%5F77%5Folcott%5Froots%5Ffinal.pdf>.

³² Conferenza in Indonesia: ICG, *Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix*, Asia Report 83 (13 settembre 2004), pp. 5-6.

³³ *Ibid.*

ditata e nel più vasto Medio Oriente, ritornarono nei loro paesi d'origine e misero apertamente in evidenza il bisogno di eruditi religiosi come pure di politici per ritornare alle regole teologiche degli antenati³⁴. Il numero di istituzioni educative e culturali da essi gestite si moltiplicò; talvolta essi costituirono i loro propri partiti politici. Sebbene rimanessero disomogenei al loro interno, dove era possibile distinguere chiaramente fra un ambiente colto, uno politico e uno militante³⁵, l'impatto globale dei gruppi e dei punti di vista salafiti divenne più profondo e la loro rete di collegamento si fece sempre più chiara e riconoscibile³⁶.

4. Riorganizzazione tradizionalista.

Mentre i revivalisti o i riformisti volevano cambiare la pratica islamica per renderla più uniforme quelli che essi reputavano essere gli elementi essenziali o i fondamenti delle religioni, altri gruppi e scuole di pensiero davano rilievo alla pratica locale e all'interpretazione dell'islam così come ereditate attraverso i secoli dai loro antenati. Soprattutto per le regioni «periferiche» dell'islam, viene talvolta affermato che le tendenze riformiste sono «aliene» a queste regioni e importate da aree come il Medio Oriente, l'Arabia Saudita, e in particolare l'Egitto. Quanto detto sopra ha mostrato che questa supposizione è lontana dalla verità. Molte varietà di riformismo e revivalismo sono prodotti locali delle più vaste Asia e Africa. Esse sono talvolta più rigide e rigorose dei loro presunti modelli provenienti dall'Arabia. In alcuni casi sono antecedenti ai loro colleghi arabi oppure sono loro serviti da riferimento, come nel caso di 'Abduh, che ha considerato Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-97) come una guida, a sua volta influenzato dalle idee di Sayyid Aḥmad Khān (1817-98).

I tradizionalisti che seguivano l'interpretazione e la pratica dei loro antenati affondavano profonde radici nell'islam spirituale e devozionale dei mistici sufi, ma non solo. Il *Taşawwuf*, o islam spirituale, è stato una disciplina riconosciuta non solo fra gli ordini sufi regolari e irregolari, ma anche in diversi ambienti riformisti e letteralisti in Asia e in Africa. Il riformismo ha avuto un forte impatto sull'autodefinizione dei

³⁴ Cfr. B. F. SOARES e R. OTAYEK (a cura di), *Islam and Muslim Politics in Africa* cit.

³⁵ Cfr. S. AMGHAR, *Salafism and Radicalisation of Young European Muslims*, in S. AMGHAR, A. BOUBEKEUR e M. EMERSON (a cura di), *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, Centre for European Policy Studies, Bruxelles 2007, pp. 38-51.

³⁶ Cfr. Q. WIKTOROWICZ, *Anatomy of the Salafi Movement*, in «Studies in Conflict and Terrorism», III (2006), pp. 207-40.

tradizionalisti e sulla loro formazione in quanto forza «autonoma»; i tradizionalisti si sono sentiti minacciati dal riformismo che attaccava alcune delle pratiche e delle interpretazioni tradizionali. In risposta anch'essi si sono riorganizzati, sebbene difendendo e ridefinendo i loro concetti e le loro pratiche; i loro gruppi, le scuole e l'attivismo hanno preso una forma molto più ufficiale. Anche alcuni ordini sufi si sono rifugiati in programmi di purificazione di rituali non giudicati in conformità con la legge islamica (*sharī'a*). Come per i gruppi riformisti, anche il campo tradizionalista è lungi dall'essere omogeneo. La più importante distinzione si riscontra fra il settore «organizzato» e quello «non organizzato» dell'attività tradizionalista. Mentre i tradizionalisti – in forma di ordini sufi, scuole coraniche locali e clero locale – si sono uniti alla emergente sfera islamica con proprie associazioni, istituzioni e concetti, l'attività religiosa locale «non organizzata» ha continuato a coinvolgere gli ecclesiastici locali, i predicatori, i guaritori, i santi e le sante. Sebbene il conflitto fra riformisti e tradizionalisti si fosse acuitizzato in molte regioni, la loro rivalità si è spostata più su un livello socioculturale e talvolta politico. Dal punto di vista dottrinale le loro differenze, di fatto, si sono ridotte sulla base di una riaffermazione delle convinzioni e delle pratiche ortodosse. Eppure, nel contempo le tendenze locali del tradizionalismo erano inclini a resistere alla pressione del riformismo e del revivalismo. Queste sono spesso connesse con le pratiche sufi, con le scritture sacre locali, con i linguaggi e le élite.

Nel Sud dell'Asia è stato il movimento barelwi – fondato da Aḥmad Reẓā Khān (1856-1921) alla fine del XIX secolo – a incaricarsi di difendere la pratica religiosa locale. Proveniva dalla città di Bareilly, nel Nord dell'India, da cui il movimento ha preso il nome, e rispondeva alla critica revivalista espressa principalmente dai deobandi. I riformisti presero di mira pratiche quali il culto delle reliquie e la venerazione dei loro custodi, in quanto non islamiche. Fu disapprovata anche la venerazione esuberante e spirituale per il Profeta, così come veniva manifestata in rituali quali la celebrazione del suo compleanno (*mīlād al-nabī*) e il canto della sua lode in versi spirituali. Questa consuetudine era considerata un elemento distruttivo della devozione unica di Dio, il *tawḥīd*. Si temeva che tale devozione verso il Profeta gli avrebbe accordato attributi divini, e quindi diminuito il ruolo di Dio. Sarebbe dunque venuta meno la fede «fondamentale» nell'unità di Dio.

I barelwi espressero la loro provocatoria opinione contro questa critica. Aḥmad Riẓā non solo difese queste pratiche come pienamente islamiche, ma lui e la sua famiglia ufficializzarono ed estesero l'influenza del movimento organizzandolo in modo moderno. I suoi figli vararono del-

le organizzazioni politiche, sociali ed educative e altre attività finalizzate a questo scopo³⁷. I barelwi potevano fare affidamento sull'ambiguità dottrinale intrinseca nei testi fondamentali dell'islam. Resoconti sulle credenze spirituali e sui miracoli possono essere ritrovati direttamente nel Corano e nelle tradizioni orali e scritte, la *sunna* e gli *ḥadīth*, che costituiscono le fonti primarie dell'islam. L'istituzionalizzazione e la modernizzazione del movimento lo hanno condotto, in una certa misura, verso direzioni nelle quali iniziava ad assomigliare ai gruppi riformisti. Esso sviluppò inoltre scuole islamiche ufficiali e regolari (*madrasa*) con un programma di studi stabilito, assunse insegnanti e creò pensionati per gli studenti; aveva eruditi che discutevano la correttezza letterale della pratica islamica e moltiplicavano gli ampi sforzi editoriali per la diffusione del suo credo; si è avventurato in politica attraverso il proprio partito di ecclesiastici (*Jam'īyyat-i 'Ulamā'-i Pakistan*, JUP, 1948). Più recentemente, i barelwi hanno imitato i gruppi riformisti creando diversi sbocchi pietisti e missionari, come la *Da'wat-i Islāmī* (1981).

Bisogna inoltre considerare che, mentre i barelwi difendevano le credenze e le pratiche sufi (*taṣawwuf*), il sufismo non era affatto assente dai gruppi riformisti come i deobandi, purché fosse giudicato in accordo con la legge islamica (*sharī'a*).

