

Islam 13
popoli e culture

collana diretta da Paolo Branca

Paolo Nicelli

L'Islam nel Sud-est asiatico

EDIZIONI **LAVORO**

Le carte geografiche sono a cura dell'Ufficio grafico e iconografico
del Centro Missionario PIME di Milano.

© copyright 2007
Edizioni Lavoro Roma
via Lancisi 25

copertina di Fausto Bonasera
in copertina: foto dell'Ufficio grafico e iconografico
del Centro Missionario PIME di Milano

composizione: Typeface, Cerveteri (Roma)
finito di stampare nell'aprile 2007
dalla tipolitografia Empograph
Villa Adriana (Tivoli)

Sommario

Introduzione	7
Nota tecnica	11
Capitolo primo	
La prima islamizzazione del Sud-est asiatico	13
L'avvento dell'Islam nell'arcipelago malaysiano e indonesiano: Malacca, Samudra (Pasei) e Java, p. 15 - L'espansione dell'Islam sotto il dominio portoghese e spagnolo, p. 20 - <i>Malacca</i> , p. 20 - <i>Brunei</i> , p. 23 - <i>Aceh</i> , p. 24 - <i>Molucche</i> , p. 24 - <i>Borneo</i> , p. 26 - <i>Celebes</i> , p. 28 - Le Filippine (Sulu, Maguindanao, Luzon) e l'Indocina, p. 30 - <i>Filippine</i> , p. 30 - <i>Indocina</i> , p. 36	
Capitolo secondo	
Teorie, metodi e protagonisti della propagazione dell'Islam nel Sud-est asiatico	39
L'avvento dell'Islam tra commercio e missione, p. 40 - L'influenza dei sufi e della mistica islamica, p. 47 - Il connubio tra religione, politica ed economia, p. 53 - Il valore ideologico e psicologico dell'Islam, p. 57	
Capitolo terzo	
L'islamizzazione del Sud-est asiatico, dall'epoca moderna ai giorni nostri. Dalla Malaysia al Brunei Darussalam	63
L'Islam in Malaysia sotto il dominio britannico, p. 63 - La Malaysia, la fondazione di Singapore e il Brunei, p. 69 -	

La Malaysia indipendente, Singapore e il Brunei Darussalam, p. 89 - *Malaysia*, p. 89 - *L'Islam in Malaysia, tra modernizzazione, islamismo e tensioni etniche*, p. 114 - *Singapore*, p. 119 - *L'Islam in Singapore*, p. 125 - *Brunei Darussalam*, p. 129 - *L'Islam nel Brunei Darussalam*, p. 133

Capitolo quarto

L'islamizzazione del Sud-est asiatico, dall'epoca moderna ai giorni nostri. L'Indonesia 139

L'Islam in Indonesia sotto il dominio olandese, p. 139 - Il cammino verso l'indipendenza e il dibattito tra la scuola giuridica delle *'ādāt* e gli islamisti, p. 168 - Islam e modernità nel processo democratico dell'Indonesia, p. 179

Capitolo quinto

L'islamizzazione del Sud-est asiatico, dall'epoca moderna ai giorni nostri. Le Filippine e l'Indocina 195

Le Filippine e il conflitto in Mindanao, tra aspirazioni politiche e identità culturale e religiosa, p. 195 - *Filippine: tra islamizzazione e adattamento*, p. 214 - L'Indocina e la sua minoranza islamica, p. 227 - *Le comunità musulmane*, p. 238

Conclusione 247

Cartine 255

Glossario 265

Bibliografia 277

Introduzione

Dopo alcuni anni passati nel Sud-est asiatico come missionario, sono ancora sorpreso dalla bellezza e dalla misteriosità delle culture, delle religioni e dei popoli di quella regione. Vivere in mezzo a un popolo vuol dire conoscerlo a fondo, senza rimanere a un livello superficiale, condividendo il più possibile ogni aspetto della sua vita. Così è stato per me nell'incontro con i filippini e in particolare con alcuni musulmani filippini dell'isola di Mindanao. Attraverso loro, il mio interesse si è esteso a tutto il mondo islamico del Sud-est asiatico, per poi concretizzarsi nei viaggi fatti in Malaysia e Indonesia. Lì ho potuto constatare che cosa sia l'Asia, un insieme di culture e religioni diverse, che danno origine a diversi modi di vivere e di concepire il mondo. Risposte diverse date da persone diverse, ma con domande fondamentali comuni, legate al senso della vita, al senso di Dio, dell'uomo e del destino. Ecco, allora, ho scoperto che anch'io avevo le stesse domande; che anch'io desideravo risposte e più andavo a fondo nella conoscenza della cultura islamica nel Sud-est asiatico e più venivo stimolato a recuperare e ad approfondire il Cristianesimo, apprezzando ciò che la Chiesa mi ha donato: la fede in Cristo. Questo è ciò che chiamo dialogo interreligioso, come parte fondante di un più ampio dialogo con le culture e con i popoli. Dall'incontro con le altre religioni nasce lo stimolo ad andare a fondo della propria fede, a viverne in verità l'identità profonda.

Questo libro vuole essere il racconto del cammino dialogico

intrapreso nell'Islam del Sud-est asiatico da un cristiano, teso a conoscere meglio la religiosità e la cultura di quell'area sia dal punto di vista storico che da quello dell'attualità. Nella mia ricerca ho tenuto conto del processo d'islamizzazione del Sud-est asiatico nella sua fase iniziale e nel suo sviluppo ulteriore fino ai giorni nostri, nonché dei movimenti mistici, politici e culturali che hanno portato alla formazione dei sultanati, dei principati e degli Stati nazionali a maggioranza musulmana. Vi è anche una descrizione di quei paesi, quali le Filippine e l'Indocina, dove le comunità musulmane sono una significativa minoranza. Tale processo d'islamizzazione non è un fatto isolato, ma ha influenzato ed è stato a sua volta influenzato dalla politica coloniale europea nel Sud-est asiatico. Per questo, nell'esposizione storica ho voluto dare risalto al rapporto tra i sultanati, i principati musulmani e le potenze coloniali europee, soprattutto per le questioni legate al monopolio commerciale coloniale.

Il libro è organizzato in cinque capitoli, corredato di note e di un esteso glossario che accompagna e approfondisce il testo.

Il primo capitolo tratta della storia dell'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano e indonesiano e dell'espansione dell'Islam sotto il dominio portoghese e spagnolo. Tale processo tocca quelle zone che furono le prime basi commerciali e i primi importanti porti di comunicazione tra il Sud-est asiatico, il subcontinente asiatico, il Medio Oriente e l'Occidente. In questo senso, si presenta subito un problema di ripartizione del territorio in termini geografici, che vuole la divisione in regione continentale (penisola della Malacca e Indocina) e in regione insulare (arcipelago malaysiano, arcipelago indonesiano e arcipelago di Sulu nelle Filippine). A questo primo problema se ne aggiunge un secondo, che tocca la ripartizione del territorio in termini storici. Esso è legato più al processo d'islamizzazione di queste aree, che non necessariamente seguì la ripartizione geografica descritta sopra. Infatti, risulta difficile, dal punto di vista storico, parlare del processo d'islamizzazione del Sud-est asiatico basandosi esclusivamente sulla ripartizione geografica del territorio. La fondazione delle prime comunità

commerciali musulmane e il formarsi dei sultanati e principati islamici andarono ben oltre i confini geografici che vediamo oggi, basandosi più sull'appartenenza etnico-culturale e linguistica malay, nonché sull'Islam, che nel tempo divenne un ulteriore elemento unificante tra le diverse etnie. Ecco allora che in questa prima fase dell'islamizzazione indicherò con i termini di «arcipelago malaysiano» e «arcipelago indonesiano» quelle zone le cui popolazioni, di diverse etnie, avevano in comune la cultura e la lingua malay, come elemento unificante e fondante su cui s'innestò il messaggio dell'Islam (cfr. Introduzione e la nota 1 del primo capitolo).

Il secondo capitolo tratta invece delle strutture, dei metodi e dei protagonisti della propagazione dell'Islam. Ho voluto qui esporre le teorie più accreditate degli studiosi, musulmani e non musulmani, che hanno spiegato l'intero processo di islamizzazione, sottolineando l'influenza che ha avuto la mistica islamica, nel suo connubio con la mistica indù e con le tradizioni religiose popolari preislamiche, nel proporre un Islam meno legato alla legalità e più rispondente ai bisogni delle popolazioni locali. Da questo connubio nacque un «metodo dialogico» e propositivo di presentazione della fede islamica, che fu il fattore decisivo nella ricezione e nell'accettazione della nuova religione.

In questo senso, è interessante notare come l'Islam si sia adattato alle tradizioni religiose locali, assumendo alcuni elementi indispensabili per far passare il messaggio fondamentale che la religione islamica introduceva in quelle culture, vale a dire la fede in un solo Dio, Allāh, e in Muhammad, suo Profeta e messaggero. Di pari passo ho voluto anche evidenziare l'enorme contributo che l'Islam ha dato a quelle culture, nel presentare un modello religioso strettamente unito alla sfera politica e sociale, di cui diventava il fattore fondante e unificante. L'Islam, infatti, ha sempre mantenuto una stretta unione tra la sfera temporale e quella spirituale e religiosa, concretizzata nel concetto teologico del «Califfato» e del «Sultanato». In più dobbiamo rilevare che dal punto di vista psicologico e spirituale, l'Islam era la risposta a quel bisogno d'unità e

d'identità che i neoconvertiti manifestavano come esigenza personale, nel passare dalla loro religione a quella islamica, grazie soprattutto alla dimensione di universalità espressa dalla comunità musulmana a cui essi appartenevano.

Il terzo, quarto e quinto capitolo trattano dell'islamizzazione del Sud-est asiatico, dall'epoca moderna fino ai giorni nostri, evidenziando dal punto di vista politico e sociale il processo di formazione degli Stati nazionali, e da quello religioso, quanto l'Islam abbia influito su tale processo. Ho voluto tracciare una breve storia delle strutture religiose e della religiosità delle comunità musulmane, evidenziando l'esistenza di un Islam non monolitico, ma variegato a seconda delle diverse culture ed etnie, profondamente calato nel contesto del pluralismo religioso tipico del Sud-est asiatico.

Nella conclusione si fa una sintesi del cammino intrapreso, evidenziando alcuni elementi significativi dell'Islam nel Sud-est asiatico, lasciando aperta la via per ulteriori approfondimenti, soprattutto sull'adattamento dell'Islam al pluralismo religioso asiatico e l'impatto sulla sfera politica e sociale dei paesi trattati. Infine, ho aggiunto una bibliografia essenziale e una sezione cartografica.

Desidero ringraziare il professor Paolo Branca, islamologo, per avermi proposto di scrivere il libro. Il suo sostegno umano e professionale è stato un prezioso aiuto. Ringrazio anche Bruno Maggi, grafico, e Mauro Moret, iconografo, entrambi dell'Ufficio grafico del Centro missionario PIME di Milano, che mi hanno aiutato nel lavoro della scelta delle carte geografiche e della foto di copertina. Soprattutto desidero ringraziare tutti quei musulmani e cristiani, che nelle Filippine, in Malaysia e in Indonesia, mi hanno stimolato con la loro testimonianza ad approfondire la conoscenza della loro cultura, e quei missionari cristiani provenienti da Cambogia, Laos e Vietnam, che con le conoscenze acquisite sul campo mi hanno aiutato ad avere un quadro reale della religiosità indocinese.

Nota tecnica

I termini tecnici arabi e quelli appartenenti alle culture etniche del Sud-est asiatico sono scritti in corsivo. La spiegazione è riportata nel glossario; tuttavia in alcuni casi sono spiegati nel testo stesso o in nota, in quanto è necessaria una loro spiegazione immediata.

Di regola le date seguono il calendario gregoriano. Nel caso in cui le fonti utilizzate riportino date che seguono il calendario musulmano dell'Egira (*hijra*) la data sarà seguita dalla lettera H.

Traslitterazione

'	ء	<i>n</i>	ن
<i>b</i>	ب	<i>h</i>	ه
<i>t</i>	ت	<i>w</i>	و
<i>th</i>	ث	<i>y</i>	ي
<i>j</i>	ج		
<i>h</i>	ح	vocali lunghe: <i>ā</i>	اى
<i>kh</i>	خ	<i>ū</i>	و
<i>d</i>	د	<i>ī</i>	ي
<i>dh</i>	ذ		
<i>r</i>	ر	vocali brevi: <i>a</i>	َ
<i>z</i>	ز	<i>u</i>	ـوـ
<i>s</i>	س	<i>i</i>	ـيـ
<i>sh</i>	ش		ـيـ
<i>s</i>	ص	Dittonghi: <i>aw</i>	و
<i>d</i>	ض	<i>ay</i>	ي
<i>t</i>	ط		
<i>z</i>	ظ	ا a, <i>ah</i> (costrutto)	
'	ع	ل (articolo), <i>al-</i> ; <i>'l-</i> (anche prima	
<i>gh</i>	غ	dell'anteropalatale)	
<i>f</i>	ف		
<i>q</i>	ق		
<i>k</i>	ك		
<i>l</i>	ل		
<i>m</i>	م		

Capitolo primo

La prima islamizzazione del Sud-est asiatico

Per una migliore esposizione del processo d'islamizzazione nel Sud-est asiatico si potrebbe procedere attraverso due strade. La prima tratterebbe di come l'Islam sia giunto e si sia espanso nei singoli Stati quali Malaysia, Indonesia, Borneo, Brunei, Singapore, Filippine e penisola indocinese (Cambogia, Laos e Vietnam). Questa strada avrebbe il vantaggio di dare una descrizione storica del formarsi di ogni singolo sultanato e principato musulmano come entità a sé stante, con una sua peculiarità etnica, culturale e religiosa, ma avrebbe lo svantaggio, da una parte, di guardare alle altre entità musulmane dell'area come un fattore esterno di relazione del singolo sultanato e principato e, dall'altra, di considerare ogni paese come un fenomeno costituito da una logica e da regole storiche proprie, isolato dal resto del Sud-est asiatico.

L'altra strada tratterebbe l'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano e dell'arcipelago indonesiano¹ nel suo insieme, considerando lo stabilirsi e il consolidarsi dei vari sultanati e

¹ Per «arcipelago malaysiano» e «arcipelago indonesiano» si intendono qui i territori che hanno in comune la connotazione culturale, sociale e linguistica malay e che furono parte del processo di islamizzazione nel suo storico inizio e progressivo espandersi. Essi in seguito divennero l'odierna Federazione della Malaysia (Penisola della Malacca, e la parte nord del Borneo, Sarawak, Sabah); Singapore, Brunei, nonché la Repubblica dell'Indonesia (Sumatra, Java, Celebes o Sulawesi, Molucche, Irian Jaya, Bali, Nusa Tenggara e il Borneo indonesiano).

principati musulmani, come l'equivalente dell'espansione dell'Islam in quell'area. I sultanati dell'Indonesia e della Malaysia, come pure quelli del sud delle Filippine, possono essere visti come parte di un'entità culturale, sociale e religiosa più ampia, chiamata «Comunità islamica malaysiana e indonesiana», oppure, «*Dār al-Islām* malaysiana e indonesiana».²

Infatti, se ad esempio consideriamo lo stabilirsi e il rafforzarsi dei sultanati in Sulu e Mindanao nel sud delle Filippine possiamo notare come l'Islam si sia propagato dalla penisola della Malacca, dal Borneo e dal nord di Sumatra fino all'arcipelago delle Filippine. Viceversa, adottando la visione d'insieme dell'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano e indonesiano, si possono notare delle linee costanti e comuni a tutti i paesi dell'area. Esse ci aiutano a capire come il processo di islamizzazione dell'arcipelago malaysiano e indonesiano vada oltre i confini politici dei singoli paesi, sultanati e principati.

Al fine quindi di avere una visione d'insieme su come l'Islam sia giunto e si sia espanso nel Sud-est asiatico, seguirò entrambe le vie indicate. A un'introduzione generale sull'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano e indonesiano seguirà la trattazione di alcune teorie sull'introduzione e propagazione dell'Islam nel Sud-est asiatico, individuando nell'arcipelago malaysiano e indonesiano stesso il luogo di inizio geografico e culturale di tutto il processo. Il fine di quest'indagine storica è di individuare alcuni fattori comuni ai vari paesi della *Dār al-Islām* malaysiana e indonesiana, come risultato del processo d'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano e indonesiano, che hanno favorito in un tempo relativamente breve il propagarsi dell'Islam nell'intera regione. Dopodiché, procederò alla trattazione delle aree più importanti per l'espansione e lo sviluppo dell'Islam, prese singolarmente, per far risaltare il passaggio da un insieme di sultanati e principati legati tra loro culturalmente e religiosamente, alla formazione di Stati nazionali

² *Dār al-Islām* indica la «Casa dell'Islam» riferita a uno o più paesi dove sono applicati l'ordinamento e la legge islamica, e che sono sotto sovranità musulmana.

musulmani, con una loro storia sociale, politica e religiosa. In questo senso terrà conto dell'Islam minoritario dell'Indocina che, se pur molto legato al mondo culturale e religioso indo-cinese, è stato ed è parte dello stesso processo.

L'avvento dell'Islam nell'arcipelago malaysiano e indonesiano: Malacca, Samudra (Pasei) e Java

È generalmente riconosciuto che dal II secolo d.C. ci furono mercanti indiani e cinesi che commerciavano con le popolazioni dello stretto di Malacca, cioè il lembo di mare che divide la penisola malaysiana dall'isola di Sumatra. Probabilmente essi cercavano oro in quella zona, ma anche la possibilità di scambiare beni di provenienza indiana con altri beni locali. Questo favorì l'introduzione di credenze religiose asiatiche indiane e cinesi in quelle zone, portando a un processo graduale di «indianizzazione» soprattutto nelle zone malaysiane. Segni di questo processo sono ancora presenti nella lingua, nella letteratura e nelle credenze popolari malaysiane. Lo stretto offriva un luogo naturale ideale per costruire dei porti al riparo dalle forti correnti marittime e dai venti monsonici. Un altro aspetto importante era che le popolazioni locali della costa est di Sumatra e quelle della penisola malaysiana utilizzavano già da tempo lo stretto per comunicare tra loro e per i loro commerci; esso divenne quindi un'importante via di comunicazione, favorendo una cultura comune. Infatti, la comunicazione tra questi popoli fu più rapida di quella tra le popolazioni che vivevano sulla costa occidentale di Sumatra o all'interno della penisola malaysiana.³

Con molta probabilità, i mercanti arabi provenienti dalla costa meridionale della Penisola arabica furono i primi navigatori dell'Oceano Indiano.⁴ Già secoli prima dell'avvento del-

³ Cf. L.Y. Andaya, *Malay Peninsula*, in *The Encyclopaedia of Islam*, cd-rom Edition, voll. 1-12, Koninklijke Brill, Leida 2004, pp. 1-2.