I barelwi consideravano orgogliosamente loro stessi come ortodossi, come rigorosamente e totalmente aderenti alla scuola giuridica islamica hanafita. Ma i deobandi seguono i precetti hanafiti essendo addirittura convinti che il termine «ortodosso» possa anche riguardare i riformisti allorché essi rispettano la legge islamica ufficiale.

Ma i gruppi barelwi non sono i soli attori nel più vasto campo dell'islam popolare e legato ai sufi. Inoltre, gli eruditi sufi hanno continuato a costruire reti translocali e transnazionali con particolare abilità, sia i «vecchi» ordini sufi che i nuovi eruditi, o *shaykh*. È interessante notare che dalla regione di origine la loro base si estende sia verso l'esterno che all'interno. Prendendo il Sud dell'Asia come esempio, troveremo un erudito sufi e *shaykh* come Ḥakīm Muḥammad Akhtar di Karachi, che può contare su seguaci non solo nella sua città, ma in regioni distanti come l'India, gli Emirati Arabi Uniti, il Sudafrica o il Regno Unito³⁸. È un allievo del venerato studioso deobandi e *shaykh* Ashraf 'Alī Thanawī (1863-1943). A Karachi dirige l'ospizio *Khanqāh Imdādiyya Ashrafiyya*,

³⁷ Cfr. U. SANYAL, *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmed Riza Khan Bareilwi and his Movement, 1870-1920*, Oxford University Press, Delhi 1996.

³⁸ Cfr. i siti web che presentano l'ospizio Sufi di Akhtar: <http://www.voiceofkhanqah.com>; www.khanqah.org; e un blog dei suoi seguaci: <http://www.khanqahakhteria.blogspot.com>.

il cui nome fa riferimento non solo a Thanawī (in luogo di Ashrafiyya), ma anche a un altro *shaykh* deobandi e semplice iniziatore del ramo sufi nell'attivismo deobandi, Ḥājī Imdādallāh (1817-99), emigrato alla Mecca nel XIX secolo³⁹. Altri eruditi religiosi della discendenza sudasiatica, che risiedono fuori del Sud Asia, ritornano per far visita ai loro seguaci nella ex patria per attirarli con eventi di carattere spirituale e congregazioni missionarie, ma anche per raccogliere donazioni (*chanda*). Mawlānā 'Abd al-Ḥafīz Makkī, insegnante di Tradizioni profetiche (*ḥadīth*) alla scuola deobandi alla Mecca, si reca regolarmente in Pakistan, ma anche in altri paesi, per incontrare seguaci e allievi⁴⁰.

I gruppi dell'ambiente tradizionalista non solo hanno ricevuto l'impulso dei riformisti, ma sono stati anche influenzati dall'ordine del giorno modernista. Le incarnazioni moderniste dell'ambito sufi nel Sud dell'Asia hanno cercato di coniugare l'adesione (*taqlīd*) con tematiche che forniscono conoscenza e istruzione a livello mondiale. Le moderne reti educative come il *Minhāj al-Qur'ān* (1980) hanno creato scuole secondarie, centri culturali e religiosi in Pakistan e all'estero⁴¹. Insieme all'istruzione religiosa le sue scuole offrono un regolare curriculum scolastico; i suoi centri culturali e religiosi prestano assistenza alla crescente comunità di emigranti pakistani e ai loro discendenti in tutto il mondo, ma in particolar modo in Europa occidentale e in Nord America. Insieme, essi fanno parte della estesa rete transnazionale barelwi, strettamente intrecciata con gli affari locali pakistani, e poggia sulla leadership spirituale e ancestrale degli eruditi, dei politici e degli *shaykh* barelwi. Il movimento dipende di gran lunga dal *taqlīd*, per quanto riguarda la dottrina religiosa e le consuetudini culturali, e persegue l'*ijtihād*, quando i suoi seguaci sono alla ricerca di approvazione religiosa per i loro moderni stili di vita borghesi.

Un altro intento religioso ispirato ai barelwi, eppure completamente modernizzato e con pretese revivaliste, guida gli International Deedat Islamic Propagation Centres, il cui quartier generale ha attualmente sede in Sud Africa. Sono stati fondati da Ahmad Deedat (1918-2000), un teologo laico proveniente da Surat nel Gujarat, India, nel 1957⁴², che si

³⁹ Cfr. D. REETZ, *Islam in the Public Sphere* cit.

⁴⁰ Cfr. id., *The Deoband Universe* cit.

⁴¹ Cfr. il suo sito web: <http://www.minhaj.org>.

⁴² Cfr. D. WESTERLUND, *Ahmed Deedat's Theology of Religion: Apologetics Through Polemics*, in «Journal of Religion in Africa», XXXIII (2003), n. 3, ff. 263; TH. B. HANSEN, 'We are Arabs from Gujarat!' *The Purification of Muslim Identity in Contemporary South Africa* (RAU Sociology Seminar Series), University of Edinburgh, Department of Social Anthropology, Edinburgh 2003; <http://general.rau.ac.za/sociology/hansen.pdf>.

è specializzato nella confutazione della Bibbia da una prospettiva musulmana. Mentre la sua rete familiare tribale mantiene ancora i contatti con le tradizionali famiglie barelwi del Gujarat, in Sud Africa il suo movimento missionario ha ispirato nuove forme di religiosità, fondendo elementi riformisti, tradizionalisti e modernisti. Chandi Ahmed ha mostrato come il movimento dei predicatori di strada dell'Africa orientale, *Wahubiri wa Kislamu*, abbia seguito il modello e il discorso dei Deedat Centres e dell'eterodossa Ahmadiyya nei suoi sforzi di convertire i cristiani all'islam e di sostenere la fede tra i musulmani locali⁴³.

Nel Sudest asiatico il mantenimento della pratica islamica locale è stato frequentemente associato alle scuole islamiche indigene, i *pondok*, e ai suoi insegnanti, i «tradizionalisti» *kyai*. Essi si sono concentrati su una serie di testi islamici locali, che sono stati ereditati e tramandati da generazioni attraverso i secoli, i Libri Gialli (*kitab kuning*). Nel suo studio Bruinessen ha mostrato che le scuole dell'isola di Sumatra, di Kalimantan e della terraferma malesiana in una certa misura danno ancora la precedenza ai testi religiosi scritti originariamente in malese da certi ulema come M. Arshad al-Banjari, Da'ud b. 'Abdallah al-Patani e 'Abd al-Samad al-Palimbani su opere classiche arabe e sui loro commenti arabi del XIX secolo⁴⁴. Alcune di queste scuole comprendevano edifici veri e propri. Gli studenti abitavano nelle vicine case del villaggio, in «capanne» (*pondok*), e assistevano alle lezioni degli insegnanti senza strutture o obblighi formali. La tradizione culturale e sociale dei *pondok* si è manifestata in movimenti quali la *Nahdat al-'Ulamā'* (NU). Istituita nel 1926 in reazione al riformismo della Confraternita musulmana, essa rivendica almeno trentacinque milioni di iscritti; dal punto di vista sociale stava con i «tradizionalisti» ed era guidata dall'erudito religioso locale (*kyai*). Se paragonata all'Asia del Sud, dal punto di vista dottrinale e politico la NU era probabilmente più vicina alla scuola di Deoband, mentre culturalmente era più affine all'ambiente barelwi. I primitivi *pondok* sono stati gradualmente eliminati, migliorati o ampliati per ospitare regolari corsi di studi; tra questi, parecchi si sono anche dedicati all'insegnamento di argomenti scolastici mondani. Ma come nell'Asia del Sud, anche qui troviamo un settore «organizzato» dell'approccio tradizionalista – le istituzioni della NU – e un settore «non organizzato» che consiste in scuole e studenti locali non associati, i quali si identificano co-

⁴³ A. C. AHMED, *The Wahubiri wa Kislamu (Preachers of Islam) in East Africa*, in «Africa Today», LIV (2008), n. 4, pp. 3-18.

⁴⁴ M. V. BRUINESSEN, *Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu*, in «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde», n. 146 (1990), pp. 226-69.

munque ampiamente con il sistema NU anche se non sono formalmente affiliati.

In Asia centrale e in Russia l'interpretazione e la pratica locali dell'islam sono curate da molto tempo dagli *shaykh* e dagli ordini sufi. Specificamente in risposta alla colonizzazione russa dell'Asia, questi sforzi hanno talvolta assunto forme militanti. Nella regione del Nord del Caucaso, gli ordini sufi hanno appoggiato la resistenza popolare contro l'avanzata dell'esercito russo nel XVIII secolo. Con le loro vaste reti, le confraternite sufi – soprattutto la scuola naqshbandi, ma non solo – hanno dimostrato di essere un importante fattore unificante e un formidabile nemico militare per la Russia⁴⁵. Il loro leader politico e religioso, Shaykh Maṣṣūr (1732-93), un ceceno che è stato iniziato al rito sufi naqshbandi, alla fine è stato costretto a cedere alla potenza militare russa ed è morto in carcere nel 1793.

Gli ordini sufi hanno foggato il volto dell'islam in Cecenia e in molte altre regioni musulmane dell'Asia centrale dominata dalla Russia. Nella lotta per il potere e per l'influenza il regime zarista ha ripetutamente soppresso gruppi e pratiche musulmani, in particolare ordini sufi⁴⁶. Dall'altra parte, gli studiosi lealisti ortodossi hanno strettamente collaborato con l'amministrazione russa e sono stati a loro volta favoriti dai russi⁴⁷.

In Africa, il conflitto provocato dalle differenze dottrinali si è svolto principalmente fra i rappresentanti dell'islam sufi, così come incarnato negli ordini sufi, e i riformisti islamici organizzati in diversi gruppi islamici e in partiti politici. In tale contesto l'islamismo è considerato un processo di mobilitazione in nome dell'islam, ma anche un processo nel quale le norme dei testi fondamentali sono re-imposte ai musulmani locali. Alcuni studiosi definiscono ciò «islamizzazione della tradizione»⁴⁸, altri pensano che il tradizionale settore delle confraternite sufi stia proprio passando attraverso un processo di differenziazione, di parziale riforma e modernizzazione⁴⁹.

Gli ordini sufi sono stati per secoli molto influenti nell'Africa settentrionale e subsahariana. I loro capi religiosi (marabutti) hanno spesso

⁴⁵ Cfr. S. T. HUNTER, L. T. JEFFREY e A. MELIKISHVILI, *Islam in Russia: the Politics of Identity and Security*, Sharpe, Armonk N.Y. 2004, p. 11.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 15.

⁴⁷ Cfr. I. BALDAUF, *Jadidism in Central Asia* cit.

⁴⁸ Cfr. E. E. ROSANDER e D. WESTERLUND, *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, Hurst, London 1997, p. 6.

⁴⁹ Cfr. R. LOIMEIER, *Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa* cit.; B. F. SOARES e R. OTAYEK (a cura di), *Islam and Muslim Politics in Africa* cit.

collaborato con i leader politici premoderni, i sultani degli stati e delle comunità musulmani, così come con l'amministrazione coloniale francese e britannica. Tuttavia la loro influenza si era diffusa in modo discontinuo. In alcuni paesi africani (Mali, Niger, Nigeria meridionale, Etiopia, Costa d'Avorio) il loro impatto fu meno importante rispetto ad altri (Mauritania, Senegal, Nigeria settentrionale, Sudan settentrionale e Somalia)⁵⁰. Mentre molti hanno seguito tradizioni fortemente localizzate e hanno conservato rituali contrassegnati, tra l'altro, dalla venerazione dei santi, dall'invocazione dell'intercessione spirituale, dall'esibizione caratteristica ed estesa del *dhikr*⁵¹, dalla rappresentazione di miracoli e dall'uso di amuleti, altri avevano interesse a riformare il rituale, rendendo la venerazione e l'identità musulmane più uniformi, normative e pubbliche. Mentre i gruppi riformisti sostenevano la modernizzazione, il miglioramento e l'espansione dell'istruzione islamica, alcuni ordini perseguivano l'aggiornamento e l'espansione delle loro reti di scuole coraniche. Sebbene molta della letteratura di ricerca sottolinei l'attenzione sul rituale e la pratica degli ordini, non si può negare che essi producano anche autorevoli eruditi, che detengono dei posti ufficiali, come i giudici islamici (*qāḍī*).

Loimeier parla di due leader esemplari⁵². Nasiru Kabara (1925-96), della Nigeria settentrionale, si è autocostruito come leader e supremo erudito dell'ordine transnazionale Qādiriyya in Africa occidentale⁵³; Sayyid 'Umar 'Abdallāh (1918-88) ha diretto la sua propria sezione della Qādiriyya a Zanzibar. Lo sceicco Uways, nato Muḥammad al-Barawī (1847-1909), come leader di un movimento di riforma rituale aveva già trasformato alla fine del XIX secolo la confraternita della Qādiriyya in un movimento religioso di massa, sia nell'area costiera sia nell'entroterra dell'Africa orientale⁵⁴, e ha coltivato ottimi rapporti con un certo numero di sultani di Zanzibar.

A loro modo entrambi hanno contribuito a rendere più moderno l'islam «tradizionalista», avanzando rivendicazioni riformiste nello stesso momento in cui anche loro stessi si organizzavano in senso moderno. Soares sottolinea che fra i riformisti e i tradizionalisti esisteva un soli-

⁵⁰ Cfr. B. F. SOARES, *Islam and Public Piety in Mali*, in A. SALVATORE e D. F. EICKELMAN (a cura di), *Public Islam and the Common Good*, Brill, Leiden 2004, pp. 205-26; R. LOIMEIER, *Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa* cit.

⁵¹ Predicatori rituali che invocano i nomi di Dio.

⁵² R. LOIMEIER, *Translocal Networks of Saints and the Negotiation of Religious Disputes in Local Contexts*, in «Archives de sciences sociales des religions», n. 135 (luglio-settembre 2006), pp. 17-32.

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 26.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 22.

do accordo secondo il quale i musulmani potevano praticare un islam piú standardizzato, riguardo alla preghiera regolare, al digiuno e al pellegrinaggio. In genere essi erano d'accordo circa il rifiuto di alcune pratiche «tradizionali», «magiche» o spirituali – in Africa occidentale, piú in particolare, sulla possessione degli spiriti e sull'uso di oggetti di carattere spirituale come gli amuleti. Talvolta si trovavano uniti nella loro opposizione al laicismo dello stato postcoloniale⁵⁵.