⁴ Sul tema della diffusione dell'Islam nella Malacca, cfr. D.G.E. Hall, *Storia dell'Asia sudorientale*, Rizzoli, Milano 1972, pp. 261-277.

l'Islam gli arabi fecero da intermediari tra i mercanti europei e quelli indiani e malaysiani. Dalla fine del V fino al VII secolo sia i romani sia i persiani dovettero, per il controllo del commercio nell'Oceano Indiano, competere con gli arabi che dal IX secolo dominarono tutte le rotte commerciali di quell'area, creando un vero e proprio monopolio mai interrotto fino all'arrivo dei portoghesi alla fine del XV secolo. Gli arabi furono quindi i veri intermediari nel commercio tra l'Europa, l'Asia e il Sud-est asiatico.

I motivi che spinsero questi temerari del mare a dirigersi così lontano dalle loro terre d'origine, affrontando lunghi viaggi e i venti monsonici dell'Asia, non furono solo di carattere commerciale, ma anche di necessità, vista la forte siccità del suolo arabico, unita al fallimento nello sviluppo di tecniche agricole adeguate, che portò ben presto al declino dell'agricoltura. Gli arabi furono costretti a cercare altrove il loro sostentamento, estendendo l'attività commerciale fino alla Cina. Alcuni documenti cinesi rivelano che già all'inizio del 300 d.C. gli arabi e i persiani fondarono insediamenti commerciali e uffici contabili in Khanfu (Canton). Infatti, prima e durante il Medioevo, le vie marittime tra l'Egitto, la Persia e l'India, da una parte, e dall'India fino all'Est e al Sud-est asiatico, dall'altra, furono sotto il monopolio dei mercanti arabi.⁵ Durante il VII secolo il numero dei mercanti arabi crebbe notevolmente fino al punto che, all'inizio del IX secolo, gli arabi dominavano il commercio cinese di Nanhai, nel Mar Cinese meridionale.⁶

Proprio nel IX secolo, le navi arabe provenienti da Oman giungevano al porto di Srīvijaya di Kedah nella penisola malaysiana (parte del regno commerciale chiamato dai cinesi San-fo-chi, ricostruito poi col nome di Srīvijaya nel VII seco-

⁵ Cfr. C. A. Majul, *Theories of the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia*, in «Silliman Journal», vol. XI, n. 4, ottobre-dicembre, 1964, p. 339. Cfr. L. Y. Andaya, *op. cit.*, pp. 2-3.

⁶ Cfr. Gungwu Wang, *The Nanhai Trade: A Study of the Early History of Chinese Trade in the South China Sea*, in «Jambras», vol. XXXI, parte 2, n. 182, cit. in C. A. Majul, *op. cit.*, p. 340.

lo), che intorno all'850 raggiunse il suo apice di prosperità, divenendo il più importante approdo commerciale dell'area e un centro importante di studi buddhisti.

Tuttavia, quando durante il X secolo scoppiarono dei disordini in Cina, sotto la dinastia T'ang (618-907), il porto di Canton divenne più importante di quello di Srīvijaya di Kedah, in quanto più raggiungibile per i commercianti stranieri, provocando il crollo del commercio arabo, che diminuì d'importanza, soprattutto durante le ultime due decadi della dinastia. Sotto la dinastia Sung (960-1279), invece, esso si riprese sensibilmente⁷ e Kedah divenne il punto più lontano e importante mai raggiunto dalle navi arabe e persiane a est.⁸

Nell'878, sotto l'imperatore Hi-Tsung (878-889), della dinastia T'ang, accadde un fatto importante in Khanfu. Huang Ch'ao, un ribelle cinese, saccheggiò la città massacrando dai centoventimila ai duecentomila mercanti, per la maggior parte musulmani di provenienza araba e persiana. Questo avvenne per il deteriorarsi della situazione politica regionale di Canton e per la crescente e incontrollabile attività di pirateria nella zona. In seguito a questo massacro, un grosso numero di mercanti musulmani emigrò da Khanfu, rifugiandosi a Kalah (Kedah), sulla costa ovest della penisola malaysiana. Essi trasferirono la loro attività commerciale nella città di Kalah, facendola diventare l'importante porto di Srīvijaya di Kedah e introducendo l'Islam nell'arcipelago malaysiano e indonesiano, con la costituzione di alcune comunità commerciali stabili, organizzate autonomamente, estendendo la loro attività commerciale fin nella

⁷ Dal XIII secolo, VI secolo H., il porto di Srīvijaya di Kedah fu indebolito ulteriormente dai regni confinanti, soprattutto da Java, i quali attentarono alla sua egemonia commerciale. Quando, all'inizio del XV secolo, una flotta cinese visitò Palembang, Srīvijaya di Kedah vantava ancora una certa importanza come porto, pur essendo sotto il controllo della pirateria cinese, cfr. B. W. Andaya, *Malacca*, in *Encyclopaedia of Islam*, cit., p.1.

⁸ Cfr. P. Nicelli, *The First Islamization of the Philippines. From the 13th Century up to the 19th Century*, Silsilah Publications, Zamboanga City (Filippine) 2003, p. 93; C.A. Majul, *Muslims in the Philippines*, University of the Philippines Press, Diliman, Quezon City 1999, pp. 39-51.

zona di Palembang, situata nell'est di Sumatra e nel Borneo.

È probabilmente del 977 la prima visita di arabi nel Borneo e da lì all'arcipelago di Sulu (Filippine) per relazioni commerciali. Secondo alcune fonti cinesi, una nave mercantile, il cui capitano era arabo, proveniente da Ma-i (*Ma-yi*), presumibilmente l'attuale Mindoro (Filippine), arrivò a Canton, dando indicazione di una rotta commerciale minore tra Mindoro e Cina.⁹ Dunque, gli arabi aprirono una rotta commerciale marittima alternativa a quella che passava lungo la costa della Campa in Indocina, dirigendosi verso il Borneo, attraverso le Filippine fino al sud della Cina. Altri insediamenti furono fondati: nel 1082 a Leran (est di Java); nel 1303 a Tarengganu; con la possibilità di matrimoni con la popolazione locale che senza dubbio favorirono le conversioni all'Islam. Il prestigio economico e le relazioni commerciali con i re locali furono i fattori importanti che fecero dei mercanti arabi persone potenti, capaci d'influenzare i costumi e la cultura. Attraverso questi canali, essi fecero passare il messaggio dell'Islam, influenzando anche la religiosità popolare di queste popolazioni. Il successo dell'attività dei mercanti arabi dimostra che quelle popolazioni sono state aperte nell'accogliere gli elementi culturali e religiosi portati dai mercanti stranieri, in quanto soddisfacevano i loro bisogni e le loro attese. Così, dalla seconda metà del XIII secolo l'Islam cominciò a guadagnare potere politico attraverso la conversione dei re e dei capi locali come Malik al-Salih, musulmano, membro del principato Samudra-Pasei. Egli proveniva dalla Persia, non da Sumatra, e divenne parte del principato sposando una principessa di una località vicina a Periak.

Il fatto di avere un re musulmano a guida del popolo aiutò molto la preservazione della fede islamica, in quanto accelerò il processo d'islamizzazione in tutto l'arcipelago malaysiano. L'iscrizione di una lapide indica che nella regione di Tarengganu, sulla costa orientale della penisola malaysiana, un re si

⁹ Ching-hong Wu, *A Study of References to the Philippines in Chinese Sources from Earliest Time to the Ming Dynasty*, Quezon City 1959, pp. 75-80, citato in C. A. Majul, *Muslims in the Philippines*, cit., p. 39.

convertì all'Islam. Lo stesso accadde nel 1400, alla fondazione della Malacca, quando un re locale, originario di Palembang, nell'isola di Sumatra, si convertì all'Islam e favorì l'islamizzazione del regno di Parameswara, adottando il titolo di Sultān Iskandar Shāh e sposando una principessa del regno indù di Majapahit (Java). Egli divenne un importante mercante di pesce, introducendo una politica di monopolio che danneggiò i porti vicini. Da poco convertito, si dedicò allo studio e alla divulgazione dell'Islam, favorendo così un'espansione organizzata della nuova religione nella penisola malaysiana e nell'isola di Java.

Le fonti storiche sull'islamizzazione di Java riportano l'opera missionaria di nove «santi» (*awliyā'*), dei sufi,¹⁰ di cui i primi due furono il Mawlānā Malik Ibrahim (Sunan Gresik), che morì nel 1419, e Raden Rahmat, che morì nel 1470. Gli altri vissero durante il XVI secolo.

All'inizio del XV secolo alcuni principati costieri divennero musulmani e indipendenti e, nel XVI secolo, l'Islam penetrò nell'interno dell'isola di Java. L'islamizzazione del Brunei cominciò dopo la fondazione delle prime colonie musulmane della Malacca, come prova il fatto che il primo re del Brunei ricevette alcuni simboli reali dalla Malacca,¹¹ e terminò alla metà del XV secolo, prima della fondazione del sultanato di Sulu nel sud delle Filippine. Ternate, nelle Molucche, fu islamizzata dopo la caduta dell'impero indù di Majapahit nel 1478,¹² e pri-

¹⁰ «Sufi» è un termine arabo che indica i mistici dell'Islam.

¹¹ Q. S. Fatemi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapore 1963, p. 2, citato da C. A. Majul, *Muslims in the Philippines*, cit., p. 67.

¹² A quel tempo l'isola di Java era il centro dell'impero indù di Majapahit (1293-1478 ca.), che lottò fortemente contro il processo d'islamizzazione della zona. Sulla caduta dell'impero di Majapahit vi è un velo di mistero. Secondo la tradizione javanese, la caduta dell'impero risale all'anno 1478, ad opera di una coalizione di regni musulmani. L'ultimo re sarebbe stato Bhre Pandan Salas, che regnò da 1466 al 1478, col titolo di Singhavikramavar-dhana e abbandonò il palazzo di Majapahit nel 1468, dieci anni prima della caduta del suo impero. Secondo D.G.E. Hall, è impossibile che l'impero di Majapahit fosse caduto nel 1478, in quanto, secondo fonti portoghesi, nel

ma dell'inizio del XV secolo fu la volta di Patane e delle zone limitrofe.

Nella vicina Phan-Rang, nel sud dell'antica Champa, in Indocina, furono trovate due lapidi, una datata 1025, e l'altra tra il 1025 e il 1035, che testimoniano l'esistenza di insediamenti musulmani con una già ben organizzata vita sociale e religiosa. Le tre zone di Tarengganu, Patane e Phan-Rang, costituiscono la via commerciale che si estende dal sud della Cina e Hainan fino all'estrema punta sud della Malaysia. Possiamo dunque affermare che l'islamizzazione della costa orientale della penisola malaysiana fu effettiva tanto quanto quella della costa occidentale, estendendosi fino all'isola di Sumatra e di Java.

L'espansione dell'Islam sotto il dominio portoghese e spagnolo

Malacca

Nel 1511 la Malacca, già importante centro musulmano, divenne parte dei possedimenti portoghesi. I portoghesi, in cerca di prodotti commerciali, riuscirono a raggiungere le zone dell'est, sotto l'influenza del monopolio arabo, doppiando il Capo di Buona Speranza. Nel 1509 distrussero a Dui le roccaforti musulmane in Asia e conquistarono la Malacca, proponendosi di sostituirsi al monopolio commerciale arabo che si estendeva dal Mar Rosso fino al Mar della Cina. Altro scopo dei portoghesi era quello di fermare l'espansione dell'Islam in Malaysia, incoraggiando i mercanti indù a stabilirsi nella Malacca per contrastare l'attività dei centri di divulgazione islamica.

1486, vi regnava il re indù Ranavijaya. L'ultimo re fu un certo Pateudra (probabile trascrizione portoghese di Pati Udara), che nel 1516 regnava ancora sull'impero. Probabilmente solo le parti costiere erano nelle mani dei musulmani, che di tanto in tanto attaccavano le zone interne, sotto il dominio del re di Majapahit, il quale reprimeva le ribellioni a più riprese. A partire da questi dati Hall preferisce fissare la data della caduta dell'impero intorno al 1520. Su questo tema, cfr. D.G.E. Hall, *op. cit.*, p. 137 e pp. 349-388.

Come reazione, i musulmani cominciarono a sostenere l'importante centro di studi islamici di Pasei (Sumatra), per continuare l'espansione dell'Islam nell'area. Nel 1524 il vicino principato di Aceh si annesse Pasei, favorendo così i mercanti e i teologi musulmani nella loro opera di islamizzazione e di influenza sulle popolazioni locali.

Come già detto, gli interessi portoghesi non erano solo di carattere economico, ma anche religioso. Secondo la politica del *Patronato real*, in forza a quel tempo nelle colonie portoghesi e spagnole, vi era un forte interesse politico, economico e religioso a contrastare l'Islam al di là delle terre arabe, per la supremazia della fede cristiana, attraverso la sottomissione o la conquista dei territori e dei regni sotto il dominio dei mori. Si trattò, dunque, di un insieme d'interessi religiosi ed economici, una vera e propria miscela esplosiva, che portò la guerra e la rivalità in buona parte del Sud-est asiatico, dove i portoghesi e gli spagnoli promossero l'attività missionaria cristiana, sostenendola non di rado con l'espansione militare. Tuttavia, questo progetto delle potenze europee in parte fallì, provocando la rivolta di alcuni principati e la loro successiva adesione alla causa dell'Islam. Nell'arco di un decennio furono islamizzate le aree di Sukadana, Benjarasin e Amban e dopo pochi anni seguirono anche Bantam e Mataram nell'isola di Java.

Nel 1570 si intensificarono le attività missionarie musulmane provenienti dal Borneo verso l'isola di Luzon (Filippine), e nel 1575, il sultano Bab Ullah di Ternate distrusse le missioni cristiane portoghesi nelle Molucche.

Nel XVI secolo l'espansione dell'Islam fu il risultato di una buona combinazione tra commercio e propaganda religiosa, che servì di base ai maestri e agli uomini d'arme nel rinforzare spiritualmente e militarmente l'avanzata dell'Islam nelle regioni di Maguindanao e Buayan (Filippine). In queste spedizioni commerciali e missionarie i predicatori musulmani venivano spesso accompagnati da maestri arabi o indiani. Tuttavia, con l'introduzione delle nuove armi da fuoco e le nuove navi da battaglia, le potenze occidentali fermarono l'espansione dei musulmani verso il nord delle Filippine. Infatti, questo fu un

secolo di forti scontri tra le potenze occidentali e i musulmani, che costrinsero questi ultimi a ritirarsi in zone sempre più circoscritte con la conseguente perdita di alcuni principati che ben presto vennero cristianizzati ad opera dei missionari portoghesi e spagnoli.

La guerra di conquista, combattuta dai *conquistadores*, non facilitò di certo l'opera d'evangelizzazione, presentando in molti casi il Cristianesimo come religione straniera e imposta con la forza. Bisogna sottolineare che l'opera e l'abnegazione dei missionari cristiani non mirarono, salvo alcuni casi vergognosi, a imporre la religione con la forza, ma a presentare un Cristianesimo più umano e meno legato alle logiche di potere.

L'Islam, invece, essendo penetrato, almeno all'inizio, attraverso la pacifica attività dei mercanti e i matrimoni con le donne indigene, non fu visto, dalle popolazioni dell'arcipelago malaysiano, come qualcosa di estraneo, introdotto con la forza. Fu considerato una religione che favoriva l'unità sotto un'unica fede contro le potenze occidentali, che ebbero un'evidente difficoltà nel soffocare i continui focolai di resistenza al loro potere. Infatti, gli arabi, i persiani e gli indiani musulmani, non andavano in quelle zone per costituire colonie a vantaggio della loro madrepatria. Essi cercavano pacificamente d'insediarsi nei territori per sviluppare i commerci locali, attraverso la costruzione di centri commerciali utili per proteggersi dai venti monsonici. La loro presenza non fu ostile, ma passò attraverso l'accettazione dei costumi, delle lingue e delle tradizioni locali, che divennero i veicoli per promuovere il commercio e l'incontro culturale e religioso. In questo modo anche l'accettare la religione islamica fu più un fatto di proposizione pacifica che d'imposizione forzata.

Questo approccio pacifico fu in un primo momento il fattore determinante della propagazione dell'Islam in queste zone. Più tardi, dopo la fondazione di comunità stabili e ben organizzate, riunite intorno ai capi neoconvertiti all'Islam, prese il via un'ulteriore fase di islamizzazione, più organizzata e non lasciata alla libera iniziativa dei singoli mercanti e predicatori. La costituzione dei principati e sultanati richiedeva un'opera di

propagazione dell'Islam più «sistematica», attraverso la costituzione di centri islamici di studi teologici e la formazione di missionari e predicatori. L'espansione territoriale e le continue guerre promosse dai re e dai sultani musulmani portarono alla conquista di vasti territori e alla conseguente espansione della fede islamica nei territori conquistati. La guerra di conquista divenne quindi un veicolo per consolidare il prestigio del singolo re o sultano e d'espandere la nuova fede, che fu difesa anche militarmente da ogni attacco esterno. I sultani non disdegnavano di unire agli interessi economici e politici i propositi di un'espansione della fede islamica, proprio come dall'altra parte facevano i portoghesi e gli spagnoli con la religione cristiana.¹³

Brunei

Il Brunei, un sultanato situato sulla costa settentrionale di Kalaimantan, ebbe relazioni commerciali fin dal VI secolo con la Cina, a cui pagava un tributo, poi esteso anche al regno buddhista di Srīvijaya e a quello indù di Madjapahit. La *Shā'ir Awang Semaum*, il più antico resoconto storico del Brunei, racconta di come i quattordici figli del sultano Dewa Emas Kayangan, considerato di origine divina, fondassero l'impero del Brunei. Il fratello più giovane era il guerriero Semaun, il condottiero Awang Alak Betatar, che rapì e sposò la figlia del sultano di Johore, già promessa a un sultano di Sulu. Dopo un accordo tra il sultano di Johore e Alak Betatar, quest'ultimo fu dichiarato primo sultano musulmano del Brunei con i simboli regali di Johore, e regnò dal 1405 al 1415.

Con l'arrivo nel 1521 in Brunei dell'italiano Antonio Pigafetta, membro della spedizione di Magellano, si apprese che Bulkiah I, quinto sultano della dinastia, aveva combattuto aspramente contro un regno non musulmano rivale, vincendo e affermando il suo potere nella zona, portando il Brunei all'apice del suo splendore. Egli regnò su buona parte del Borneo,

¹³ Cfr. P. Nicelli, *op. cit.*, p. 98.

delle isole dell'arcipelago di Sulu, dell'isola di Mindanao e di Luzon.¹⁴ Nel 1578 gli spagnoli riuscirono a limitare l'espansione dell'impero del Brunei alle coste settentrionali del Borneo, attraverso spedizioni militari provenienti dalla fortezza di Manila. Essi intervennero soprattutto per contrastare la pirateria, che continuava a recare gravi danni alle navi e ai commerci spagnoli.

Aceh

In Aceh (Sumatra) l'Islam arrivò dalla regione di Pasei, consolidandosi intorno alla metà del XIV secolo. Nel 1524 il primo grande monarca, 'Alī Mughāyat Shāh, sottrasse la città di Pasei ai portoghesi, consolidando così il potere di Aceh. Suo figlio, 'Alā' al-Dīn, che regnò dal 1548 al 1571, dopo la conquista di Aru e di Johore, cercò inutilmente di assediare la Malacca portoghese, usando armi da fuoco ottenute dall'impero Ottomano. Il periodo di maggior splendore fu sotto il dominio di Sultān Iskandar Muda (1608-37), il cui potere si estendeva dalla costa orientale a quella occidentale di Sumatra per il monopolio del commercio del pepe. Egli fu un monarca fermo, severo e a volte anche crudele. Il genero, Iskandar Thānī, aumentò il prestigio di Aceh e promosse l'espansione della religione islamica, attraverso la conoscenza dell'Islam e la proibizione dell'ordalia e delle faide tribali. Purtroppo, dopo la sua morte vi fu un periodo di crisi dovuto al malgoverno dei suoi successori, che portò alla disgregazione dello Stato.

Molucche

Nelle Molucche l'islamizzazione fu lenta e incostante. Essa iniziò con il dodicesimo monarca di Ternate, Molomateya (1350-57), molto amico di un arabo da cui apprese l'arte della costruzione di battelli. Vi è notizia di un monarca che regnò a Tidor con il nome di Hasan Shāh. Anche sotto il regno di un

¹⁴ Cfr. O. Schumann, *Brunei*, in *Encyclopaedia of Islam*, cit., p. 1.

certo Mahrūm visse un *datu*¹⁵ proveniente da Java, Mawlānā Husayn, che era molto versato nella lettura e nel commento del Corano, e istruiva la gente nella lingua araba e nei fondamenti della fede islamica. Così facendo, egli guadagnò molti fedeli all'Islam.

Il primo re veramente musulmano fu Zayn al-‘Ābidīn (1486-1500), che favorì l'islamizzazione, aumentando la presenza di mercanti arabi nel suo regno. Egli decise di studiare l'Islam, nella madrasa¹⁶ di Giri, diventando famoso come Raja Bulawa o «re dei garofani», primo propagatore della religione islamica.

Nel 1522, i portoghesi s'insediarono a Ternate nel tentativo di sostituire all'Islam la religione cristiana; tentativo che portò solo a poche conversioni, alcune anche tra i membri della famiglia reale. Francesco Saverio, grande missionario gesuita, che visitò le Molucche dal 1546 al 1547, trovò difficoltà nell'evangelizzare quelle zone, proprio per la forte resistenza dei musulmani. Tuttavia, egli riuscì a fortificare la fede delle comunità cristiane di Ambon. La popolazione di Ternate adottò i costumi culturali e le tecnologie portoghesi del tempo, come le armi da fuoco, la costruzione di edifici in stile coloniale eccetera, ma non la religione cristiana, che considerava come straniera.¹⁷

Un resoconto storico indica l'arrivo in Ambon di un certo Qādī Ibrahim, che divenne giudice, istruendo la popolazione nella fede islamica; un'altra tradizione locale indica genealogicamente con la Mecca, Java, Pasei e Banda le origini dell'Islam in Hitu. Secondo De Graaf, questo è il motivo per il quale colui che predicò l'Islam a Rohomoni fu chiamato Pandita Pasei, in quanto proveniente da Pasei e convertitosi alla

¹⁵ Per il termine *datu*, cfr. il glossario.

¹⁶ Madrasa è un termine arabo che indica la scuola religiosa coranica dove sono insegnati i fondamenti della religione islamica, la lingua araba e la lettura e memorizzazione del Corano.

¹⁷ Cfr. H. J. De Graaf, *South-East Asian Islam to the Eighteenth Century*, in P. M. Holt, A. K. S. Lambton e B. Lewis (a cura di), *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 136.

Mecca.¹⁸ Il fondatore del villaggio di Kailolo di nome ‘Usmān, si convertì in seguito alla predicazione di un certo Pandita Mahu, proveniente da Java, che viaggiò dalla Mecca fino a Gersik ed ebbe contatti con un mistico, Sunan Giri e altri uomini santi dell’Islam javanese. La sua tomba è ancora oggi visitata dai cittadini di Kailoilo. Oltre ai contatti economici e religiosi vi furono tra le Molucche e Java anche contatti politici. Demak e Japara furono alleate di Hitu contro i portoghesi, all’epoca del loro insediamento ad Ambon.

Borneo

Tra il 1514 e il 1521, in Sambas, nella regione nordoccidentale di Kalimantan, un discendente della famiglia di Johore fondò un sultanato portando la presenza malaysiana nell’area. Anche la regione di Lawei, una vecchia colonia javanese, e Matan, sul fiume Pawan, si convertirono all’Islam. Sukadana, che come Sambas era stata influenzata dalla predicazione buddhista di Srīvijaya, fu islamizzata dai mercanti malaysiani e arabi provenienti da Palembang, città che nella prima metà del XVI secolo era sotto il potere dell’impero di Demak. Nel 1608-09 Surabaya raggiunse l’apice del suo potere fino a quando il sultano Agung di Mataram sconfisse i suoi rivali. Nel XVIII secolo iniziò la crescita del sultanato di Pontianak, fondato nel 1771 da un certo Sharīf ‘Abd al-Rahmān, un avventuriero arabo figlio di una principessa di Matan. Su questa discendenza si fonda l’orgoglio della popolazione di Pontianak nel sottolineare le sue origini arabe e la purezza della propria fede islamica.

All’inizio del XVI secolo cominciò l’espansione dell’Islam nella regione meridionale di Kalimantan a seguito di un contrasto tra due pretendenti al potere, Pangeran Samudra e Pangeran Tumenggung, il primo dei quali ottenne il sostegno dell’impero di Demak. Dopo la sconfitta del rivale, Pangeran Samudra fondò il sultanato di Banjarmasin, riconoscendo nel 1520 l’autorità di Demak. Pangeran Samudra costituì una di-

¹⁸ *Ibid.*

nastia che regnò fino al 1860, anno in cui il governo coloniale olandese abolì il sultanato in seguito alla rivolta di Hidayāt, l'erede del sultano Adam, morto nel 1857. Secondo Schumann, all'inizio il sultano esercitò il suo potere sulla maggior parte dei centri commerciali della costa meridionale, come Sampit, Kota, Waringin, rendendoli centri di propagazione dell'Islam fra le tribù dei dayak, introducendo la cultura e i costumi di Java, ma mantenendo la lingua malaysiana, mescolata ad alcune espressioni idiomatiche javanesi.¹⁹ Anche il *basa Banjar* o dialetto banjarese, è annoverato tra le lingue malaysiane. Infatti i musulmani banjaresi, e in modo particolare gli *'ulamā'*, si considerano autentici insegnanti dell'Islam malaysiano e della lingua malaysiana (malay) nonostante il *bahasa Indonesia* fosse già in uso come lingua franca dell'arcipelago indonesiano a partire dal 1928. Tuttavia, fin dall'inizio del processo di islamizzazione, e ancora oggi, il gruppo detto malay (di origine malaysiana) tese a distinguersi dai dayak, sia per la lingua che per i costumi, considerando il termine «malay»²⁰ identico a «musulmano».²¹ Bisogna riconoscere che per un dayak diventare musulmano poteva arrecare notevoli problemi, come ad esempio la rottura delle relazioni sociali con il proprio gruppo etnico d'appartenenza e quindi perdita di status e identità. Questo motivo, unito ad altri, probabilmente ostacolò l'adesione dei dayak all'Islam; solo pochi si convertirono.

Dal 1605 al 1611, nella parte orientale di Kalimantan furono fondate alcune colonie commerciali musulmane, la cui popolazione proveniva dal sud delle isole Salawesi. La tradizione locale riporta che il primo predicatore musulmano nella zona di Pasir era arabo e che altri predicatori operarono in Kutai, dove sembra che la religione islamica fosse professata insieme ad alcuni elementi delle religioni animiste locali.²² La storia dei

¹⁹ Cfr. O. Schumann, *op. cit.*, p. 1.

²⁰ In questo caso «malay» indica l'appartenenza etnica di un popolo. Per una completa spiegazione del termine, cfr. il glossario.

²¹ Cfr. O. Schumann, *op. cit.*, p. 1.

²² Ivi, p. 2.

sultani di Kutai è raccontata nella *Salasila Kutai*²³ o genealogia di Kutai scritta in malay.

Celebes

L'arcipelago delle Celebes (Sulawesi), rimase inaccessibile all'influenza delle religioni straniere fino alla seconda metà del XIX secolo, con l'eccezione della regione settentrionale di Toraja che fu cristianizzata e l'estrema parte meridionale dell'isola, nella zona di Macassar, che fu invece islamizzata a partire dal XVI secolo. Questa zona era importante perché visitata spesso dai mercanti provenienti da Java,²⁴ i quali navigavano sulla rotta della via delle spezie. Conosciamo poco del periodo preislamico di Macassar; il nome Macassar deriva dalle popolazioni provenienti dall'interno,²⁵ le quali si spinsero fino alla parte sud-occidentale delle Sulawesi. La popolazione dell'isola di Selayar, a sud delle Celebes, è considerata parte dell'etnia dei macassaresi, anche se il dialetto differisce in alcuni aspetti dalla lingua parlata a Macassar.

Alla metà del XIV secolo, la zona di Macassar era sotto il dominio dell'impero Majapahit. Secondo quanto riportato dalle cronache di Gowa e di Tallo', i due antichi regni di Macassar, Gowa era costituito da un'alleanza di nove distretti, ognuno retto da un capo appartenente alla classe nobiliare. Quando il governo passò sotto il comando di un solo re, il regno si estese fino ad assorbire Tallo'. Gowa, dopo la morte del sesto re, fu diviso tra i suoi due figli, di cui uno divenne re di Gowa e l'altro di Tallo'. Entrambi i regni vennero considerati dagli europei come parte del regno di Macassar. Nel 1512 i portoghesi permisero ai malay di insediarsi in Macassar e di costruire una moschea. Vi furono anche insediamenti di musulmani lungo la

²³ Per il termine *Salesila*, cfr. il glossario e P. Nicelli, *The First Islamization of the Philippines ...*, cit., p. 146.

²⁴ Cfr. C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Islam in Indonesia*, in *Encyclopaedia of Islam*, cit., pp. 21-22.

²⁵ Cfr. W. H. Rassers, *Makassar*, in *Encyclopaedia of Islam*, cit., pp. 1-2.

costa meridionale delle Sulawesi. Nella prima metà del XVI secolo, il re di Tallo', Tu Nipasuru', cominciò a interessarsi ai commerci, visitando la Malacca e Johore; lo stesso accadde durante il regno di Tu Nijallo, re a Gowa (1565-90), quando il sultano di Ternate, Bāb Allāh visitò Macassar nel 1580. Quest'ultimo, fiero nemico dei portoghesi, cercò di convertire il re Tu Nijallo all'Islam, con scarsi risultati. Solo nel 1605 il giovane re di Tallo', Mallingkaan Daeng Nyonri, che era stato anche primo ministro in Gowa, professò pubblicamente la *shahāda* (professione di fede islamica), diventando il sultano 'Abd Allāh al-Islām; lo stesso fece anche il re di Gowa, I Mangu' rangi Daeng Nanra'bia, che divenne musulmano con il nome di Sultān 'Alā' al-Dīn.

Nel 1607 fu ufficialmente completata l'islamizzazione dei due regni macassaresi. Uno dei più importanti maestri dell'Islam in quel tempo era Datu riBandang, un mistico proveniente da Kota Tengah nel Minangkabau, probabilmente discepolo di Sunan Giri di Java. Altri importanti mistici erano Datu riTiro e Datu Patimang, le cui tombe divennero un luogo di preghiera. Nel XVII secolo il regno di Macassar si estese attraverso l'annessione di quasi tutte le isole Sulawesi, di Buton, Flores, Sumbawa, Lombok e la costa orientale di Kalimantan. Nel 1609 la United East India Company, di proprietà olandese, ottenne il permesso di costruire una fabbrica che diede origine ad alcuni conflitti con le Molucche portoghesi per motivi commerciali, con la conseguente riduzione del potere dei re di Macassar e l'espulsione dei portoghesi e degli inglesi nel 1667. Un trattato siglato con l'ammiraglio Speelman nel 1677, e poi riconfermato nel 1679, portò allo stabilirsi nella zona in maniera permanente della potenza commerciale olandese. La popolazione di Macassar e i vicini buginesi erano considerati fieri difensori dell'Islam. Essi professavano la religione islamica in tutte le sue prescrizioni legali e culturali, mantenendo anche alcuni elementi religiosi preislamici.²⁶

²⁶ Cfr. W. H. Rassers, *op. cit.*, p. 2.

Le Filippine (Sulu, Maguindanao, Luzon) e l'Indocina

Filippine

Le prime notizie sull'avvento dell'Islam nell'arcipelago di Sulu, nel sud delle Filippine, sono contenute nella *Genealogia di Sulu*, dove si racconta che, intorno al XIV secolo, un mercante di nome Tuan Masha'ika raggiunse l'arcipelago. Il termine «Tuan» è riferito, secondo la tradizione Tausug,²⁷ ai mercanti. Tuan Masha'ika sposò la figlia di un capo locale, Rajah Sipad, guadagnando la stima della popolazione. Il suo nome, Masha'ika (*mashāykh*), è una delle forme plurali arabe del termine *shaykh*, che sottolinea il rispetto per gli anziani o per il capo di una particolare istituzione religiosa. Si pensa che egli provenisse da una importante famiglia araba che si insediò in Malaysia. Era considerato dalla popolazione di Sulu come un profeta, uno che «non era discendente d'Adamo», ma «nato da un bamboo», cioè dotato di natura straordinaria, intelligenza e conoscenza superiore. Tuan Masha'ika educò la sua famiglia alla fede islamica, insediandosi nella zona di Maimbung. I suoi discendenti fondarono il primo insediamento musulmano di Sulu.

Altri gruppi raggiunsero l'arcipelago di Sulu, tra cui i badjao, che sono considerati gli zingari del mare. Alcuni si convertirono all'Islam e i discendenti vivono ancor oggi nell'arcipelago. Altri gruppi importanti erano i buranun, o siripada, gente delle montagne, i tagimaha, provenienti probabilmente dall'isola di Basilan e i Baklaya.

Nella seconda metà del XIV secolo, un certo Karim al-Makhdum (Tuan Sharif Awliyā'), un missionario sufi, si insediò in Jolo, a Bwansa, predicando la fede islamica e costruendo un luogo di preghiera. Il termine *awliyā'*, «santi», viene solitamente attribuito in Malaysia ai missionari sufi, che per le loro doti, venivano considerati uomini straordinari che compivano azioni incredibili come camminare sulle acque, volare in cielo,

²⁷ I tausug sono uno dei vari gruppi tribali musulmani delle Filippine. Essi vivono nell'arcipelago di Sulu e in buona parte dell'isola di Mindanao.

o riportare in vita la gente annegata, tutte azioni che facevano di Karim al-Makhdum un mistico con poteri magici. Il termine Makhdum, in arabo *makhdūm*, che significa «maestro», nel senso di «uno che è servito», fu usato in India e in Malaysia nel senso di «maestro o persona con una certa cultura». Pertanto Karim al-Makhdum si guadagnò la stima della popolazione per via dei suoi insegnamenti religiosi.

Successivamente, un certo Rajah Baguinda arrivò a Sulu dalla zona di Minankabaw, Sumatra, dopo essersi fermato a Zamboanga e nell'isola di Basilan. Egli portò con sé un piccolo esercito, divenendo l'autorità di Bwansa, fondando la sua dinastia e organizzando la comunità dei musulmani, già presenti sul territorio al suo arrivo. Nel 1415 un visitatore arabo, Sayyid Abu Bakar, raggiunse Sulu dal Brunei, unendosi a Rajah Baguinda e sposando sua figlia, Paramisuli. Abu Bakar ottenne il potere dopo la morte di Rajah Baguinda e introdusse le istituzioni religiose islamiche per propagare e consolidare l'Islam in Bwansa e nelle zone interne, divenendo a tutti gli effetti sultano. La promozione della religione islamica fu uno dei suoi interessi principali, tanto che fece istituire centri di studi musulmani, e sul piano politico e istituzionale introdusse delle strutture di ispirazione islamica. La sua opera di islamizzazione raggiunse Basilan, Zamboanga, Palawan e il Borneo.