I progressivi mutamenti dei paradigmi possono essere osservati anche dove le forme di adorazione spirituale sono estese ai nuovi predicatori riformisti e agli eruditi modernisti. Soares racconta la venerazione, simile a quella dei santi, dei nuovi personaggi religiosi che operano in un ambiente postmoderno, nel quale presiedono a un sacerdozio mediatico mediante cd, cassette e video digitali. Questa venerazione si estende anche ai piú ortodossi ulema riformisti. La guida dei loro gruppi missionari e le reti di scuole seguono spesso la discendenza ereditaria dei leader fondatori. Per il Mali, Soares cita come esempio Chérif Ousmane Madani Haïdara (n. 1955), la «guida spirituale» di Ançar Dine (in arabo Anṣār al-Dīn), una delle piú fortunate tra le nuove organizzazioni musulmane formatesi in Mali dopo il 1991⁵⁶. Il mutamento di paradigma può inoltre essere osservato negli stessi ordini sufi. Villalón studia il modo in cui stanno cambiando in Senegal sotto l'influenza delle tendenze riformiste⁵⁷.

5. *Le aspirazioni moderniste.*

Mentre i riformisti hanno cercato di affrontare la modernità attraverso l'intervento attivo nella pratica sociale in nome della religione, e i tradizionalisti lo hanno fatto separando e difendendo l'ambito rituale dalle attività del giorno d'oggi, i modernisti hanno ritenuto che lo stesso islam avesse bisogno di adattare e integrare la modernità nei suoi concetti e nelle sue pratiche. In nome dell'islam, i religiosi laici e gli attivisti hanno chiesto agli eruditi religiosi di fornire nuove risposte alle sfide della società moderna, come la democrazia, l'istruzione laica, lo sviluppo tecnologico o la ricerca scientifica.

Essi hanno cercato di riconciliare la ragione e la fede nel modo piú

⁵⁵ Cfr. B. F. SOARES, *Islam and Public Piety in Mali* cit., p. 216; ID., *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2005.

⁵⁶ ID., *Islam and Public Piety in Mali* cit., p. 218.

⁵⁷ Cfr. W. F. S. MILES, *Political Islam in West Africa* cit.

intenso e straordinario. Come ha affermato Sayyid Aḥmad Khān, il fondatore e il piú autorevole rappresentante del modernismo musulmano dell'Asia del Sud, «Dio non può aver dato la ragione all'uomo senza volere che egli la utilizzi»⁵⁸. Egli ha cercato delle spiegazioni «naturali» per molti degli allegorici e miracolosi passaggi del Corano; nel definirlo sarcasticamente *nechārī'* («naturalista»), i suoi critici della scuola di Deoband fanno riferimento alla sua fede nel potere della natura. Per realizzare il suo programma egli ha fondato nel 1875 il Muhammadan Anglo-Oriental College ad Aligarh (Nord dell'India), elevato a livello universitario nel 1920⁵⁹. Qui i giovani studenti musulmani avevano accesso a un'istruzione laica medio-alta e venivano allo stesso tempo istruiti nella loro religione. Potevano vivere in pensionati osservando regolarmente gli obblighi della preghiera, le restrizioni dietetiche musulmane e la separazione dei sessi. I laureati avrebbero costituito una parte significativa dell'élite musulmana della politica, degli affari e dell'amministrazione dell'India coloniale e piú tardi del Pakistan.

Il continuo mutamento dei concetti e dei paradigmi attraverso le regioni può essere ulteriormente illustrato in riferimento all'erudito egiziano 'Abduh. Sebbene fosse considerato il padre fondatore del riformismo islamico (*iṣlāḥ*) alla ricerca del reinsediamento del potere e del significato originario dell'islam, le sue intenzioni erano piú prossime a quelle di Sayyid Aḥmad Khān. Egli stava cercando di conciliare l'insegnamento e la pratica islamici con la modernità, come è riuscito a fare in Egitto sotto le influenze coloniali ottomane e occidentali.

I rappresentanti del modernismo musulmano erano uomini che, tipicamente, avevano ricevuto sia un'istruzione religiosa che laica. Shiblī Nu'mānī (1857-1914), insegnante di arabo e persiano presso l'Aligarh College, è stato un altro eminente studioso e attivista indiano in relazione a questo programma. Egli ha coadiuvato la nascita di una nuova organizzazione di ulema religiosi destinati a colmare le divisioni fra le diverse interpretazioni islamiche, il Consiglio degli Ulema (Nadwat al-ulamā', 1893), che ha presieduto dal 1905 al 1913. In suo nome, il Consiglio aprì inoltre una nuova scuola islamica, Nadwat al-'Ulūm. Nu'mānī fu critico verso gli eruditi religiosi della sua epoca, che avrebbero dovuto sviluppare ulteriormente la religione per venire incontro alle esigenze del momento⁶⁰. Secondo lui, l'*ijtihād* ristabilisce un accesso diretto alla

⁵⁸ Cfr. D. REETZ, *Enlightenment and Islam: Sayyid Ahmad Khan's Plea to Indian Muslims for Reason*, in «The Indian Historical Review», XIV (1988), n. 1-2, pp. 206-18.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*

⁶⁰ Cfr. S. NU'MĀNĪ, *Bāqiyāt-i Shiblī*, Majlis-i Taraqqī-i Adab, Lahore 1965, pp. 13-18.

conoscenza coranica allo scopo di permettere al mondo moderno di essere interpretato secondo categorie coraniche⁶¹.

In Asia centrale i modernisti erano allo stesso modo concentrati sulla modernizzazione e sul benessere dei loro compagni musulmani, con l'istruzione al centro del loro interesse. Con i progressivi mutamenti dei paradigmi, tuttavia, gli elementi compositi del modernismo hanno creato uno spettro un po' differente. Qui il lealismo era meno accentuato, poiché le intenzioni religioso-riformiste hanno avuto un ruolo lievemente più ampio rispetto al Sud e al Sudest asiatico.

In Asia centrale il ruolo modernista fu interpretato da un gruppo di attivisti e intellettuali musulmani alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo, i jadidisti, termine derivato da *jadīd*, «moderno» (in arabo). Le loro attività e le loro intenzioni erano piuttosto disparate, ma il comune denominatore era quello di coniugare la «modernizzazione» dell'islam con la sua purificazione. Essi consideravano le pratiche e le interpretazioni locali dell'islam come arretrate e oscurantiste, con poca o nessuna legittimazione da parte del Corano e delle Tradizioni delle origini (*ḥadīth*). Cercavano di rivitalizzare la civiltà musulmana sbarazzandosi delle idee e delle politiche antiquate. Gli amministratori coloniali russi furono accusati di appoggiare le pratiche e i capi conservatori dell'islam allo scopo di mantenere la regione arretrata e sottomessa; i loro tentativi di rivitalizzare l'islam furono nel contempo finalizzati alla modernizzazione delle loro comunità introducendo forme moderne di insegnamento. Il nome del movimento era derivato dal loro obiettivo di introdurre «nuove regole» (*uṣūl al-jadīd*) nelle *maktab*, le scuole islamiche. La figura principale fu Ismail Gasprinskiy (1851-1914), tataro di Crimea, il cui giornale «Tercüman» («Interprete») fu un importante organo di opinione jadidista. L'innalzamento del livello e della media di istruzione dei musulmani in Asia centrale fu visto come la collocazione di una significativa barriera contro la russificazione e le scuole russe⁶².

I jadidisti erano trattati con sospetto dal governo russo, al quale non piacevano i loro legami con gli analoghi movimenti di riforma musulmani nell'Impero ottomano e nell'India britannica, e li sospettavano di avere obiettivi panturchi e panislamici. Così come per altri modernisti, i jadidisti avevano molti oppositori anche fra gli ulema, generalmente noti come qadimisti o devoti all'antico. Tuttavia le convinzioni dei cosiddetti

⁶¹ Cfr. J. MALIK, *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien: Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*, Brill, Leiden 1997.