Da quanto detto finora si ricavano alcuni aspetti importanti dell'islamizzazione nell'arcipelago di Sulu.

Prima di tutto possiamo notare che alla fine del XIII secolo la comunità musulmana era costituita da mercanti stranieri, che sposarono donne appartenenti alle famiglie reali della zona. Essi introdussero i primi elementi della fede islamica attraverso l'insegnamento nelle loro famiglie.

In secondo luogo, si può affermare che la popolazione nativa accolse la fede islamica grazie a fattori quali: l'esistenza di insediamenti commerciali in questa zona, la memoria che la popolazione locale aveva dei propri capi carismatici, l'istituzione di centri per la divulgazione dell'Islam, di strutture politiche e sociali durante la seconda metà del XIV secolo. L'accoglienza della predicazione islamica da parte dei nativi spiega anche

l'impatto positivo dei metodi missionari dei predicatori musulmani, adottati in Sulu. Essi non erano molto diversi da quelli usati dai missionari operanti in Java, che come vedremo nel prossimo capitolo, sono comuni a tutto il processo d'islamizzazione del Sud-est asiatico.

In terzo luogo, possiamo affermare che l'arrivo dei musulmani malay da Sumatra, all'inizio del XV secolo, ha avuto un impatto politico e religioso importante. L'introduzione delle istituzioni sociali e politiche più organizzate facilitò la fondazione del Sultanato di Sulu e l'espansione dell'Islam lungo le coste e nelle zone di montagna. L'accettazione dell'idea di Sultanato da parte dei capi tribali che vivevano lungo la costa indica che la coscienza di appartenenza alla religione islamica doveva essersi oramai consolidata.

In quarto luogo, dallo studio dei conflitti tra i musulmani e le potenze europee, si può affermare che alla fine del XVI secolo, e durante la prima decade del XVII, le alleanze politiche tra gruppi tribali musulmani, e l'appartenenza all'Islam furono i fattori che presero a preservare la fede islamica nell'arcipelago di Sulu, aiutando il lavoro e la predicazione dei missionari e dei maestri itineranti musulmani. Come già osservato per l'avvento dell'Islam in tutto l'arcipelago malaysiano e indonesiano, il processo di islamizzazione in Sulu avvenne con il riconoscimento delle particolarità etniche del luogo, attraverso un lungo processo di adattamento di quegli elementi legati alla cultura e alla religiosità tradizionale che non erano in contrasto con il credo islamico.²⁸

L'avvento dell'Islam nella regione di Maguindanao, l'attuale zona centrale dell'isola di Mindanao, viene datato intorno al 1515, quando Sharif Muhammad Kabungsuwan, figlio di un mercante arabo della Mecca che discendeva dal Profeta Maometto e di una principessa della Malacca, raggiunse l'estuario del fiume Pulangi (nella località dell'attuale Cotabato City), assieme a un gruppo di musulmani samal. Egli trovò al suo ar-

²⁸ Cfr. P. Nicelli, *The First Islamization of the Philippines*, cit., p. 102.

rivo nell'isola di Mindanao, i gruppi tribali dei maguindanao e dei buayan,²⁹ già divisi in due regni.

Il termine «maguindanao» si riferisce alla popolazione che fu islamizzata nella valle del fiume Pulangi e nelle zone limitrofe, incluse le popolazioni a nord e a sud del fiume e quelle della valle superiore, appartenenti al gruppo tribale dei buayan. Il termine richiama una particolare famiglia o dinastia, quella degli iranum, un altro gruppo tribale convertitosi all'Islam, per opera di Kabungsuwan. Quest'ultimo gruppo deve essere distinto da quello dei buayan. Infatti in quella zona vi erano due sultanati, il *sa-ilud* (al di sotto del fiume Pulangi), o Sultanato dei maguindanao, e il *sa-raya* (al di sopra del fiume Pulangi), o Sultanato dei buayan. Entrambi i sultanati vantavano la loro discendenza da Kabungsuwan, con la differenza che i regnanti di Buayan tracciavano la loro genealogia fino a una delle figlie di Kabungsuwan, per provare che il regno era stato istituito molto prima del matrimonio tra uno dei rajah e la figlia di Kabungsuwan. Il loro scopo era quello di dichiarare che la dinastia dei buayan era più antica di quella dei maguindanao, il cui primo discendente fu Sharif Maka-alang, figlio di Kabungsuwan. Anche se i due sultanati vantavano la stessa discendenza da Kabungsuwan, consolidata attraverso la celebrazione di matrimoni tribali, i loro regnanti erano continuamente in guerra l'uno contro l'altro, per il controllo dell'intera vallata.

Kabungsuwan era senza dubbio un abile mercante e un uomo di cultura, ma anche un eccellente statista e propagatore dell'Islam. I resoconti storici riportano che il processo di islamizzazione di queste zone fu promosso da un sistema di alleanze politiche e di matrimoni combinati, dopo che Kabungsuwan aveva ottenuto il potere nel principato di Malabang e attraverso il riconoscimento dei *datu* della zona. Lo Sharif utilizzò un

²⁹ Il termine «buayan» indica nei vari dialetti delle Filippine, il coccodrillo. Infatti la zona dei maguindanao e dei buayan (attuale regione di Cotabato City, Cotabato del nord, Sultan Kudarat e più a nord-ovest quelle della provincia di Sebuguey e di Zamboanga del Sur), è famosa per la presenza di questi predatori lungo i fiumi.

metodo di propagazione sistematica della religione composto di proselitismo, diplomazia e conquista militare. Quest'opera gli valse il titolo di «kudarat», onorificenza riconosciuta ai guerrieri audaci e valorosi, che egli presto unì al titolo di *solo-tan* o sultano (in arabo, *sultān*). Nell'organizzare e promuovere la missione islamica, Kabungsuwan dimostrò tutto il suo zelo e le sue capacità, ma anche un atteggiamento rigido verso coloro che non erano musulmani. Infatti, tutta la sua attività fu finalizzata a riunire i *datu* locali attraverso alleanze politiche, al fine di conquistarli alla sua causa e successivamente convertirli all'Islam. Per raggiungere il suo scopo, invitò missionari e maestri musulmani dal Borneo e dal Brunei, perché predicassero la dottrina del Mahoma (dottrina maomettana).³⁰

Altro importante sultanato riferito alla persona dello Sharif fu quello dei maranao (o gente del lago Lanao), situato nel nord-est di Mindanao. I maranao si legarono ai maguindanao sia per la lingua sia per la conversione alla fede islamica, avvenuta ad opera dei missionari musulmani provenienti proprio dalla regione dei maguindanao.

Nel 1521, il *conquistador* Magellano³¹ sbarcò con il suo esercito sulle coste dell'isola di Cebu (Sugbu, nella lingua cebuana), località dell'arcipelago delle isole Visayas, situate al centro delle Filippine. Egli dovette lottare strenuamente contro le popolazioni tribali locali e contro i musulmani che chiamava «moros», in riferimento ai vecchi nemici dei tempi della riconquista spagnola. Tuttavia, Magellano perse la vita durante una battaglia contro un capo tribale di nome Lapo-Lapo. Un altro *conquistador*, Legazpi, raggiunse le Filippine nel 1565 e con la

³⁰ Il termine «Mahoma» è di origine spagnola e significa Maometto. Esso indica la dottrina predicata dai missionari e dai maestri musulmani. Così l'Islam fu riconosciuto dai *conquistadores* spagnoli e dalla Chiesa cattolica, come nel caso del vescovo Domingo de Salazar, che denunciò la forte predicazione della dottrina del Mahoma, da parte dei missionari musulmani provenienti da Ternate, e dalla Mecca, operanti nella regione di Maguindanao. Cfr. P. Nicelli, *The First Islamization of the Philippines*, cit., p. 106.

³¹ Sulla presenza degli spagnoli nelle Filippine, cfr. D.G.E. Hall, *op. cit.*, pp. 312-322.

sua armata intraprese la conquista dell'arcipelago delle Visayas e a nord dell'isola di Luzon, costruendo roccaforti e centri commerciali permanenti. Egli riuscì a conquistare la città di Manila, sede di un sultanato ancora non pienamente islamizzato.

I piani di Legazpi riproducevano in pieno la politica del *Patronato real*, cioè: 1. intraprendere una serie di guerre contro i moros nell'arcipelago di Sulu, Maguindanao e Borneo; 2. procedere alla «ispanizzazione» e «cristianizzazione» delle popolazioni locali, soprattutto nelle Visayas e in Luzon; 3. prevenire ogni predicazione della dottrina del Mahoma, attraverso la distruzione sistematica dei luoghi di culto musulmani; 4. costruire un forte costiero e fondare una comunità spagnola permanente nella città di Zamboanga (ovest dell'isola di Mindanao), al fine di disturbare e distruggere il commercio marittimo dei moros; 5. fermare definitivamente l'attività di pirateria dei moros contro le navi mercantili spagnole.

I piani di Legazpi furono realizzati tra il XVII e il XVIII secolo, quando la potenza commerciale olandese cominciò a imporsi sia in Sulu che nella regione di Maguindanao. Nel 1634, la città di Lamitan, capitale del Sud-Kudarat di Maguindanao, cadde in mano spagnola e nel 1718, gli stessi spagnoli sconfissero definitivamente i moros, grazie all'introduzione delle armi da fuoco e delle cannoniere, estendendo così la loro sovranità sulla zona.

La famiglia reale musulmana della città di Manila, nell'isola di Luzon, era fortemente legata al Borneo e in particolar modo al sultano del Brunei. Il famoso rajah Sulaiman di Manila, originario del Borneo e uno dei nipoti di rajah Matanda, sposò la figlia di un sultano del Borneo. Le relazioni tra Manila e il Brunei, invece, risalgono all'inizio del XVI secolo, con il sultano del Brunei Bulkeiah (Nakhoda Ragam), il rajah che conquistò il regno di Soolook e rese vassallo il paese di Selurong. Con la conquista di Manila da parte degli spagnoli, avvenuta dopo l'arrivo di Legazpi nelle Filippine, i primi a risentire della presenza dei *conquistadores* furono i musulmani, in quanto la loro comunità non era ancora ben consolidata nella fede islamica e quindi era debole di fronte al processo di cristianizza-

zione operato dagli spagnoli. Essi avevano adottato alcuni costumi musulmani come la circoncisione e l'esclusione del maiale dai cibi. Coloro che erano riusciti a visitare il Borneo, avevano ricevuto l'insegnamento base del Corano e della lingua araba; gli altri, invece, erano rimasti ancora legati alle pratiche religiose preislamiche. È possibile che alcuni musulmani provenienti dal Borneo avessero costruito un insediamento commerciale tra le popolazioni locali alla foce del fiume Pasig. Il loro intento era quello di avere una base stabile per controllare i commerci diretti nella zona del lago di Laguna, la cui regione, al tempo della conquista spagnola di Manila e di Luzon, era molto popolata per i commerci. Vi è anche indicazione di un'attività missionaria musulmana di predicatori provenienti dal Borneo in altre parti dell'isola di Luzon, in specie nella regione di Balayan.

Indocina

L'unione dell'Indocina è recente e risale alla fine del XIX secolo. Sancita con un decreto del 19 ottobre 1887, essa fu definitivamente realizzata e organizzata sotto il governatorato di Paul Doumer (dal febbraio 1897 al marzo 1902), finendo nel 1945, con la creazione degli Stati di Cambogia, Laos e Vietnam.

Le religioni e le filosofie dominanti di queste regioni sono il buddhismo Hinayana nella Cambogia e nel Laos; le pratiche religiose legate al culto degli spiriti e il buddhismo Mahayana nel Vietnam; l'induismo che, praticato per dieci secoli in Cambogia, è oggi seguito, nelle sue forme sincretiche, dalle popolazioni tamil e bengalesi e dalla popolazione cham del Vietnam; il Cristianesimo che, diffuso sempre in Vietnam, è presente anche in Cambogia e Laos. Per finire, l'Islam è professato, anch'esso nelle sue forme più o meno sincretiche, dalla popolazione di origine malay e da alcune comunità tamil.

La religione islamica, fin dal suo insediarsi nella regione, non raggiunse mai una posizione predominante. Tuttavia, essa si espanse maggiormente tra la popolazione cham della Kam-

puchea (Cambogia) e nel sud del Vietnam. Non si hanno molte notizie circa l'avvento dell'Islam in Indocina, tranne che per la presenza di alcuni mercanti musulmani arabi diretti in Cina, i quali visitarono le coste di Annam. Probabilmente riuscirono a convertire alcuni nativi alla loro religione. Hubert³² riferisce un passaggio dagli «Annals of the Song», in cui l'invocazione *A lo-ho ki-pa* (che possa presto essere rinato!), pronunciata durante il sacrificio di un bufalo agli spiriti, potrebbe richiamare la formula musulmana *Allāh Akbar*.³³ Vi sono due iscrizioni kūfi della regione della Champa, una datata 1025 o 1035, l'altra 1039, che indicano l'insediarsi dei musulmani nel sud della Champa intorno al X secolo. Circa il processo di islamizzazione della regione non abbiamo notizie storiche certe. Tuttavia, si pensa che la religione islamica fosse adottata dalla maggior parte della popolazione cham solo dopo che il loro regno era divenuto parte del Vietnam nel XV secolo.

Secondo quanto riportato da Cabaton,³⁴ si può pensare che l'Islam sia stato gradualmente adottato dai rifugiati cham in Cambogia durante il XV secolo, grazie anche alla mediazione dei malay, dopo le immigrazioni di questi ultimi avvenute nel XIV e XV secolo. Il vero e proprio espandersi dell'Islam in questa regione avvenne in tempi più recenti. I musulmani di Cham e i malay della Cambogia costruirono moschee e operarono conversioni dal XVII al XIX secolo, partecipando attivamente anche alla vita politica del paese. Tuttavia, con la graduale conversione dei cham dall'induismo all'Islam, la tensione e gli scontri tra indù e musulmani crebbero notevolmente. Infatti, solo sotto il regno del re indù Po Ramo, che sposò una donna neoconvertita all'Islam, i conflitti cominciarono a diminuire, grazie anche alla possibilità che i sudditi indù e musulmani ebbero di partecipare alle reciproche cerimonie religiose,

³² Cfr. «Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient», III, 55, n. 1, cit., in A. Cabaton, *Indocina*, in *Encyclopaedia of Islam*, cit., p. 1.

³³ *Ibid.* Concetto non islamico di reincarnazione (tipicamente indù e buddhista), confluito nella religiosità popolare locale.

³⁴ *Ivi*, p. 2.

nel rispetto delle festività d'entrambe le religioni. Sotto il re successivo, Po Nraup, e il suo erede musulmano, questo clima di distensione continuò, tanto che i re poterono scegliere liberamente a quale religione appartenere. Questo diritto rimase in vigore fino alla caduta del regno della Champa, avvenuta all'inizio del XIX secolo.

Capitolo secondo

Teorie, metodi e protagonisti della propagazione dell'Islam nel Sud-est asiatico

La storia della propagazione dell'Islam nel Sud-est asiatico si presenta, dal punto di vista della missione islamica, come uno dei capitoli più interessanti della *da'wa*, o «chiamata all'Islam». L'abnegazione dei missionari musulmani, fossero mercanti, predicatori, mistici e teologi o capi carismatici, il loro modo di rapportarsi alla realtà che li circondava e la profonda spiritualità nel vivere la loro fede conquistarono la stima dei vari re, principi o guide di popolazioni, che con l'andar del tempo non solo si convertirono all'Islam, ma sostennero e difesero la «religione perfetta»¹ nei loro regni e nei territori sottoposti. In questo senso fin dall'inizio del XVI secolo, alcuni cronisti e storici portoghesi cominciarono a formulare delle teorie sulla propagazione dell'Islam, basandosi su dati storici, spesso comuni, ma giungendo a interpretazioni dei fatti divergenti. Nella stessa situazione si trovano anche gli studiosi contemporanei che, basandosi sulle scienze quali l'archeologia, l'antropologia culturale e religiosa e soprattutto la fenomenologia delle religioni asiatiche, individuano diverse possibili teorie per spiegare l'avvento dell'Islam nel Sud-est asiatico.

In più vi è un altro problema, cioè la ripartizione delle interpretazioni e delle teorie a esse legate secondo i differenti ambiti scientifici sopra indicati e la valutazione dei dati storici. Ecco allora che alcune teorie si riferiscono più alla fase iniziale,

¹ Cfr. *Corano*, V, 3.

cioè all'introduzione nel Sud-est asiatico della religione islamica, mentre altre, più interessate all'espandersi di una cultura e della religione a essa connessa, si concentrano sulla propagazione o espansione dell'Islam nell'intera regione. Interessante sarebbe, a questo punto, sapere come tutte queste teorie possano di fatto fornire gli elementi che individuino i fattori comuni applicabili in generale a tutto il Sud-est asiatico.

L'avvento dell'Islam tra commercio e missione

La prima, classica, teoria che riguarda l'introduzione e la propagazione iniziale dell'Islam nel Sud-est asiatico e in particolare nell'arcipelago malaysiano e indonesiano, è quella del «commercio e della missione islamica».² Secondo Arnold,³ i mercanti musulmani raggiunsero l'arcipelago malaysiano seguendo principalmente le rotte commerciali e costituirono, già all'inizio del IX secolo, insediamenti in alcune isole. Questi mercanti provenivano dall'Arabia, dal sud dell'India e dalla regione dei gujerati, una popolazione indiana pressoché musul-

² Le teorie del commercio e della missione sono strettamente connesse. Infatti, la fase commerciale non è chiaramente separabile da quella missionaria vera e propria, poiché i mercanti musulmani, pur non essendo dei missionari religiosi preposti al compito dell'islamizzazione – in quanto l'Islam non è una religione sacerdotale con un clero organizzato – adempiono al dovere di ogni singolo musulmano di propagare la fede islamica ovunque essi si trovassero. Questo non toglie nulla al fatto che in una fase successiva al consolidarsi dei sultanati e principati, vi potessero essere dei musulmani che dedicassero interamente la vita alle sole questioni religiose, come predicare l'Islam, insegnare teologia nei centri di cultura islamica, e partecipare ai dibattiti in materia religiosa. Molti furono impegnati dai sultani e dai *datu* come veri e propri missionari e inviati in tutto il Sud-est asiatico per propagare la religione islamica. Su questo tema cfr. C. A. Majul, *Theories of Introduction and Expansion of Islam in Malaysia*, in «Silliman Journal», vol. XI, n. 4, 1964, p. 357.