⁶² Cfr. I. BALDAUF, *Jadidism in Central Asia* cit.; A. KHALID, *The Politics of Muslim Cultural Reform Jadidism* cit.

ti pensatori qadimisti erano spesso stereotipate e distorte, e le loro credenze e gli obiettivi erano spesso non molto diversi da quelli dei jadidisti, che di solito venivano da un background simile e contavano inoltre molti ulema nelle loro file⁶³.

Per quanto riguarda l'islamismo politico in Asia centrale e in Russia, si potrebbe probabilmente dimostrare che i due segmenti dell'attivismo pubblico musulmano, i modernisti e il clero tradizionale, hanno agito insieme in quelle regioni. Anche i sentimenti nazionalisti delle diverse comunità musulmane hanno avuto un ruolo importante. L'affinità dell'islamismo politico con il nazionalismo conservatore riaffiora successivamente in altre regioni, come in Pakistan per *Jamā'at-i Islāmī* e in Malaysia per il PAS riguardo al nazionalismo malese.

Nell'Asia centrale musulmana sono nati diversi movimenti autonomisti all'inizio del XX secolo, in parte anche come reazione alla Rivoluzione bolscevica. Nel Caucaso del Sud i nazionalisti musulmani hanno dichiarato l'indipendenza dello stato dell'Azerbaigian nel 1918; i nazionalisti kazaki hanno proclamato l'autonomia dello popolo kazako nel dicembre del 1917; nel novembre dello stesso anno, l'*Ittifāq al-Muslimīn* (Unione dei musulmani) ha dichiarato l'autonomia nazionale del Turkestan⁶⁴. Il partito musulmano è nato dalla fusione del *Shūrā-i Islāmiyya* (il Consiglio islamico) – composto soprattutto da clero jadidista – e degli ulema *Jamā'at-i*, dominati per lo più dagli ulema conservatori.

È stato in parte in reazione a questi movimenti autonomisti che il trattamento dei musulmani da parte dei bolscevichi è divenuto più duro, provocando a sua volta lo scoppio della rivolta dei basmachi, iniziata nel 1918 e repressa gradualmente entro il 1928⁶⁵. Essa era stata preannunciata dall'eliminazione dell'unità autonoma della Repubblica nazionalista tartara Idel-Ural e dall'arresto della maggior parte dei capi nazionalisti tartari.

Dopo la caduta del comunismo nel 1990-91, in tutta l'ex Unione Sovietica il riformismo islamico, così come gli ordini sufi, hanno ripreso le loro attività. Mentre gli ulema religiosi tradizionali erano quasi scomparsi, una nuova generazione di leader islamici modernisti e in parte radicalizzati ha colto l'occasione del momento per guidare la mobilitazione nel nome dell'islam. I conflitti in Cecenia, Tadžikistan e Uzbekistan sono divenuti i punti critici più rilevanti di una riconfigurazione dell'identità islamica. In un certo senso, gli attivisti musulmani sono ritornati ai loro antenati e si sono sentiti chiamati a proteggere e a modellare

⁶³ Cfr. *ibid.*

⁶⁴ Cfr. S. T. HUNTER, L. T. JEFFREY e A. MELIKISHVILI, *Islam in Russia* cit., pp. 23-24.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 24.

l'identità dei nuovi stati-nazione dell'Asia centrale e della comunità musulmana in Russia.

Nell'Africa subsahariana l'«ambito islamico» è stato prevalentemente strutturato dai riformisti e dai «tradizionalisti». Il modernismo ha fatto di recente la sua comparsa nel conflitto nigeriano a proposito dell'introduzione della legge islamica (*shari'a*) nelle regioni settentrionali. È stato proprio qui che alcuni dei protagonisti coinvolti sono stati chiamati modernisti, anche essi non avrebbero definito loro stessi con tale termine – che i loro oppositori preferiscono associare all'orientamento laico e occidentale.

In Nigeria, un banchiere con una formazione islamica, Sanusi Lamido Sanusi (n. 1961), ha attirato molta attenzione pubblica per le sue argomentazioni⁶⁶. Con riferimento all'introduzione della legge islamica in Nigeria, egli ha sottolineato che altri pensatori e politici islamici hanno fatto dipendere l'applicazione della legge islamica dalle circostanze⁶⁷. Tali circostanze sono in parte collegate con l'applicazione della legge islamica – ossia che la gente era troppo povera e male istruita in religione perché potesse essere giustamente giudicata con una severa punizione per furto o adulterio. L'argomento delle circostanze era in parte anche legato alla situazione o al tempismo nei quali i versi del Corano o delle Tradizioni profetiche venivano rivelati. Sebbene Sanusi rifiutasse l'etichetta di «modernista», egli tuttavia appoggiava l'adattamento del sapere islamico alla modernità⁶⁸. Gli scrittori di orientamento salafita avrebbero attaccato Sanusi per le sue scelte laiche in attività potenzialmente non islamiche – poiché, in quanto banchiere, egli poteva avallare o rifiutare prestiti con interessi usurari e a favore di attività proibite come il gioco d'azzardo o legate agli alcolici. Essi hanno inoltre respinto il suo ricorso ai pensatori islamici marginali, e al di fuori delle scuole di diritto riconosciute o della principale corrente ortodossa⁶⁹. Inoltre, la linea di interpretazione di Sanusi, storicizzante, allegorica e comparati-

⁶⁶ Per la biografia di Sanusi si veda il sito web UK NGO Zamyb, curato da attivisti accademici, sociali e politici, sugli effetti culturali della globalizzazione: <http://www.zamyn.org/162-Lamido-Sanusi.html>. Ha una laurea in Economia dell'Ahmadu Bello University, Zaria, Nigeria, e una in Studi Islamici e della Shari'a della International University of Africa, Khartoum, Sudan. Attualmente è direttore esecutivo incaricato del Risk and Management Control Directorate della First Bank of Nigeria.

⁶⁷ Cfr. S. L. SANUSI, *Shariat and the Woman Question*, in «Weekly Trust» (Kaduna), 18 settembre 2000; <http://www.hartford-hwp.com/archives/34a/081.html>.

⁶⁸ ID., *The Muslim woman and family law: Philosophising the debate (I)*, in «Weekly Trust» (Kaduna), 15 marzo 2002; <http://www.gamji.com/sanusi/sanusiz4.htm>.

⁶⁹ Cfr. D. A. MOHAMMED, *Muslim Intellectuals and the Sharia Debate in Nigeria*, Centre for Journalism Studies Wales, 2002; http://www.nigerdeltacongress.com/marticles/muslim_intellecuals_and_the__sha.htm.

va, è stata condivisa prima di lui da un esiguo numero di politici e intellettuali musulmani africani, come l'ex teologo e repubblicano sudanese Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (1909-85)⁷⁰, o l'ex primo ministro sudanese Ṣādiq al-Mahdī (n. 1935)⁷¹.

6. Pretese politiche.

Un gruppo originatosi dal progetto modernista è quello degli islamisti politici. Rappresentati in maniera rilevante dall'indiano musulmano Abū al-'Alā' Mawdūdī (1903-79), essi hanno ritenuto che l'islam avesse tutte le risposte per realizzare la modernizzazione delle loro società. A questo scopo nel 1941 Mawdūdī ha fondato il Partito islamico (*Jamā'at-i Islāmī* – ڟ); in questo gli islamisti politici hanno imitato Ḥasan al-Bannā (1906-49), il fondatore della Confraternita musulmana in Egitto (1928). Mawdūdī pensava che la conquista del potere politico fosse un prerequisito per stabilire l'egemonia dell'islam e di una società islamica⁷².

Gli islamisti politici volevano addirittura islamizzare la modernità attraverso l'«islamizzazione del sapere», progettata dallo studioso malaysiano Muḥammad Naqib al-Attas (n. 1931), e finalizzata soprattutto alla riformulazione in termini religiosi, islamici, delle scienze e delle discipline umanistiche di impostazione occidentale, per conformarle agli insegnamenti del Corano e degli *ḥadīth*⁷³.

Dal punto di vista della dottrina islamica essi erano molto più vicini alla visione ortodossa dei riformisti, in quanto sostenevano i punti di vista revivalisti. Inoltre, molti politici islamisti erano laici religiosi e critici nei confronti degli eruditi religiosi, gli ulema, che difendevano la causa del pensiero riformista; anch'essi criticavano la loro riluttanza a essere coinvolti nella politica attiva. A loro volta gli ulema li attaccavano apertamente poiché essi facevano affidamento sulle moderne istituzioni occidentali, come lo stato e la politica istituzionale, che gli eruditi riformisti vedevano come un'aberrazione. Fu in questo stato d'animo che il ڟ attaccò i gruppi musulmani come il ڧ per la loro mancanza di

⁷⁰ M. M. TAHA, *The Second Message of Islam*, Syracuse University Press, Syracuse N.Y. 1987.

⁷¹ Cfr. E. SCHÖNE, *Islam und Gesellschaft im Sudan. Selbstverständnis und politisches Konzept der Umma-Partei*, in D. REETZ (a cura di), *Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung*, Klaus Schwarz, Berlin 2001, pp. 153-71.

⁷² Cfr. S. V. R. NASR, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford University Press, New York 1996; ID., *The Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power*, Oxford University Press, New York 2001.

⁷³ M. N. AL-ATTAS, *Islam and Secularism*, Abim, Kuala Lumpur 1978.

partecipazione politica, e gli eruditi deobandi denunciarono le opinioni di Mawdūdī⁷⁴.

Gli islamisti politici a loro volta criticavano i modernisti «regolari» come incompleti nella convinzione e nella pratica religiose. In particolare, essi consideravano la preferenza modernista per l'interpretazione non letterale, allegorica del Corano e del suo linguaggio come estremamente problematica, che apriva le porte a una progressiva liberalizzazione delle interpretazioni. Mentre i modernisti avrebbero considerato in modo critico anche le tradizioni (*ḥadīth*) che contraddicevano le norme coraniche, gli islamisti politici avrebbero invece difeso maggiormente le tradizioni, specialmente quando esse sembravano approvare le loro convinzioni sul diritto islamico, o il comportamento e la comparsa in pubblico. Le opinioni moderniste del pakistano Ghulām Parwīz (1903-1986), fortemente avversate dai rappresentanti del JI, illustrano bene questo conflitto. Parwīz considerava il Corano come la primaria fonte di guida e negava l'autorità di quegli *ḥadīth* ritenuti in contraddizione con il Corano e che egli considerava inventati⁷⁵.

In ambito politico i modernisti e gli islamisti politici sarebbero finiti in campi politici e in partiti diversi, che talvolta si sarebbero opposti l'un l'altro in maniera accanita. Nel Sud dell'Asia i politici plasmati dalle convinzioni moderniste della scuola Aligarh si sarebbero più probabilmente trovati nella Lega musulmana, o anche nel Partito del popolo del Pakistan, e forse nel Partito del Congresso dell'India, mentre la *Jamā'at-i Islāmī* era il rappresentante archetipico dell'islamismo politico. In Indonesia era la Muḥammadiyya a farsi portavoce dei modernisti e il PKS (1998/2003)⁷⁶ degli islamisti politici; in Malaysia erano l'UMNO⁷⁷ e il PAS⁷⁸ (1956) a rappresentare questa forma di polarizzazione delle forze islamiche. Anche in questo caso, come già accennato in precedenza, le lealtà e le convinzioni fra le parti e le fazioni si sovrappongono alquanto e non sono così nette come i nomi suggeriscono.

Una parte di questo conflitto si svolge nelle nuove università islamiche. I partiti islamici del Pakistan e della Malaysia, JI e PAS, hanno una forte influenza sulle rispettive istituzioni educative di Islamabad e Kuala Lumpur. Qui gli insegnanti islamisti, soprattutto nei dipartimenti di stu-

⁷⁴ Cfr. M. ZAKARIYYĀ, *Fitna-yi Mawdūdīyyāt*, Kutub Khana-yi Isha'at al-'Ulum, Saharanpur 1975.

⁷⁵ Per i suoi punti di vista e per il movimento che ha iniziato a diffonderli si veda il sito web: www.tolueislam.com.

⁷⁶ Palm Kernell Shell.

⁷⁷ United Malays National Organization.

⁷⁸ Pan-Malaysian Islamic Party - Parti Islam Se-Malaysia, www.pas.org.my.

di islamici, spesso si avvalgono di intellettuali «anti-*ḥadīth*» che accettano il Corano ma criticano gli *ḥadīth*.

7. Riassumendo la disputa e il cambiamento.

Il contesto triangolare di revivalismo, tradizionalismo e modernismo può servire solo come valutazione approssimativa della riconfigurazione del discorso interno all'islam. Le posizioni si sovrappongono ed entrano nel territorio di altri ambiti di ragionamento. Tuttora non possono ancora farne a meno. Queste polarità non sono utilizzate solo dagli analisti, dagli esperti di studi sociali o culturali; non sono solo attribuite dall'esterno, ma anche autoattribuite dai protagonisti e dalle istituzioni islamiche, all'interno dei loro concetti e dei loro dibattiti.

Sebbene sia giustificato utilizzarle come segnali per comprendere l'intima struttura dell'ambito islamico, è più importante che mai rintracciare le loro mutevoli sfumature, i significati e l'enfasi. La tendenza revivalista esterna all'Arabia si è sviluppata solo in parte in reazione alle tendenze riformiste delle zone centrali arabe dell'islam. Il revivalismo ha preso in considerazione i dati storici dagli ulema islamici – arabi e non arabi – attraverso i secoli; ha obbedito alle locali configurazioni religiose e sociali. Nel Sud dell'Asia si trattava dell'indebolimento della cultura e della politica musulmane dopo la caduta dell'Impero moghul; nel Sudest asiatico l'accento era portato sulla prevalenza delle usanze locali collegate con i sufi; nell'Africa subsahariana era il conservatorismo dei capi musulmani locali, i marabutti, a provocare o a infiammare le reazioni riformiste con numerose varianti locali. Ma la pratica e l'interpretazione dell'islam era solo un fattore fra tanti che riconfigurava l'ambito islamico in direzione del riformismo e del modernismo. Altre ragioni che andavano contro questo triangolo di riformismo, modernismo e tradizionalismo erano di tipo sociale, culturale e politico. Il conflitto generazionale, per esempio, era uno stimolo importante, perché sia gli attivisti riformisti che quelli modernisti erano spesso giovani e cercavano di subentrare nella società nei posti di comando occupati dai vecchi eruditi o funzionari, spesso conservatori e tradizionalisti. In altri casi – Asia centrale e Russia – la ricerca di identità culturale e politica rafforzava le intenzioni nazionaliste per la riforma religiosa. Qui la ricerca della religione autentica si è unita a un forte desiderio d'indipendenza o d'autonomia. La resistenza contro la dominazione straniera del regime coloniale britannico, francese o russo ha spronato i riformisti religiosi radicali a opporsi ai lealisti musulmani in Asia, Africa e Asia centrale. Quest'ul-

tima battaglia si è in parte saldata con il rifiuto della cultura «materialista» e «laicista» delle società occidentali. È stata questa doppia e tripla contestazione del dominio coloniale e dell'influenza occidentale a dar forma allo stile antagonista del riformismo islamico che può essere osservato nei suoi riflessi e nei suoi automatismi fino a oggi.