³ T. W. Arnold, *The Preaching of Islam, a History of the Propagation of the Muslim Faith*, Sh. Muhammad Ashraf Publication, Lahore 1965, pp. 367-368.

⁴ Cfr. R. O. Winstedt, *A History of Johore (1365-1895)*, in «Imbras», vol. X, parte III, dicembre 1932, p. 5, cit. in C. A. Majul, *Theories of Introduc-*

mana.⁴ Essi commerciavano con le popolazioni locali e predicavano l'Islam con alcuni riferimenti e sottolineature teologiche che si riferivano alla *shāfi'īya*,⁵ una delle scuole giuridiche islamiche, i cui membri si riferiscono agli insegnamenti dell'imām al-Shāfi'ī (m. 204/820 H.), che fu ed è ancora predominante lungo la costa malabarica e in gran parte del Sud-est

tion..., cit., p. 343. R. O. Winstedt sostiene che la maggior parte dei mercanti musulmani indiani erano gujerati, i quali favorirono buona parte delle conversioni all'Islam nell'arcipelago malaysiano: «Nel 1414 circa, sotto l'influenza dei mercanti gujerati, i più grandi missionari nell'Est, la Malacca divenne musulmana, [e il suo] porto fu di richiamo per le navi provenienti dal nord di Sumatra, dalle Molucche, da Java e dalla Cina; nonché da Gujerat, Malabar, Coromandel e dall'Arabia». Di diversa opinione è invece Van Ronkel, il quale sostiene che l'Islam malaysiano e indonesiano (Sumatra e Malacca), è il frutto dell'attività missionaria dei mercanti provenienti dal sud dell'India e non da Gujerat, né tantomeno dall'Arabia: «È risaputo che l'Islam e la maggior parte del misticismo musulmano trovarono la loro via verso l'arcipelago indonesiano dal sud dell'India e non dall'Arabia. [...] Basti rammentare al lettore l'innegabile fatto che la forma originale dell'Islam popolare, il carattere del suo misticismo, l'insieme della sua letteratura edificante e romantica, la radice delle parole arabe legate al credito, lo stile maomettano delle tombe, etc., indicano l'India come paese di origine», cfr. Ph. S. Van Ronkel, *A Tamil Malay Manuscript*, in «Jmbras», n. 85, marzo 1922, p. 29, cit. in C. A. Majul, *Theories of Introduction...*, cit., p. 343.

⁵ Cfr. il glossario e N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburg University Press, Edimburgo 1964, pp. 53-61. È importante sottolineare che la scuola giuridica e di pensiero *shāfi'ī*, che è predominante in Malaysia, si trova anche nel sud dell'India. Invece, all'inizio della propagazione dell'Islam nell'arcipelago malaysiano e indonesiano, nella regione di Gujerat era predominante la scuola giuridica e di pensiero *Hanafi*. Questo fatto sosterrebbe la tesi di Van Ronkel, secondo cui l'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano e indonesiano sarebbe stata favorita dai mercanti e missionari provenienti dal sud dell'India e non dalla regione di Gujerat (cfr. la nota 3). Tuttavia, vi sono altri fattori che invece indicherebbero la provenienza dell'islamizzazione da Gujerat, come ad esempio il fatto che le lapidi delle tombe dei sultani e dei capi locali nel nord di Sumatra provengano per lo più da Combay nella regione di Gujerat. Le diverse opinioni in materia sono dovute alla difficoltà di reperire fonti certe sulla provenienza dell'Islam nell'arcipelago, tanto che ancor oggi è difficile indicare con precisione se l'islamizzazione sia partita dalla regione di Gujerat o dal sud dell'India. Tuttavia, allo stato delle cose è possibile affermare con chiarezza il ruolo che entrambe le regioni hanno avuto

asiatico. Tuttavia, anche la *Shī'a*,⁶ le cui tracce si trovano ancor oggi in Java e Sumatra, si diffuse attraverso l'attività di questi mercanti provenienti dall'India. All'inizio dell'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano non c'era una precisa distinzione di funzioni tra i mercanti e i missionari musulmani. Spesso le due figure si combinavano, e così i mercanti, una volta insediatisi, provvedevano a crearsi una famiglia, sposando donne locali, e insegnando i rudimenti della fede islamica ai membri della loro famiglia, agli schiavi e a coloro con cui commerciavano. La pratica della schiavitù era molto diffusa a quei tempi. Era un bisogno reale, per gestire i beni e i possedimenti terrieri, nonché per fare sfoggio di potenza davanti ai capi locali o *datu* non musulmani.

Attraverso il canale commerciale e il prestigio personale i mercanti musulmani seppero presentare la religione islamica come qualcosa di accettabile anche ai re locali, per la semplicità del suo messaggio e la capacità di adattamento ai costumi e alle pratiche del posto che non fossero in contrasto con il credo islamico. Cosicché più i mercanti musulmani diventavano potenti, più l'Islam si diffondeva e veniva accettato. La stretta connessione tra commercio, fede e missione portò ben presto alla necessità di costituire nuove forme di associazionismo tra i mercanti musulmani, come ad esempio le confederazioni mercantili o in alcuni casi vere e proprie monarchie familiari a base ereditaria in cui la fede islamica risultava il fattore determinante di aggregazione sociale e spirituale. I *datu*, spesso impegnati in dispute e lotte intestine, avevano ora un elemento in più per andare oltre i loro conflitti, riconoscendosi uniti, non solo sotto un unico re, il sultano, ma anche dallo stesso credo, l'Islam.

I mercanti-missionari instaurarono relazioni d'amicizia con i

nell'intero processo di prima islamizzazione. Ma ancor di più si deve riconoscere che l'India svolse un ruolo determinante per l'intero processo di propagazione dell'Islam nel Sud-est asiatico, senza per questo togliere nulla al ruolo dei mercanti arabi e dei neoconvertiti malaysiani. Infatti, questi ultimi hanno continuato la propagazione della fede islamica fino ai giorni nostri.

⁶ Per il termine *Shī'a*, cfr. il glossario.

rappresentanti delle aristocrazie non musulmane, dando libertà di espressione ai non musulmani presenti nei loro regni. Questo atteggiamento di clemenza e di rispetto per le minoranze etniche, fu, almeno all'inizio dell'islamizzazione, il fattore determinante al fine di ottenere la considerazione e il rispetto degli avversari, evitando così i possibili focolai di ribellione all'interno del regno. In questo senso, risulta importante ciò che Arnold ci dice: «I mercanti e i missionari musulmani non vennero come conquistatori, né usarono la spada come strumento di conversione, a differenza degli spagnoli e dei portoghesi nel XVI secolo; non si arrogarono neppure il privilegio di considerarsi una razza superiore e dominante al fine di degradare e opprimere le popolazioni locali, ma arrivando come semplici mercanti essi usarono la loro superiore civiltà e intelligenza al servizio della religione [islamica], più che come mezzo per la loro personale esaltazione e accumulazione di fortune».⁷

Possiamo inoltre aggiungere che questo metodo pacifico di propagazione dell'Islam avvenne attraverso un continuo adattamento degli insegnamenti della fede islamica alla religiosità popolare, adottando quelle credenze e quei rituali che non erano in conflitto con il credo e la tradizione islamica, salvaguardando soprattutto, tra i cinque pilastri dell'Islam, la *shahāda*, cioè il monoteismo islamico.

Tuttavia, questo pacifico processo d'islamizzazione si verificò solo all'inizio dell'espandersi dell'Islam nel Sud-est asiatico. Molto presto, i mercanti-missionari riuscirono a ottenere il potere politico attraverso eccellenti matrimoni con le principesse native; un potere sufficiente per costituire veri e propri sultanati e principati musulmani, con una propria dinastia.

Fu a questo punto che il processo d'islamizzazione fu portato avanti dai diversi «protagonisti dell'islamizzazione», quali i missionari a tempo pieno, i teologi dei centri di cultura islamica e i maestri delle madrase, sotto la supervisione dei sovrani musulmani, che a volte agirono anche attraverso l'imposizione della fede e l'uso della guerra. Il commento di De Graaf è, in

⁷ Cfr. T. W. Arnold, *op. cit.*, pp. 369-370.

questo senso, illuminante: «Infine, quando nel Sud-est asiatico le comunità musulmane crebbero in coesione e fiducia, esse ricorsero alla guerra in diverse occasioni, al fine di espandere la vera fede tra i *kafir* [infedeli] [...] tuttavia, in molti casi è difficile distinguere tra la vera *jihād*, o guerra santa, e gli sforzi di un sovrano neoconvertito per estendere il suo dominio attraverso la nuova fede».⁸ Lo stesso pensiero viene espresso da C. A. Majul quando sottolinea l'analogia esistente tra l'espansione dell'Islam nell'ovest della Malaysia ad opera di musulmani non malaysiani e quella operata nell'est della Malaysia ad opera di musulmani javanesi e malaysiani: «Tuttavia, deve essere sottolineato, che anche se in un primo tempo l'Islam fu propagato pacificamente, in un secondo tempo l'elemento della coercizione non fu del tutto assente. Come sarà detto successivamente, il processo d'islamizzazione nel secondo caso, fu denso di significati politici reconditi».⁹

Circa la missione musulmana come parte del processo d'islamizzazione del Sud-est asiatico, Van Leur scriverà, a riguardo delle attività missionarie dei musulmani javanesi nelle Molucche, che essi furono i veri «missionari ambulanti»: «La più interessante tra le cose che accaddero nell'Indonesia orientale intorno al 1600, fu l'attività missionaria dell'Islam. L'espansione dell'Islam in quel "lontano Oriente" fu qualcosa che scaturì dai mercanti javanesi, che veramente furono in quel luogo i missionari ambulanti. I giovani e le loro famiglie furono fortemente spinti verso la nuova dottrina attraverso ciò che fu un'istruzione, seppure imperfetta, della religione e della lingua araba. Ciò che è più importante in questa connessione, è il fatto che con il processo [d'islamizzazione], l'autorità della nobiltà divenne più stabile e l'islamizzazione avvenne sotto la sua protezione».¹⁰ Tale affermazione vale anche a riguardo dei missionari musul-

⁸ H. J. De Graaf, *South-East Asian Islam to the Eighteenth Century*, cit., pp. 123-124.

⁹ Cfr. C. A. Majul, *Theories of Introduction...*, cit., p. 366.

¹⁰ Cfr. J. C. Van Leur, *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History*, p. 143, citato da C. A. Majul, *op. cit.*, p. 366.

mani che operarono nelle isole a est di Java, nel Borneo e nelle Filippine, nelle isole di Luzon, Mindoro, Visayas e Mindanao. Come si può notare, allo zelo missionario dei mercanti della prima ora, si aggiunse in una fase successiva quello dei leader appartenenti alla nobiltà, i sultani e i *datu*, che si fecero promotori della missione islamica attraverso la persuasione e, a volte, la coercizione. Tutto questo ci aiuta a capire che agli interessi commerciali e religiosi venivano uniti anche gli interessi geopolitici e di potere, come parte integrante dello stesso processo d'islamizzazione; il tutto a sottolineare il fatto che nell'Islam i vari aspetti non sono mai nettamente separati, ma convivono nella stessa missione islamica, integrandosi tra loro.

Vediamo ora come alcuni mercanti arabi, in gran parte *sayyid* (discendenti del Profeta), furono determinanti in questo processo d'islamizzazione. Essi istituirono dei principati in Sumatra e Kalimantan nel Borneo, e un *sayyid* sposò la figlia del sultano che regnava in Siak (Sumatra). Il figlio del *sayyid* spodestò l'erede legittimo del sultano, dichiarandosi egli stesso sultano. Anche i sultani di Pontianak appartenevano a una dinastia fondata da un *sayyid* giunto a Matan, nel sud-ovest del Borneo, nel 1735. Il figlio del *sayyid* si sposò nella famiglia del sultano di Bandjarmassin, nel sud del Borneo, e fondò un principato a Pontianak, dichiarandosi sultano. Lo stesso accadde nella regione di Aceh, dove si costituirono principati guidati da *sayyid* arabi, e in Sumatra, dove i mercanti arabi divennero capi territoriali. I discendenti di questi *sayyid* arabi organizzarono una forte resistenza all'invasione degli olandesi in Aceh verso la fine del XIX secolo, mostrando una grande capacità di organizzazione della guerra santa, soprattutto cogliendo come influire sul carattere delle popolazioni locali, che li seguivano nella guerra per via del loro carisma e della loro autorevolezza. Da questi fatti, possiamo dire che l'arrivo di mercanti arabi e *sayyid* fu di estrema importanza per il processo di islamizzazione e per quello di consolidamento dei sultanati e principati del Sud-est asiatico. Il fatto che questi mercanti appartenessero alle più importanti famiglie aristocratiche dei paesi d'origine ne accresceva il prestigio fra i reggenti locali

musulmani e non musulmani. Infatti essi erano rispettati e stimati per il loro legame e per quello delle loro famiglie con il Profeta Muhammad.

In più i *sayyid* arabi erano uomini di cultura e conoscitori della dottrina e della pratica islamica, e questo li aiutava nell'opera di propagazione dell'Islam, mai seconda o accessoria alla loro attività commerciale e politica. Essi seppero mostrare rispetto per la cultura locale e per la religiosità popolare, mostrandosi attenti nel dare una testimonianza di sincera fedeltà islamica. Questo lo si vede soprattutto in luoghi come l'isola di Mindanao, nel sud delle Filippine, dove i *datu* locali vantano ancora oggi la propria discendenza dai *sayyid* arabi che visitarono l'isola. Essi ricordano i nonni e bisnonni arabi o di sangue arabo. I *sayyid* arabi agirono come missionari, intermediari nelle dispute e funzionari dello Stato, assumendosi in prima persona le responsabilità di governo e quelle inerenti la propagazione della fede islamica. In questo senso i *sayyid* trovarono il tempo di intrattenersi in dispute teologiche con i non musulmani, insegnando loro i rudimenti della fede islamica. Attraverso la loro capacità di integrarsi nella cultura locale i *sayyid* divennero dunque consiglieri d'estrema importanza per i regnanti locali, fino al punto di assumere potere e far accettare loro l'Islam, favorendo così l'ingresso di altri missionari e teologi musulmani che divennero in seguito le guide delle istituzioni islamiche dei sultanati e principati.

Sintetizzando quanto detto, possiamo dire che l'Islam giunse nel Sud-est asiatico soprattutto attraverso i mercanti arabi, alcuni dei quali erano *sayyid*, e i mercanti indiani. Il processo assunse due aspetti. In primo luogo, i mercanti musulmani erano anche missionari e quindi, oltre a svolgere le loro attività commerciali, si prefiggevano d'introdurre e propagare la fede islamica. In secondo luogo, i mercanti, anche se sostenuti dallo zelo missionario, ebbero come interesse primario quello di commerciare con le popolazioni locali, assumendo importanza attraverso l'acquisizione del potere politico e commerciale, e soprattutto diventando i consiglieri di fiducia dei regnanti. Questa loro abilità politica e diplomatica li aiutò a fondare sultana-

ti propri, assicurando loro una discendenza stabile, favorita dalle alleanze e dai matrimoni con principesse appartenenti alle famiglie più potenti.¹¹ Ci troviamo quindi di fronte a una prima penetrazione dell'Islam, favorita da interessi commerciali e politici, matrimoni e zelo missionario. Tuttavia, questa «miscela» non basta a spiegare fino in fondo il veloce espandersi dell'Islam in una zona così vasta e differenziata dal punto di vista culturale e religioso come il Sud-est asiatico. È necessario quindi indagare su altre cause del processo d'islamizzazione con cui formulare ulteriori teorie che ci possano aiutare a dare un quadro d'insieme.

L'influenza dei sufi e della mistica islamica

Connessa al commercio e alla missione islamica è la «teoria dell'influenza degli ordini sufi», in cui si sostiene che la conversione dell'arcipelago malaysiano e indonesiano fu opera degli adepti degli ordini sufi, i quali agirono soprattutto nei centri urbani.¹² Nonostante le frequenti visite nell'arcipelago dei mercanti arabi e indiani durante l'VIII secolo, non è possibile sostenere con certezza l'esistenza di comunità musulmane, già consolidate nella pratica della fede islamica. Bisognerà aspettare fino al XIII secolo per avere comunità stabili e salde, grazie anche all'attività di predicazione dei mistici appartenenti agli ordini sufi. Essi erano zelanti predicatori, provenienti da tutto il mondo islamico d'allora e appartenenti alle *tarīqa*, o confraternite mistiche dell'Islam. I mistici dell'Islam possedevano anche una discreta conoscenza delle pratiche magiche più conosciute, spesso impiegate per compiere guarigioni, a cui univano l'insegnamento di una teosofia complessa e sincretica, molto vicina alle credenze popolari malaysiane e indonesiane, che riuscirono ad armonizzare col credo fondamentale dell'Islam. Ecco allora

¹¹ Cfr. C. A. Majul, *Theories of Introduction...*, cit., p. 356.

¹² Cfr. A. H. Jones, *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*, in «Journal Southeast Asian History», vol. 2, n. 2, luglio 1961, p. 14.

che questi «insegnanti sufi», operarono una vera e propria continuità tra la predicazione della nuova fede e la pratica religiosa preislamica, utilizzando i termini e le espressioni verbali e culturali più adatte a far recepire meglio la dottrina islamica alle popolazioni locali. Si trattò dunque, da una parte, di un processo d'adattamento della religione islamica ai riti e alle pratiche malaysiane e indonesiane e, dall'altra, di un processo di assimilazione di queste pratiche nel contesto islamico. L'intero processo doveva però salvaguardare la purezza del credo islamico nei suoi fondamenti. Infatti, si verificarono diversi conflitti tra i seguaci di posizioni più legaliste, cioè di rigida osservanza della *sharī'a*, provenienti soprattutto dai paesi islamici del mondo arabo, e quegli insegnanti sufi, sia stranieri che locali, che seguivano un'interpretazione più mistica della fede islamica. I primi vedevano nelle confraternite o ordini sufi una vera minaccia all'ortodossia della vera dottrina, e i secondi, più impegnati nell'attività missionaria e d'insegnamento con i nuovi convertiti, volevano presentare un Islam più accettabile alle popolazioni locali e meno legato all'interpretazione letterale della Legge islamica. Con tutta probabilità queste popolazioni erano entrate da lungo tempo in contatto con alcune forme di panteismo induista, e videro nell'insegnamento sufi un atteggiamento propositivo teso al riconoscimento e all'assimilazione di parte del loro patrimonio religioso. Pertanto, è possibile che la loro conversione all'Islam fosse avvenuta senza imposizione o coercizione.

L'introduzione dell'Islam in Java fu favorita da questo approccio dialogico con la cultura religiosa del luogo, che gli insegnanti e missionari sufi utilizzarono. La loro forza carismatica, e i loro poteri magici, li resero autorevoli agli occhi dei neoconvertiti, soprattutto a quelli dei reggenti locali, che concessero loro le proprie figlie in matrimonio. Dai matrimoni dei sufi con principesse appartenenti alla nobiltà indonesiana si ebbero discendenze di sangue reale, con il pieno riconoscimento del carisma religioso, oltretutto politico ed economico. Tuttavia, come indicato da Jones,¹³ questi insegnanti appartenevano

¹³ Cfr. C. A. Majul, *Theories of Introduction...*, cit., p. 367.

a confraternite o ordini sufi che a quel tempo non erano considerate istituzioni ascetiche o eremitiche, ma fenomeni urbani, che giocarono un ruolo importante nell'islamizzazione dei grossi centri di commercio internazionale, almeno fino alla fine del XVIII secolo. Infatti, Jones preferisce circoscrivere l'azione missionaria e d'insegnamento dei sufi alle sole zone urbane, dove con tutta probabilità era più alta l'affluenza dei mercanti indonesiani, ed era anche meno forte l'attaccamento alle loro tradizioni religiose popolari. Jones indica alcuni punti importanti del processo d'islamizzazione dell'Indonesia che vedono come protagonisti gli insegnanti sufi e le loro confraternite: 1. l'Islam mise le radici in Indonesia solo con l'avvento degli ordini sufi, grazie soprattutto all'opera di validi missionari sufi che, a partire dal XIII secolo, operarono nella zona; 2. gli insegnanti sufi, che predicarono l'Islam in Indonesia, provenivano da diversi paesi ed erano impegnati su un territorio molto vasto. Essi furono molto presto aiutati dall'opera dei sufi indonesiani, appartenenti alle stesse confraternite o ordini mistici. Pertanto, secondo Jones, è improbabile che l'isola di Java, a differenza di quella di Sumatra, fosse stata islamizzata ad opera di mercanti e missionari provenienti dalla Malacca; 3. gli insegnanti sufi trovarono in Indonesia popolazioni che possedevano più o meno la stessa cultura e religiosità, e per questo poterono adattare loro la fede islamica, assumendone gli aspetti utili a far accettare meglio l'Islam, senza però deturparne il credo fondamentale. Essi fecero dunque un lavoro di presentazione del credo islamico, assumendo e reinterpretando la religiosità popolare indonesiana; 4. questo lavoro missionario e la presenza delle confraternite o ordini sufi costituirono, nella fase iniziale dell'islamizzazione dell'isola di Java, un importante elemento soprattutto per la fondazione politica ed economica dei grandi centri urbani di commercio.

Nell'Islam, la religione, la politica e l'economia sono strettamente connesse e la religione è il «collante» di tale connessione. Senza dubbio l'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano e dell'Indonesia in particolare ne sono un esempio illuminante, perché allora come oggi le confraternite o ordini sufi ebbero,

nei grandi centri urbani e nelle zone rurali, un potere religioso, politico e sociale non indifferente, che influenzò la massa della popolazione e la compagine politica ed economica dei paesi dell'arcipelago malaysiano e indonesiano. Con la conversione all'Islam dei reggenti locali, gli insegnanti musulmani sufi e gli scribi che si erano insediati a corte ottennero più potere politico, fino al punto di diventare veri e propri consiglieri del sultano. Il caso del sultano Mahmud Shah, l'ultimo reggente musulmano di Malacca, è in questo senso significativo. Gli scribi di corte consigliarono al sultano di avere una politica favorevole alla pace con i portoghesi, ma di stare attento alla loro furbizia. Nei loro sermoni essi ammonirono Mahmud Shah ricordandogli che come l'India era già stata sottomessa al potere dei portoghesi, la Malacca non avrebbe dovuto passare nelle mani degli infedeli.¹⁴ Fatti come questi indicano come i sufi siano stati gli altri agenti dell'islamizzazione, divenendo col tempo importanti per le decisioni dei sultani, fino al punto di ottenere un grande prestigio a corte e tra la popolazione, non solo per l'autorità politica ed economica, ma anche perché punto di riferimento spirituale per tutta la comunità musulmana. I sufi, dunque, venivano considerati *makhdum*, cioè uomini pii, santi, perché beneficiavano della misericordia di Allāh. La loro cultura, la loro capacità diplomatica e organizzativa erano ammirate e apprezzate tanto che dopo la morte le loro tombe divennero oggetto di culto, e ancora oggi sono meta di pellegrinaggio per molti musulmani.

La posizione di prestigio e di potere dei sufi fu assunta da un'altra figura o agente dell'islamizzazione, l'*'ālim*,¹⁵ o il saggio dell'Islam, esperto del Corano (*Qur'ān*), dei *hadīth* e della *sharī'a*. Egli era determinante nell'organizzazione della difesa del sultanato, tanto che aveva il compito di ricordare al sultano il suo dovere di praticare la guerra santa in caso di attacco nemico.

Le due teorie esposte presentano in dettaglio i protagonisti o agenti della missione islamica. Essi possono essere individuati

¹⁴ Ivi, p. 371.

¹⁵ Cfr. nel glossario: '*ulamā'*'.

in due gruppi principali: in primo luogo coloro che da mercanti si insediarono nell'arcipelago malaysiano e indonesiano per svolgere un'attività commerciale, non disdegnando di sposare donne locali, soprattutto se appartenenti a famiglie nobili, ed espressero il loro zelo missionario attraverso la predicazione dei rudimenti della fede islamica prima di tutto nella cerchia familiare e poi al di fuori di essa; in secondo luogo coloro che venivano preposti per il compito dell'islamizzazione ed erano considerati missionari a tempo pieno. Pur svolgendo un'attività lavorativa, essi consacravano buona parte del loro tempo a islamizzare territori del sultanato e quelli di nuova conquista. Questi missionari di professione si dividevano a loro volta nel modo seguente.

1. *Gli insegnanti*, sia indipendenti che appartenenti alla cerchia del sultano. Essi erano i responsabili della madrasa o scuola coranica, per l'educazione di base dei bambini, e dei centri di studi islamici per l'approfondimento del Corano, dei *hadīth* e della *sharī'a*. Gli insegnanti erano controllati dal sultano stesso o dai *datu* e il loro lavoro rientrava nel programma della missione islamica intesa ora come missione istituzionale. Questi insegnanti di materie religiose avevano discepoli e spesso potevano fondare proprie scuole di teologia islamica. La loro autorità, come abbiamo già visto, andava ben oltre la sfera dell'insegnamento e della testimonianza spirituale, coinvolgendo anche la sfera politica. Alcuni, a causa del proprio potere, si opposero apertamente alle politiche dei reggenti musulmani locali, fino al punto di venirne perseguitati.

2. *Gli scribi*, spesso legati all'ambiente della corte, erano teologi e mistici la cui influenza andava oltre i confini dei regni. Essi avevano il compito di mantenere i contatti con il mondo culturale e intellettuale islamico. Per questo scopo spesso viaggiavano nei paesi arabi, in Persia, in India, al fine di propagare il proprio pensiero.

Il più famoso fu senz'altro Hamza Fansuri,¹⁶ che arrivò ad

¹⁶ Cfr. M. van Bruinessen, *The Origins and Development of Sūfī Orders (Tarekat) in Southeast Asia*, in «Studia Islamica», vol. 2, n. 1 (aprile-giugno),

Aceh sul finire del XVI secolo. Egli fu il promotore della *wujūdīya*,¹⁷ conosciuta come *martabat tujuh*, o dottrina dei sette gradi d'emanazione. Fansuri dichiarò che la preghiera e il digiuno erano non necessari, ma riconobbe che la *salāt*, o preghiera rituale islamica, era un espediente pedagogico per poter raggiungere l'unità con Allāh. Altro importante scriba e mistico fu Nur al-Dīn al-Rainiri,¹⁸ nativo di Rander nella zona di Gujarat, che visse alla corte del Sultan Iskandar Thānī (1637-41). Egli apparteneva alla corrente di pensiero fondamentalista e predicava un Islam ortodosso, enfatizzando gli aspetti escatologici. Al-Rainiri fu uno strenuo oppositore di Hamza Fansuri e criticò la sua dottrina eretica e mistica e quella del discepolo di Fansuri, Shams al-Dīn. L'ultimo importante scriba che ricordiamo fu 'Abd al-Ra'uf di Singkel (1615-93),¹⁹ che ritornò ad Aceh dopo un periodo di studio in Arabia. Egli diede un'interpretazione più ortodossa della dottrina dell'emanazione della *wujūdīya*, ottenendo prestigio e autorevolezza per la sua testimonianza di vita spirituale. Dopo la morte, 'Abd al Ra'uf di Singkel fu venerato come un santo in tutto l'arcipelago malay-siano e indonesiano, e anche oggi molti musulmani provenienti da tutto il Sud-est asiatico visitano la sua tomba.

3. *I reggenti locali*, neoconvertiti all'Islam, che si prefiggevano di svolgere il compito di guide spirituali e temporali. Convertiti alla fede islamica dai missionari musulmani stranieri e locali, vollero mostrare il loro zelo nel proteggere e promuovere l'Islam, adottando un atteggiamento molto duro verso i non musulmani. Promossero anche la conversione dei sud-

1994, p. 6; cfr. anche: K. Steenbrink, *Qur'ān Interpretations of Hamza Fansuri (ca. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison*, in «Studia islamica», vol. 2, n. 2, 1995, pp. 73-95.

¹⁷ Su questo tema cfr. il glossario. Cfr. anche O. N. H. Leman e H. Landolt, *wujūd*, in *The Encyclopaedia of Islam*, II ediz., E. J. Brill, Leida 1960, con supplementi, 1980-1982, pp. 216-218. Cfr. pure P. Nicelli, *The First Islamization of the Philippines...*, cit., p. 122; K. Steenbrink, *op. cit.*, pp. 73-95.

¹⁸ Cfr. M. van Bruinessen, *op. cit.*, pp. 7-8.

¹⁹ Ivi, p. 8.

diti, dando all'Islam un assetto sociale e politico. Tra i fini che perseguirono vi furono la costituzione di Stati indipendenti musulmani fondati sul potere e le tradizioni locali, e l'espansione dell'Islam nei territori di conquista.

4. *I teocrati*, come l'*imām*, che divennero guide religiose e politiche. Essi costruirono alcune moschee in Sumatra, Java e Malacca, diventando un punto di riferimento per la popolazione a livello locale. Tra di essi il più importante fu Sunan Kudus, il quinto *imām* javanese di Demark, che visse nella prima metà del XVI secolo. Egli ottenne il titolo di *qādī* (giudice), a partire dal 1549.

5. *Gli 'ulamā' (pandita)*, i saggi dell'Islam, esperti di studi teologici e giuridici islamici. Essi avevano un ruolo sociale di estrema importanza, soprattutto nelle Filippine, poiché venivano consultati su questioni rituali, matrimoniali e politiche. In questo senso, gli *'ulamā'* divennero una vera e propria forza politica all'interno dei sultanati e dei principati, soprattutto in tempo di guerra, ricordando al sultano e alla popolazione il dovere di difendere l'Islam da ogni aggressione e raccogliendo fondi per la guerra santa. Gli *'ulamā'* partecipavano alle battaglie, guidando a volte i *datu* durante gli scontri. Tra loro vi era una solidarietà straordinaria, basata sulla fratellanza musulmana, che permetteva di mantenere i contatti con gli *'ulamā'* dei paesi arabi e dell'India. Questa solidarietà, che andava oltre i confini del regno, fece sì che gli *'ulamā'* diventassero i veri difensori dei sultanati e dei principati dell'arcipelago malaysiano e indonesiano, sempre disponibili e fedeli alla politica dei sultani. Insieme al sultano e ai *datu*, erano i beneficiari del sistema sociale e politico fondato sull'Islam.

Il connubio tra religione, politica ed economia

Un'ulteriore teoria del processo d'islamizzazione è quella «politica ed economica», che si basa sull'ipotesi che i reggenti locali, appartenenti ai sultanati e principati situati sulle coste e all'interno delle grandi isole, ottennero vantaggi o benefici po-

litici ed economici dalla conversione all'Islam. La teoria si aggiunge alle altre già presentate, cercando di indagare l'intero processo d'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano in rapporto alla politica dei sultanati e all'economia sviluppata intorno al commercio. La conversione all'Islam, seppur già in una fase avanzata e costante – per la Malaysia a partire dall'inizio dell'IX secolo, per Sumatra dalla fine del XIII secolo e per Java dall'inizio del XV secolo –, era durante quei secoli ancora un fatto limitato alle famiglie nobili dei sultani e dei reggenti e non un fatto di massa che coinvolgeva la popolazione. In questo senso possiamo affermare che, oltre al desiderio di abbracciare la nuova religione, vi furono motivi legati alla politica e all'economia dei regni che favorirono la conversione dei sultani all'Islam. I mercanti musulmani giocarono un ruolo importante nel proporre l'Islam a questi reggenti, unendo interessi religiosi a interessi politici ed economici. Ad esempio in Java, i mercanti musulmani servirono a legittimare l'indipendenza dei reggenti locali dall'autorità centrale del regno a cui essi dovevano obbedienza, attraverso l'istituzione di una dinastia indipendente. Infatti, i reggenti sostennero i mercanti musulmani, concedendo loro privilegi e posizioni politiche di rilievo, in cambio del riconoscimento delle nuove dinastie e dell'esclusiva sul commercio, i cui profitti sarebbero poi stati divisi tra mercanti e reggenti locali. Il caso della dinastia della Malacca è significativo in questo senso. Infatti, essa adottò la fede islamica come strumento politico contro il commercio indiano, quello del Siam, della Cina e quello indù in Java. I reggenti cercarono potenti alleati all'ovest di Malacca, accettando la religione islamica come fatto d'unità con i mercanti musulmani. Senza dubbio il fatto di convertirsi all'Islam li rendeva agli occhi dei musulmani più accettabili rispetto agli altri capi, al punto che i reggenti neoconvertiti ottennero il sostegno dei mercanti musulmani, interessati a spodestare i mercanti indù nell'attività commerciale.

Altro caso fu quello della costa settentrionale di Java, che entrò in conflitto con il regno indù di Majapahit. Essi usarono l'Islam come strumento politico per affermare la loro indipen-

denza e autorità su parte dei territori del regno. La finalità era quella di svincolarsi dall'oppressiva autorità centralizzata della dinastia indù. Infatti, se analizziamo bene la storia della caduta del regno di Majapahit, possiamo notare come il suo declino fosse stato provocato da due fattori fondamentali: il primo fu senza dubbio l'ascesa di Malacca, che divenne il porto più importante per il commercio musulmano di tutta l'area; il secondo fu la progressiva espansione dell'Islam nell'isola di Java. L'autorità e il potere di Majapahit cominciarono a indebolirsi proprio per la crescita di una miriade di piccoli Stati indipendenti situati su tutta la costa settentrionale di Java. Questi regni erano guidati da reggenti locali che avevano dato le proprie figlie in matrimonio ai ricchi mercanti musulmani provenienti dalla Malacca, le quali si erano poi convertite all'Islam, favorendo così il processo d'islamizzazione delle famiglie aristocratiche. Questa situazione, pertinente a tutto l'arcipelago malaysiano e indonesiano, unì nello stesso processo di islamizzazione il fattore politico a quello commerciale, attraverso i matrimoni e la conversione all'Islam.

L'appartenenza alla religione islamica era allo stesso tempo un fattore d'unità e di distinzione tra gli stessi reggenti. In questo senso, si può affermare con Majul, che i reggenti locali, una volta diventati musulmani, enfatizzavano la loro appartenenza all'Islam, ponendola come elemento di distinzione nelle relazioni con i reggenti non musulmani, fino al punto di non disdegnare il ricorso alla forza per promuoverne la conversione, come spiega B.H.M. Vlekke: «Se diretta contro i non musulmani, la propagazione della fede attraverso la spada era non solo giustificabile, ma persino encomiabile. Questo fu un meraviglioso espediente per unire la pietà alla pirateria e i piccoli re della costa settentrionale di Sumatra ne colsero l'opportunità».²⁰ A conferma di quanto detto, lo stesso Majul, giustamente considerato uno degli storici musulmani più autorevoli su questi temi, afferma a riguardo dei piccoli reggenti neoconvertiti che:

²⁰ Cfr. B. H. M. Vlekke, *Nusantara: A History of the East Indian Archipelago*, p. 72, cit. in C. A. Majul, *Theories of Introduction...*, cit., p. 376.