Il tradizionalismo ha organizzato se stesso in reazione alle pretese riformiste. Mentre difendeva il suo «territorio» culturale e sociale, in ambito dottrinale esso si spostava verso il revivalismo. Sebbene gli eruditi tradizionalisti difendano le usanze e le pratiche locali, molti di loro sono anche d'accordo con gli eruditi riformisti sulla necessità di una interpretazione e una pratica dell'islam più ortodosse. Se il revivalismo rappresenta un determinato approccio che si attiene all'interpretazione puramente letterale nei confronti dei testi fondamentali dell'islam, il tradizionalismo non rifiuta i testi fondamentali ma accetta anche (più tardi) le varianti locali, sia orali che scritte.

Sebbene i modernisti facciano spesso affidamento sull'interpretazione dell'islam contingente, storica e culturale per adeguare il loro interesse alla fisionomia economica, sociale e politica della modernità, come il benessere, la reputazione o il potere, molti di loro non abbandonano i testi fondamentali. Così come numerosi pensatori e giuristi islamici classici, compresi i fondatori delle scuole giuridiche, hanno fatto assegnamento sull'interpretazione dei testi islamici, essi hanno anche preso in considerazione le condizioni sociali, politiche e culturali della loro epoca. Le decisioni legate alle circostanze nell'applicazione della *shari'a* da parte dei giuristi medievali possono quindi essere ritrovate anche nei modernisti così come nei revivalisti.

Secondo Bourdieu, queste sovrapposizioni generano contestazioni dell'«ambito islamico» sul capitale religioso, culturale, politico e sociale⁷⁹. Hanno prodotto conflitto e tensione fra i gruppi musulmani che discutevano e si muovevano in riferimento alle dispute revivaliste, tradizionaliste e moderniste. Vediamo tale conflitto nella lotta politica dei partiti islamici in Malaysia, Indonesia o Pakistan per avere più voce in politica, facendo ricorso sia ad argomenti revivalisti che modernisti e alle reti di informazione. Un analogo meccanismo guida la contestazione della sfera pubblica nell'Asia centrale post-sovietica, meno sul piano della politica ufficiale e maggiormente sul piano della società civile e della pubblica mobilitazione. Osserviamo questo conflitto nell'introduzione della *shari'a* nelle province settentrionali della Nigeria, che è stata accompagnata da un teso dibattito fra i revivalisti e i modernisti.

⁷⁹ P. BOURDIEU, *The Field of Cultural Production*, Columbia University Press, New York 1993.

I conflitti discussi con riferimenti islamici possono perciò essere compresi solo se letti contemporaneamente a vari livelli tassonomici. Essi possono essere considerati come conflitti dottrinali e religiosi circa l'interpretazione e la pratica dell'islam, ma possono ugualmente essere intesi come cambiamenti sociali, politici ed economici. È tale approccio multifattoriale che renderà il conflitto tra le diverse correnti islamiche più accessibile all'analisi e comprensibile, nella «periferia» asiatica e africana, con la sua moltitudine di diversificazioni, ma non solo.

In generale:

S. Amghar, *Salafism and Radicalisation of Young European Muslims*, in S. Amghar, A. Boubekeur e M. Emerson (a cura di), *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, Centre for European Policy Studies, Bruxelles 2007, pp. 38-51.

P. Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, Columbia University Press, New York 1993.

A. Dallal, *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1993.

M. Marsden, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

O. Roy, *L'islam mondialisé*, Seuil, Paris 2004.

A. S. Sidahmed e E. Anoushiravan, *Islamic Fundamentalism*, Westview Press, Boulder Col. 1996.

R. A. Torrey e A. C. Dixon (a cura di), *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, Baker Books, Grand Rapids Mich. 1917.

Q. Wiktorowicz, *Anatomy of the Salafi Movement*, in «Studies in Conflict and Terrorism», III (2006), pp. 207-40.

Asia del Sud:

I. Ahmad e H. Reifeld (a cura di), *Lived Islam in South Asia: Adaptation, Accommodation and Conflict*, Berghahn Books, Delhi 2004.

H. Chambert-Loir e C. Guillot (a cura di), *Le culte des saints dans le monde musulman*, École Française d'Extrême Orient, Paris 1995.

K. Ewing (a cura di), *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, University of California Press, Berkeley 1988.

N. Grandin e M. Gaborieau (a cura di), *Madrasa: la transmission du savoir dans le monde musulman*, Arguments, Paris 1997.

F. de Jong e B. Radtke (a cura di), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden 1999.

J. Malik, *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien: Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*, Brill, Leiden 1997.

M. K. Masud (a cura di), *Travellers in Faith: Studies of Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Brill, Leiden 2000.

B. D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1982.

Mushirul Hasan, *Legacy of a Divided Nation: India's Muslims since Independence*, Westview Press, London 1997.

S. V. R. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford University Press, New York 1996.

Id., *The Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power*, Oxford University Press, New York 2001.

S. Nu'mānī, *Bāqiyāt-i Shiblī*, Majlis-i Taraqqī-i Adab, Lahore 1965.

D. Reetz, *Enlightenment and Islam: Sayyid Ahmad Khan's Plea to Indian Muslims for Reason*, in «The Indian Historical Review», XIV (1988), n. 1-2, pp. 206-18.

Id., *Keeping Busy on the Path of Allah - The Self-Organization of the Tablighi Jama'at*, in «Oriente Moderno», n. 1 (2004), p. 295.

Id., *Islam in the Public Sphere: Religious Groups in India (1900-1947)*, Oxford University Press, Delhi-London 2006.

Id., *The Deoband Universe: What Makes a Transcultural and Transnational Educational Movement of Islam?*, in «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East», XXVII (2007), n. 1, pp. 139-59.

M. Rixinger, *Sanauallah Amritsari (1868-1948) und die Abl-i Hadith im Punjab unter britischer*, Ergon, Würzburg 2004.

U. Sanyal, *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmed Riza Khan Bareilvi and his Movement, 1870-1920*, Oxford University Press, Delhi 1996.

Y. Sikand, *Bastions of the Believers: Madrasas and Islamic Education in India*, Penguin, Delhi 2005.

S. R. Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*, Hurst, London 2008.

D. Westerlund, *Ahmed Deedat's Theology of Religion: Apologetics Through Polemics*, in «Journal of Religion in Africa», XXXIII (2003), n. 3, ff. 263.

M. Zakariyyā, *Fitna-yi Mawdūdiyyāt*, Kutub Khana-yi Isha'at al-'Ulum, Saharanpur 1975.

Sudest asiatico:

M. Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*, Routledge, London 2002.

M. N. al-Attas, *Islam and Secularism*, Abim, Kuala Lumpur 1978.

I. R. al-Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought & Life*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon Va. 1995.

M. Fuad, *Civil Society in Indonesia: The Potential and Limits of Mubammadiyah*, in «Sojourn», XVII (2002), n. 2, pp. 133-63.

J. Haynes (a cura di), *Religion, Globalization, and Political Culture in the Third World*, St Martin's Press, New York 1999.

R. W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press, Princeton N.J. 2000.

V. Hooker e N. Othman (a cura di), *Malaysia: Islam, Society and Politics*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2003.