«Certo non si può negare che i nuovi convertiti usarono la forza per velocizzare l'islamizzazione dell'intera Malaysia. Infatti, l'islamizzazione delle isole della Malaysia avvenne in parte sotto la protezione dei reggenti neoconvertiti o dei loro discendenti. Pertanto, non si può dare scarsa considerazione al tema politico».²¹

Come si può ben vedere, la storia si ripete in situazioni di questo tipo. Nel processo d'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano e indonesiano si verificò un cambiamento di tendenza e di metodo. A un primo momento di pacifica proposta della religione islamica, operata dai mercanti e missionari sufi e veicolata dal commercio e dai matrimoni con donne native, ne subentrò un altro, di «istituzionalizzazione della missione islamica», nel quale i reggenti neoconvertiti, senz'altro mossi da zelo religioso, unirono la pietà personale agli interessi politici ed economici, la fede al potere regale, con il fine di garantirsi l'autonomia e l'indipendenza da quei regni non islamici a cui essi stessi dovevano obbedienza. In questo secondo momento i mercanti musulmani furono favoriti e sostenuti per dare legittimità alle nascenti dinastie musulmane. Infatti i mercanti, gli scribi, gli insegnanti, i teocrati, gli *'ulamā*', e gli altri agenti dell'islamizzazione, avevano il compito di giustificare l'operato dei reggenti neoconvertiti verso coloro che non erano musulmani, al fine di legittimare l'autorità dei nuovi sultanati e principati musulmani. I reggenti locali richiedevano le «regalia» o titoli regali ai vari sultani che si erano già insediati nell'arcipelago. Questi titoli li legavano, come in una catena d'autorità e di genealogia, ai più antichi sultanati della zona, che a loro volta erano legati al Profeta Muhammad, perché fondati dai primi mercanti e *sayyid* provenienti dall'Arabia.

A prova di quanto detto, nella *Sejarah Melayu*, opera epica malaysiana, viene riportato che lo Shaiih Ismail portò con sé i titoli regali, consegnati dallo *Sharif* della *Makka* (Mecca), per il reggente di Samudra. Fu con questi titoli che il reggente Me-

²¹ Cfr. C. A. Majul, *Theories of Introduction...*, cit., p. 376. Il giudizio di Majul riporta in pieno il pensiero di Van Leur in *op. cit.*, p. 144.

rah Silu fu intronizzato come sultano con il nome di Malik al-Salek, uno dei più importanti sultani della zona. Allo stesso modo i sultani del Brunei sostengono di aver ricevuto i titoli regali dal sultanato di Johore, quando il primo sultano musulmano, Paduka Sri Sultan Muhammad si convertì all'Islam. Questo dimostra che la discendenza dal Profeta o dalla sua famiglia era diventata nel tempo il fattore più importante di legittimazione dell'autorità e del potere dei reggenti neoconvertiti, che stabilirono con i titoli regali la loro autorevolezza attraverso le «catene di genealogia» o di discendenza, chiamate *silsila*, *salsila* o *tarsila*, secondo le varie aree geografiche dell'arcipelago malaysiano e indonesiano.

Il valore ideologico e psicologico dell'Islam

Considerando ora il limite contenuto nella teoria politica ed economica, cioè la tesi secondo cui, almeno nella fase iniziale dell'islamizzazione, la conversione all'Islam riguardasse solo le famiglie aristocratiche e coloro che detenevano il potere, sorge il problema di spiegare a fondo perché la religione islamica sia diventata in seguito un fatto di massa, che coinvolse intere popolazioni del Sud-est asiatico. Ciò che viene riconosciuto è il fatto che la conversione dei reggenti locali all'Islam ebbe un impatto anche sui loro sudditi. Tuttavia, sembra improbabile che la popolazione si convertisse perché spinta dal sultano, o per sole ragioni politiche ed economiche, e non perché l'Islam rispondeva alle aspirazioni umane e spirituali della gente. In questo senso, Syed Hussein Alatas, sociologo e studioso delle società islamiche, ha mosso forti critiche alla teoria politico-economica sostenuta da Van Leur, in quanto nella sua formulazione diventa troppo esclusivista, limitando la conversione all'Islam alla sola classe nobile per puri motivi politici ed economici, e trascura il fatto che la religione islamica poteva soddisfare le aspirazioni più profonde delle popolazioni. Parliamo di popolazioni che erano già state esposte alle grandi religioni indù e buddhista e in seguito abbracciarono l'Islam.

Secondo Alatas, la conversione in massa da queste grandi religioni all'Islam indicherebbe che l'induismo e il buddhismo non avevano dato una risposta concreta alle aspirazioni profonde. L'Islam, nel suo sistema uniforme di precetti e di credenze, propose dei nuovi valori legati all'idea monoteistica della fede nell'unico Dio, Allāh, e al profondo senso d'unità e di appartenenza a una comunità universale, la *Umma islāmīya*.²² Alatas propone la teoria del «valore ideologico e psicologico dell'Islam», abbandonando la tesi della conversione dei sultani per motivi politici ed economici anziché religiosi. Alatas sostiene invece che la conversione alla fede islamica delle masse fu una rivoluzione spirituale interna alle società preislamiche, che portò a una crisi religiosa, culturale e sociale, e coinvolse sia la classe aristocratica sia la gente comune. Il pensiero di Alatas si fonda sul principio sociologico secondo il quale non vi possono essere conversioni di massa, o radicali cambiamenti nelle credenze religiose su larga scala, senza l'esistenza di tensioni nella società risolte proprio grazie all'accettazione di nuovi valori e credenze religiose. Queste tensioni si producono quando determinate aspirazioni non possono essere soddisfatte entro l'ordine ideologico dato, oppure quando all'interno della società si contemplan ulteriori aspirazioni, come effetto di cambiamenti politici, economici e sociali. Alatas parte da un'analisi storica, sociologica e psicologica per indicare nell'Islam, nel suo assetto religioso e sociale la vera risposta a quelle ulteriori aspirazioni di tutta la popolazione; aspirazioni che la religione islamica ha potuto soddisfare per il suo sistema d'istruzione religiosa uniforme e per l'universalità che esprime. Egli suggerisce di approfondire lo studio delle società preislamiche della Malaysia e dell'Indonesia, valutandone la «psicologia della conversione» sia a livello individuale che come fenomeno di massa, per poi indicare i vari stadi della crisi spirituale e d'identità che portarono alla conversione all'Islam.

²² Su questo tema ci riferiamo a Syed Hussein Alatas, *Reconstruction of Malaysian History*, Singapore, gennaio 1961, cit. in C. A. Majul, *Theories of Introduction...*, cit., p. 382.

Su questa linea si è posto anche Willem Wertheim, che osservando il processo d'islamizzazione avvenuto in Indonesia, sostiene che l'Islam diede agli indonesiani un senso di solidarietà che andava al di là dei meriti personali della singola persona, ma che coinvolgeva tutta la comunità dei credenti. Il pellegrinaggio alla Mecca, ad esempio, donò agli indonesiani, anche a quelli più riluttanti, un grande senso di unità che li legava alla comunità islamica internazionale. Ciò suggerisce a Wertheim la conclusione che gli indonesiani convertiti all'Islam fecero l'esperienza dell'uguaglianza per il fatto di essere tutti musulmani; tutti appartenenti a una sola fede e a una sola comunità islamica, cosa che in una società come quella indù, fondata sulla netta separazione in caste, non era possibile sperimentare. Ecco allora che la società indonesiana esprime l'aspirazione di una forma più forte d'unità e la trovò nell'Islam. La nuova fede, divenne una forza d'unità straordinaria che sfociò poi in ambito politico nel «nazionalismo indonesiano», il quale ebbe il suo peso per i futuri movimenti indipendentisti e rivoluzionari anticoloniali, che raggiunsero il loro apice nel XX secolo. Ecco come l'Islam, da forza di coesione spirituale diventò forza di cambiamento sociale, espressa poi nel concetto di *Dār al-Islām*, una vasta fratellanza musulmana, o comunità dei fedeli, che vivevano in un determinato territorio e si consideravano tutti uguali davanti ad Allāh, al di là delle divisioni politiche, culturali ed etniche.²³ Emerse dunque il senso di appartenenza alla comunità islamica, come fattore religioso, sociale e psicologico che favorì il processo d'islamizzazione dell'Indonesia, ma influenzò, con differenziazioni e peculiarità, tutto il Sud-est asiatico.

Per concludere, citiamo l'ultima tesi sulla teoria del valore ideologico, proposta da Van Nieuwenhuijze, che critica la teoria politica ed economica esclusivista di Van Leur e sostiene che l'islamizzazione dell'arcipelago malaysiano e in particolare dell'Indonesia non fu dovuta soltanto al tentativo di distac-

²³ Cfr. W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, p. 196, cit. in C. A. Majul, *Theories of Introduction...*, cit., p. 383.

carsi dal sistema religioso indù e buddhista, ma ancor di più alla decisione di liberarsi del sistema castale indù, che creava enormi disuguaglianze tra la popolazione. Ponendosi sulla stessa linea di pensiero di Alatas, considera la conversione all'Islam come risposta religiosa e psicologica al vuoto creato dal rifiuto della religione indù, soprattutto da parte delle classi più povere.

Questa tesi, seppur valida, ha un limite in quanto spiega solo dal punto di vista sociologico e psicologico l'adesione in massa all'Islam come risposta alla ricerca di quella forma d'unità che venne meno con la caduta dei valori sociali e religiosi dell'induismo e del buddhismo. È necessario considerare la causa più probabile del processo d'islamizzazione del Sud-est asiatico, cioè l'aspetto religioso e spirituale. L'Islam dava sì un assetto politico ed economico alle società del Sud-est asiatico, i cui valori religiosi e sociali si erano nel tempo sgretolati sotto l'influsso dei grandi cambiamenti economici e politici, ma era soprattutto una religione e una fede su cui fondare l'identità di un popolo e di una società, aprendoli a una dimensione spirituale e universale più grande. Questo viene dimostrato dal conflitto scoppiato tra il sistema religioso e sociale di tipo tribale, legato alle tradizioni preislamiche, animiste o indù, e il sistema islamico, legato all'universalità del suo credo e della *Umma islāmīya*. Il primo, quello tribale, si esprimeva nelle forme religiose, nei costumi, nei valori, nelle leggi e regole tribali che presero il nome di *'ādāt*, che vennero difesi dai reggenti locali non musulmani, perché considerati patrimonio religioso e culturale tradizionale legato dal punto di vista economico al contesto locale e regionale. Il secondo, quello islamico, era un sistema religioso compatto rappresentato dalla *sharī'a*, la Legge islamica, portatrice di una dimensione religiosa universale, la quale, seppur differenziata nell'interpretazione delle quattro scuole giuridiche e di pensiero, era accettata e condivisa da tutti i musulmani e legata a un contesto economico e sociale trans-regionale e internazionale. Questo sistema era sostenuto e difeso dagli *'ulamā'*, che spesso si trovavano in disaccordo con i reggenti locali non musulmani dando così origine al conflitto

esistente tra un sistema regionale e uno universale. Una volta convertito all'Islam, il reggente locale si proponeva di armonizzare le tradizioni religiose e i valori tribali al nuovo credo islamico, assumendo di tali tradizioni quei riti e quelle pratiche religiose che non erano in conflitto con i fondamenti dell'Islam. In questo senso gli *'ulamā'*, assieme agli altri protagonisti della missione islamica, svolsero un importante ruolo di mediazione, grazie alla loro conoscenza del Corano, della *sharī'a* e delle pratiche islamiche.

Occorre sottolineare che la disgregazione dei valori tradizionali religiosi delle comunità preislamiche del Sud-est asiatico fu causata dal contatto con la nuova cultura commerciale introdotta dalle relazioni con altri paesi. Essa però fu frenata e bilanciata dalla ricerca di una nuova forma d'unità religiosa e sociale. L'Islam era in grado di soddisfare tale esigenza, come viene sottolineato bene da Van Nieuwenhuijze: «L'osservazione che l'Islam a volte offre una soluzione ai problemi sorti dalla disintegrazione della vita di comunità chiusa, può essere applicata non solo all'idea di comunità, ma più specificamente alle questioni religiose. Quando una comunità chiusa perde l'integrità della vita, a causa delle sue relazioni commerciali con altre entità sociali, si verifica un bisogno urgente di ristabilimento di questa entità, nella forma di una nuova modalità armoniosa di pensiero e di vita».²⁴ La realtà, o meglio il veicolo che favorì il ristabilimento dell'identità della comunità malaysiana e indonesiana fu senza dubbio la religione islamica nella sua forma mistica. Essa seppe armonizzare in maniera pacifica la tradizione locale e le credenze religiose tribali alle esigenze e alla rigidità del credo islamico, dando ai neoconvertiti quel senso d'unità universale che essi ricercavano e che erano indispensabili per la formazione della loro nuova identità di pensiero e di vita. Ciò che essi, fin dall'inizio, apprezzarono dell'Islam fu la sua dimensione mistica ed esoterica, che bene si

²⁴ C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia: Five Essays*, pp. 38-39, cit. in C. A. Majul, *Theories of Introduction...*, cit., p. 385.

coniugava con il sistema religioso e spirituale asiatico, legato più alle forme «panteistiche» indu e animiste che al rigore e a volte rigidità di alcuni aspetti della dottrina islamica.²⁵ L'Islam dunque servì come pilastro portante delle nuove società del Sud-est asiatico, la cui dimensione mistica e religiosa fu da fondamento per la ricostruzione dell'identità religiosa e sociale di quei popoli che ne abbracciarono la fede.

Certamente in questo contesto i mercanti musulmani operarono, se non favorirono, con le loro nuove idee religiose e commerciali, il disintegrarsi dei valori e delle usanze tradizionali delle società preislamiche asiatiche, ma fornirono anche gli strumenti necessari sia religiosi che politici ed economici, per far fronte alle nuove sfide dell'economia «globalizzata» di quel tempo. Chi di queste società si affacciò sul contesto politico ed economico internazionale, raccolse la sfida del cambiamento, per far fronte alle problematiche che l'epoca moderna impose al Sud-est asiatico con l'arrivo delle potenze coloniali occidentali spagnole e portoghesi. Queste società, per la maggior parte già islamizzate, fecero forza sull'unità intorno all'unica fede, l'Islam, per reagire e contrastare il processo di colonizzazione e cristianizzazione introdotto dai regni di Spagna e Portogallo. In più esse mantennero la loro identità islamica anche sotto l'influsso del potere politico economico e culturale delle altre potenze occidentali, quali l'Olanda, l'Inghilterra e, nel caso delle Filippine, gli Stati Uniti, fino a quando ottennero l'indipendenza, fattore indispensabile per la formazione degli Stati nazionali musulmani.

²⁵ Ivi, p. 39.

Capitolo terzo

L'islamizzazione del Sud-est asiatico dall'epoca moderna ai giorni nostri. Dalla Malaysia al Brunei Darussalam

L'Islam in Malaysia sotto il dominio britannico

Il *Patronato real* aveva creato nel mondo due sfere di influenza politica ed economica, rispettivamente sotto il dominio portoghese e spagnolo.¹

Entrambi i domini s'imbarcarono in una serie di guerre contro i musulmani, per limitarne l'espansione economica e l'opera di proselitismo islamica. Queste guerre, soprattutto quella tra portoghesi, Johore e Aceh, indebolirono in particolar modo i primi, che furono troppo impegnati a garantire la sicurezza delle linee commerciali marittime dai vari assalti dei pirati e dei musulmani. Infatti, essi avevano un continuo bisogno di rinforzi dal Portogallo e il governo della madrepatria non poteva più garantirne l'invio. I portoghesi erano ben coscienti del fatto che il loro dominio sull'Estremo Oriente dipendeva dal continuo controllo delle vie marittime commerciali; Francisco d'Almeida, primo viceré dell'India, aveva avvertito in un dispaccio il re Manoel, che se non si fosse stati forti per mare, a nulla avrebbe giovato l'esercito.² Da qui si può capire la gravi-

¹ Sull'espansione portoghese e spagnola nel Sud-est asiatico, cfr. G.D.E. Hall, *op. cit.*, pp. 303-322.

² «Sappia sua Maestà, che senza una potente flotta, a poco serviranno le forze di terra», Francisco d'Almeida, cit. in H. Miller, *The Story of Malaysia*, Faber and Faber, Londra 1965, p. 53.

tà dei continui attacchi per mare operati dalle navi malay e di Aceh contro i bastimenti commerciali portoghesi.

A partire dalla prima metà del XVIII secolo, altre potenze occidentali come l'Olanda, e più tardi ancora, nella seconda metà del XIX secolo, l'Inghilterra, si affacciarono sui mari dell'arcipelago malaysiano con l'intento di rompere il monopolio dei portoghesi e degli spagnoli sui commerci legati alle spezie e alle materie prime, come la gomma e il rame.

Nel 1600, la regina Elisabetta I d'Inghilterra concesse la dignità reale alla East India Company (Compagnia delle Indie Orientali), inviando nel 1601 un primo bastimento nell'Estremo Oriente in direzione di Aceh, che subito ritornò in patria con la stiva colma di spezie. Nel 1602 le compagnie commerciali olandesi costituirono la United East India Company (Compagnia Associata delle Indie Orientali), che ricevette il pieno riconoscimento dal governo olandese, ottenendo i fondi e il potere necessario per costituire delle colonie commerciali oltremare, costruire delle roccaforti e pianificare una strategia di conquista sul territorio. Il governo olandese diede alla East India Company anche il potere di redigere dei trattati che avessero un valore politico e non solo commerciale.