A. Jainuri, *The Muhammadiyah Movement in Twentieth-Century Indonesia: a Socio-Religious Study*, s.e., Ann Arbor Mich. 1994.

J. Meuleman (a cura di), *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*, RoutledgeCurzon, London 2002.

F. A. Noor, *Blood, Sweat and Jihad: The Radicalization of the Political Discourse of the Pan-Malaysian Islamic Party (PAS) from 1982 Onwards*, in «Contemporary Southeast Asia», XXV (2003), n. 2, pp. 200-32.

Id., *Ngruki Revisited: Modernity and its Discontents at the Pondok Pesantren al-Mukmin of Ngruki, Surakarta*, in «RSIS Working Paper», n. 139, Singapore 2007.

A. Rabasa, *Political Islam in Southeast Asia: Moderates, Radicals and Terrorists*, Oxford University Press, Oxford 2003.

W. R. Roff, *Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions, and Vectors*, in «The Journal of Islamic Studies», IX (1998), n. 2, pp. 210-28.

M. Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu*, in «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde», n. 146 (1990), pp. 226-69.

Asia centrale:

P. Akcali, *Islam as a 'Common Bond' in Central Asia: Islamic Renaissance Party and the Afghani mujahidin*, in «Central Asian Survey», XVII (1998), n. 2.

I. Baldauf, *Jadidism in Central Asia Within Reformism and Modernism in the Muslim World*, in «Die Welt des Islams», XLI (2001), n. 1, pp. 72-88.

R. O. Freedman, *Radical Islam and the Struggle for Influence in Central Asia*, in «Terrorism and Political Violence», VIII (1996), n. 2, pp. 216-38.

S. T. Hunter, L. T. Jeffrey e A. Melikishvili, *Islam in Russia: the Politics of Identity and Security*, Sharpe, Armonk N.Y. 2004.

A. Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform Jadidism in Central Asia*, University of California Press, Berkeley 1998.

M. B. Olcott, *Roots of Radical Islam in Central Asia*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington D.C. 2007; <http://www.carnegieendowment.org/files/cp%5F77%5Folcott%5Froots%5Ffinal.pdf>.

S. P. Poliakov e M. B. Olcott, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, Sharpe, Armonk N.Y. 1992.

A. Rashid, *Jihad: the Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University Press, New Haven Conn. 2002.

D. Reetz, *Islamic Activism in Central Asia and the Pakistan Factor*, in «Journal of South Asian and Middle Eastern Studies», XXIII (1999), n. 1, pp. 1-37.

S. Reichmuth, *The Interplay of Local Developments and Transnational Relations in the Islamic World - Perceptions and Perspectives*, in A. V. Kügelgen, M. Kemper e A. Frank (a cura di), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the 20th Centuries*, II. *International Relations, Interregional and Interethnic Relations*, Klaus Schwarz, Berlin 1998.

M. Saroyan e E. W. Walker, *Minorities, Mullahs, and Modernity: Reshaping Community in the Former Soviet Union*, University of California Press, Berkeley 1997.

P. Smith, *An Introduction to the Baha'i Faith*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

E. W. Walker, *Pressing Issues - Islam, Islamism and Political Order in Central Asia - The People of Central Asia Must be Given a Better Choice than the one Between Radical Islam and Secular Tyranny*, in «Journal of International Affairs», II (2003), n. 56, p. 21.

P. J. White e J. Jongerden, *Turkey's Alevi Enigma: a Comprehensive Overview*, Brill, Leiden 2003.

Africa subsahariana:

A. C. Ahmed, *Entre Da'wa et Diplomatie: Al-Azhar et l'Afrique au Sud du Sahara d'après la revue Madjallat al-Azhar dans les années 1960 et 1970*, in «Islam et sociétés au sud du Sahara», XVI (2002), n. 14-15, pp. 57-80.

Id., *The Wahubiri wa Kislamu (Preachers of Islam) in East Africa*, in «Africa Today», LIV (2008), n. 4, pp. 3-18.

M. Badran, *Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism*, in «Journal of Women's History», XIII (2001), n. 1, pp. 47-52.

H. J. Fisher, *Ahmediyyah; a Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, Oxford University Press for the Nigerian Institute of Social and Economic Research, London 1963.

Th. B. Hansen, 'We are Arabs from Gujarat!' *The Purification of Muslim Identity in Contemporary South Africa* (RAU Sociology Seminar Series), University of Edinburgh, Department of Social Anthropology, Edinburgh 2003; <http://general.rau.ac.za/sociology/hansen.pdf>.

ICG (International Crisis Group), *Islamist Terrorism in the Sahel: Fact or Fiction?*, Crisis Group Africa Report 92 (31 marzo 2005); http://www.crisisgroup.org/library/documents/africa/west_africa/092_islamist_terrorism_in_the_sahel_fact_or_fiction.pdf.

L. Kaba, *The Wabbabiyya; Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Studies in African Religion, Northwestern University Press, Evanston Ill. 1974.

C. Kurzman (a cura di), *Modernist Islam: a Source Book*, Oxford University Press, Oxford - New York 2002.

R. Launay, *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*, University of California Press, Berkeley 1992.

R. Launay e B. F. Soares, *The Formation of an 'Islamic Sphere' in French Colonial West Africa*, in «Economy and Society», XXVIII (1999), n. 4, pp. 497-519.

R. Loimeier, *Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa*, in «Journal of Religion in Africa», XXXIII (2003), n. 3, pp. 237-62.

Id., *Translocal Networks of Saints and the Negotiation of Religious Disputes in Local Contexts*, in «Archives de sciences sociales des religions», n. 135 (luglio-settembre 2006), pp. 17-32.

B. Meyer, *Charismatic Christianity and Modernity in Ghana*, in «The Journal of African History», II (2005), pp. 372-74.

W. F. S. Miles, *Political Islam in West Africa: State-Society Relations Transformed*, Lynne Rienner, Boulder 2007.

D. A. Mohammed, *Muslim Intellectuals and the Sharia Debate in Nigeria*, Centre for Journalism Studies Wales, 2002; http://www.nigerdeltacongress.com/marticles/muslim_intellectuals_and_the_sha.htm.

E. E. Rosander e D. Westerlund, *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, Hurst, London 1997.

Z. O. A. Salem, *Prêcher dans le désert l'univers du cheikh Sidi Yahya et l'évolution de l'Islamisme Mauritanien*, in «Islam et sociétés au sud du Sahara», XVI (2002), n. 14-15, pp. 5-40.

L. Sanneh, *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism*, Westview Press, Boulder Col. 1997.

E. Schöne, *Islam und Gesellschaft im Sudan. Selbstverständnis und politisches Konzept*

der Umma-Partei, in D. Reetz (a cura di), *Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung*, Klaus Schwarz, Berlin 2001, pp. 153-71.

B. F. Soares, *Islam and Public Piety in Mali*, in A. Salvatore e D. F. Eickelman (a cura di), *Public Islam and the Common Good*, Brill, Leiden 2004, pp. 205-26.

B. F. Soares e R. Otayek (a cura di), *Islam and Muslim Politics in Africa*, Palgrave Macmillan, New York 2007.

M. M. Taha, *The Second Message of Islam*, Syracuse University Press, Syracuse N.Y. 1987.

A. Tayob, *Islam in South Africa: Mosques, Imams, and Sermons*, University Press of Florida, Gainesville 1999.

J. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford 1971.

R. T. Ware, *Njängann: The Daily Regime of Quranic Students in Twentieth-Century Senegal*, in «International Journal of African Historical Studies», XXXVII (2004), n. 3, pp. 515-38.