Nonostante la sua crescente attività economica nel Sud-est asiatico, l'Olanda temporeggiò nell'estromettere i portoghesi dalla zona, cercando invece di creare delle alleanze con i reggenti locali per avere contratti commerciali più vantaggiosi. Nel 1618 gli olandesi conquistarono le Isole delle spezie; l'anno seguente fu la volta di Jakarta (Java), che conquistata fu ribattezzata col nome di Batavia e divenne il porto commerciale della regione. Gli olandesi ospitarono a Batavia le popolazioni locali che erano in conflitto con i portoghesi e siglarono delle alleanze con Johore e Aceh. A questa politica d'aggressione i portoghesi risposero con una forte resistenza, subendo ingenti perdite in uomini e navi. La sconfitta aggravò la loro situazione rendendoli ancora più vulnerabili e segnando definitivamente il loro declino. Nel 1606 gli olandesi alleati con Johore organizzarono un attacco contro la città di Malacca, con la promessa di occupare solo temporaneamente la città e di cederla

subito dopo la conquista ai malay, in cambio dei diritti di libero commercio sul fiume Johore. Sfortunatamente durante l'assedio olandese della città i malay di Johore non fornirono il sostegno promesso e l'attacco olandese fallì.³ Tuttavia, la situazione dei portoghesi divenne ancora più grave quando, nel 1612, Iskandar Muda, meglio noto col nome di Mahkota Alam, pianificò la conquista della Malacca prima che gli olandesi se ne impadronissero. La sua prima meta fu Johore, dove catturò Batu Sawar nel 1613 e fece prigioniero il reggente Aluddin, lasciandolo però al potere come ostaggio. Quest'ultimo cercò un'alleanza con i portoghesi per liberarsi di Mahkota Alam, il quale inviò una flotta di trecento navi da battaglia e tremila guerrieri per assediare Batu Sawar. Aluddin fu di nuovo fatto prigioniero e mandato a Bintang, dove morì.⁴

Mahkota Alam mise sul trono di Johore suo cognato rajah Abdullah, un fedele alleato degli olandesi, che però non disdegnò di siglare dei trattati di pace con i portoghesi. Questo atteggiamento indispettì Mahkota Alam, che nel 1623 scese a Batu Sawar, costringendo il cognato a fuggire nell'isola del Grande Tambelan dove morì nello stesso anno. Gli anni che seguirono non furono dei più tranquilli per i portoghesi. Infatti Mahkota Alam conquistò dal 1618 al 1620, le città di Pahang, Perak e Kedah, costringendo i portoghesi a subire il blocco navale della Malacca ad opera della popolazione di Aceh. Nel 1629, questi ultimi attaccarono con duecentotrentasei navi da battaglia e ventimila guerrieri il porto di Malacca. I guerrieri procedettero verso l'interno conquistando due colline, ma presto furono respinti dai portoghesi, sostenuti dai tanto attesi rinforzi.

Mahkota Alam morì nel 1636, e la notizia della sua morte diede origine ad altri moti d'insurrezione a Johore, dove la popolazione dichiarò definitivamente la sua indipendenza da Aceh. Anche Perak riguadagnò la sua indipendenza nella metà del XVII secolo.

³ Cfr. J. M. Gullik, *Malaysia*, Fraderick A. Praeger, Inc., Publishers, New York 1969, p. 41.

⁴ Cfr. H. Miller, *op. cit.*, p. 55.

Dal 1640 gli olandesi cominciarono una politica più aggressiva di egemonia commerciale nelle Indie orientali, estromettendo gradualmente i portoghesi dai commerci della Malacca grazie ad Antonio van Diemen, il governatore generale olandese di Batavia, che inviò una flotta di navi da battaglia a bloccare il porto di Malacca. I suoi soldati, questa volta sostenuti dai guerrieri malay di Johore, sbarcarono a nord della città, circondandola. Contemporaneamente in India le navi olandesi bloccarono il porto di Goa, impedendo l'invio di rinforzi nell'arcipelago malaysiano. L'assedio fu terribile, gli olandesi bloccarono ogni possibilità di fuga e d'approvvigionamento, costringendo così la popolazione e i portoghesi a mangiare gatti, cani, ratti e serpenti. A tutto questo si aggiunsero le piogge monsoniche che resero il territorio una grande palude dove scoppiarono le epidemie di colera e di tifo, che colpirono i portoghesi, gli olandesi e la gente del posto. Il 1° gennaio 1641, dopo vari mesi di assedio, gli olandesi attaccarono la città e sconfissero i portoghesi. Dall'inizio dell'assedio fino alla presa della città furono molti coloro che morirono di stenti e malattie. Si calcola che da parte portoghese le vittime furono circa 7 mila tra soldati e nativi e, da parte olandese, circa 1.500 soldati. Così, dopo centotrent'anni di dominio, finiva il monopolio portoghese sul commercio della Malacca, pagato con il prezzo di tante perdite umane. Si chiudeva un'era di colonialismo commerciale per aprirne un'altra sotto l'egemonia olandese.

Gli olandesi preferirono sviluppare Batavia, facendone il centro commerciale più importante della regione. Questa politica declassò il porto di Malacca, riducendolo a un avamposto del nascente impero coloniale olandese. Gli olandesi implementarono un sistema di rigido monopolio commerciale, obbligando i bastimenti a pagare i dazi doganali sui beni alle autorità di Batavia. I mercanti locali dovevano possedere i permessi olandesi per poter vendere la loro merce, che in ogni caso doveva essere venduta soltanto agli olandesi e a un prezzo basso per poi essere rivenduta a caro prezzo nei mercati europei. Questo tipo di politica economica favorì la speculazione e quindi l'incameramento d'enormi profitti da parte di pochi

commercianti olandesi potenti; favorì anche l'aumento della pirateria in tutto l'Arcipelago malaysiano e indonesiano, dove regnanti locali senza scrupoli di sorta, organizzarono delle vere e proprie flotte di navi pirata per catturare i bastimenti diretti in Europa e poi spartirsi i lauti bottini.

Il sultano di Johore, Abdul Jalil Shah II (1623-1677), cercò di riportare prosperità e splendore al suo regno, approfittando dell'uscita dalla scena dei portoghesi e del desiderio degli olandesi di commerciare. La capitale Batu Sawar divenne un mercato interessante per i mercanti provenienti dalla Cina, dall'India, da Sumatra e dalle Molucche, grazie soprattutto allo stato relativo di pace creatosi in seguito alla fine del conflitto con i portoghesi. Tuttavia, Johore cadde ancora in disgrazia quando, nel 1673, Abdul Jalil Shah, sulla mancata promessa di dare in matrimonio il suo erede alla figlia del re di Jambi, attaccò Batu Sawar, una città-porto importante per l'esportazione del pepe nell'est di Sumatra, saccheggiandola di quattro tonnellate d'oro e di armi olandesi. Abdul Jalil Shah dovette rifugiarsi a Pahang dove morì all'età di novant'anni. Suo cugino Ibrahim prese il potere e pose la capitale del sultanato sull'isola di Riau, continuando la guerra contro il re di Jambi. Ibrahim ottenne il sostegno dei bugi, valorosi e impavidi guerrieri delle isole Celebes, i quali, approfittando della debolezza d'Ibrahim, s'imposero nella vita commerciale di Johore e della penisola della Malacca. I bugi presero il trono di Johore e fondarono lo stato di Selangor che divenne un centro commerciale importante della regione. Nel 1861, Ibrahim, forte dell'alleanza con i Bugi, concluse vittorioso la sua guerra contro le forze di Jambi. La vittoria non portò però che ulteriori problemi al sultanato. Infatti molti dei vassalli di Ibrahim si separarono e uscirono dal controllo di Johore.

A questo punto fu chiaro che il potere e la stessa vita di Ibrahim volgevano al termine. Infatti, scomodo ai bugi e ormai abbandonato dai suoi alleati, trovò presto la morte per avvelenamento nel 1685. Il suo successore fu il figlio minore Mahmud, che fu l'ultimo della sua dinastia e fu conosciuto per la sua crudeltà verso gli oppositori. Fu ucciso nel 1699, con l'approvazio-

ne dei capi tribali suoi sudditi. Gli anni successivi alla morte di Mahmud videro il susseguirsi di lotte intestine e di guerre civili in Johore, fino a quando nel 1722 i bugi conquistarono il potere. Essi posero sul trono il rajah Sulaiman, totalmente controllato dai bugi. Nel 1824, la rimanenza del regno di Johore fu diviso tra gli olandesi e gli inglesi con l'assenso dei bugi e dei malay.

I bugi iniziarono una serie di guerre di conquista estendendo la loro autorità nella gran parte della costa occidentale della Malacca. Essi s'insediarono in Selangor, facendone uno Stato potente e nominando re un loro principe, Rajah Lumu, che divenne il primo sultano. Il loro potere diventò una vera e propria minaccia per gli interessi olandesi, i quali si videro attaccare le loro navi commerciali dai bugi, che disturbavano sensibilmente le vie marittime della regione. Nel 1784 i bugi presero d'assedio il porto di Malacca per sei mesi consecutivi, ma la loro campagna fu stroncata dall'arrivo di rinforzi olandesi da Batavia, che distrussero gli assediati. Gli olandesi non si accontentarono della vittoria e penetrarono il territorio dei bugi fino alla cattura di Selangor, dirigendosi poi alla volta di Riau e costringendoli alla resa di Johore. Il reggente di Johore, Mahmud, dovette siglare un trattato di cessione dell'isola agli olandesi, che in breve tempo posero una guarnigione di soldati, impedendo così ai bugi di ritornare a Riau. Mahmud cercò di liberarsi della scomoda ingerenza degli olandesi nel 1787, quando un gruppo dei temibili pirati illanum, provenienti dall'isola di Mindanao, arrivarono a Riau. Egli convinse quest'ultimo ad attaccare il presidio degli olandesi, che furono costretti alla ritirata. Mahmud ottenne provvisoriamente di liberarsi della presenza olandese nella regione, ma non si accorse che gli illanum non erano venuti per nulla. Infatti, il loro intento era quello di cacciare Mahmud, il quale dovette fuggire. Nel 1795 gli olandesi ritornarono conquistando Riau e costringendo gli illanum a lasciare la città. Nonostante il tradimento di Mahmud, gli olandesi lo rimisero sul trono come sultano. Nel frattempo, però, delle circostanze apparentemente estranee agli eventi della Malaysia influenzarono la politica delle alleanze in questa zona. In Europa, la Francia occupò l'Olanda, costringendo que-

st'ultima ad allearsi con l'Inghilterra e a cedere agli inglesi i possedimenti dell'Estremo Oriente, per evitare che i francesi se ne impadronissero. Gli inglesi occuparono la Malacca e restaurarono Mahmud reggente di Riau, dando la possibilità ai bugi di ritornare nella città.

Mahmud morì nel 1812, come sultano di Johore, Pahang, Riau, delle isole Karimon e dell'isola che sarebbe poi diventata Singapore. Egli lasciò due figli, Hussein e Abdul Rahmān, senza però indicare il suo successore. I figli formarono due fazioni rivali, dando l'opportunità ai Bugi di dividerli e metterli uno contro l'altro. I capi di Johore si schierarono con Hussein, in quanto più anziano del fratello; i bugi, invece, sostennero Abdul Rahmān al trono, perché più giovane e quindi più controllabile. Col trattato del 1824, gli inglesi e gli olandesi si divisero il territorio. Gli inglesi presero la penisola malaysiana e Singapore; gli olandesi invece l'isola di Sumatra, Riau con le isole limitrofe, l'isola di Java e il resto dell'arcipelago malaysiano e indonesiano. Questa divisione trovò i bugi e i malay sostanzialmente d'accordo, poiché desideravano liberarsi dell'oppressione olandese.

La Malaysia, la fondazione di Singapore e il Brunei

L'intervento inglese nella penisola della Malacca cominciò molto prima degli accordi con gli olandesi del 1824. L'Inghilterra aveva già cominciato la sua infiltrazione nella regione a partire dalla fine del XVIII secolo, con la finalità di estendere il proprio dominio commerciale a est dell'India e salvaguardare le linee marittime che passavano dallo stretto della Malacca per raggiungere la Cina. A questo riguardo, la Compagnia delle Indie Orientali era particolarmente interessata ai giacimenti di stagno di Kedah. Fu pertanto necessario trovare il sistema di rompere il monopolio commerciale olandese che impediva ai mercanti inglesi provenienti dall'India di aprire i loro commerci nella regione. Ci voleva un uomo che fosse fortemente legato agli interessi della Compagnia e allo stesso tempo amico dei

reggenti locali. Egli avrebbe dovuto conoscere la cultura malaysiana, le tradizioni religiose della zona, e l'interesse delle popolazioni locali per i commerci, al fine di poter ottenere dei contratti o degli accordi commerciali il più possibile favorevoli alla Compagnia. Fu scelto il capitano Francis Light che, grazie alla sua intraprendenza e al sua capacità politica e di mediazione, riuscì a introdurre gli inglesi in pianta stabile nella regione. Uno dei problemi strategici che gli inglesi dovettero affrontare fu quello di cercare un porto sicuro che potesse permettere l'attracco delle navi che controllavano le rotte commerciali di navigazione nell'Estremo Oriente. Infatti Bombay, l'unico porto che la Compagnia possedesse, era sulla costa occidentale dell'India. Il problema era quindi garantire la protezione delle fabbriche nell'India orientale e nel Golfo del Bengala che potevano essere attaccate dalla flotta navale francese.

Nel 1771 Francis Light, un ex ufficiale della marina inglese, che ora svolgeva l'attività di commerciante nel Sud-est asiatico, informò la Compagnia che il suo amico, il sultano di Kedah, era disposto a offrire il suo porto alle foci del fiume Mero-bok in cambio di aiuto militare contro i suoi nemici. Infatti, Kedah era in continuo conflitto col Siam, la Birmania, i bugi e Selangor e quindi aveva bisogno di sostegno da parte degli inglesi. Questo accordo con il sultano di Kedah offriva alla Compagnia la possibilità di escludere gli olandesi e i francesi dal commercio con la città, dando agli inglesi l'esclusiva del commercio nella regione. Penang,⁵ secondo Light, poteva diventare un porto importante a est del Bengala per il commercio con la Cina. Purtroppo, la Compagnia, nonostante le richieste di Light, non mandò le truppe al sultano, provocando in quest'ultimo un atteggiamento d'indignazione e il rifiuto nell'offrire il sito agli inglesi.

Nel frattempo, la Francia aveva appoggiato la rivolta ameri-

⁵ Per la fondazione di Penang come porto e sito commerciale inglese nel Sud-est asiatico, cfr. K. G. Tregonning, *A History of Modern Malaya*, Eastern Universities Press L.t.d. for University of London Press L.t.d., Singapore 1964, pp. 69-92.

cana contro gli inglesi nell'America del nord, rivolta che portò alla guerra di indipendenza americana. Anche l'Olanda iniziò le ostilità contro l'Inghilterra, alleandosi con la Francia e dando alla flotta francese la possibilità di attraccare nei suoi porti di Aceh e Mergui durante il periodo dei monsoni. Così, l'impero inglese fu stretto dentro una morsa olandese e francese, faticando non poco nell'uscire da questa situazione. Il 1782-83 fu un periodo difficile per gli inglesi per via dei continui attacchi dalle navi francesi e olandesi lungo tutta la costa indiana e del Bengala. Questa crisi sfociò nel blocco di Calcutta da parte della squadra navale francese. Tuttavia, nel 1786, Francis Light, che nel frattempo si era insediato nell'isola Junk Ceylon (Arcipelago delle Mergui), diventando un importante commerciante di stagno, ripropose alla Compagnia lo stesso piano di dieci anni prima, riuscendo a ottenere dal sultano di Kedah la cessione di Penang in cambio dell'aiuto militare e del pagamento annuale di un compenso di trentamila sterline come indennità per la perdita dell'attività di commercio in quella zona. Light sottolineò l'importanza di considerare attentamente l'offerta del sultano e di essere vigili su chi considerare nemico del sultano. Per questo motivo, al fine di evitare d'imbarcarsi in pericolosi conflitti tribali, venne considerato come nemico solo chi avesse realmente minacciato il regno del sultano e non chi avesse potuto dispiacergli per motivi di rivalità o di potere. L'accordo fu stipulato senza però menzionare la cifra del compenso. La Compagnia mandò solo una nave da battaglia a controllare Penang e la zona costiera appartenente al sultano, nominando Light sovrintendente della base navale a Penang. Egli salpò per Penang il 16 luglio 1786, prendendone possesso l'11 agosto dello stesso anno e rinominando il possedimento, «Isola del principe di Galles», in onore di Giorgio IV. Secondo quanto riportato da Henry Miller, Francis Light non intendeva fare di Penang un avamposto militare dell'impero britannico, ma solo un avamposto commerciale per sviluppare la presenza mercantile inglese nella zona.⁶ Gli olandesi reagirono negati-

⁶ Cfr. H. Miller, *op. cit.*, p. 64.

vamente alla politica inglese verso Penang, vedendo nell'iniziativa di Light un ulteriore tentativo di essere estromessi dal commercio in quella zona.⁷

Nonostante i timori degli olandesi, gli inglesi riuscirono a mettere piede a Penang che, divenendo una residenza sotto l'autorità del governatore del Bengala, si sviluppò velocemente grazie all'arrivo di coloni e di mercanti. Essi erano per la maggior parte d'origine inglese, ma arrivarono anche malay-siani, cinesi, indiani, arabi e commercianti dall'isola di Sumatra. Un ulteriore problema si presentava però all'orizzonte con il tentativo del Siam e della Birmania di impadronirsi di Kedah, considerata da sempre parte dei loro possedimenti. Light vide in questa pretesa un pericolo imminente per la permanenza inglese in Penang. Egli forzò la Compagnia ad attuare le promesse fatte al sultano. Quest'ultimo ottenne solo un compenso di diecimila sterline da pagarsi per dieci anni, ma non l'aiuto militare. Irritato dalla politica della Compagnia, il sultano tentò di riprendersi Penang con la forza, ma fu subito fermato dall'esercito inglese e dovette accontentarsi di un compenso di seimila sterline annuali fino a quando gli inglesi fossero rimasti a Penang. Da quel momento in poi, il sultano continuò a cedere sempre più territorio agli inglesi, al fine di aumentare il suo compenso annuale.

Nonostante l'avamposto di Penang fosse considerato dagli inglesi una stazione commerciale, esso divenne d'importanza strategica nel 1793, anno in cui si aggravò il conflitto europeo tra gli inglesi e i francesi. L'Olanda fu invasa dalla Francia, e fu costretta a trovare un'alleanza con l'Inghilterra al fine di as-

⁷ Quando gli olandesi capirono i piani degli inglesi di impadronirsi di Penang, essi tentarono di convincere il Sultano di Kedah a sottoscrivere un trattato che avrebbe assegnato all'Olanda il monopolio dello stagno, estromettendo così gli inglesi e gli altri europei dal commercio. Lo stesso Light riferì alla Compagnia che gli olandesi non erano affatto contenti degli accordi avvenuti tra gli inglesi e il sultano, tanto che avrebbero potuto indurre i re di Siak, nella costa orientale di Sumatra, e di Selangor ad attaccare il sultano di Kedah, creando una situazione di guerra e d'instabilità nel commercio. Su questo argomento, cfr. H. Miller, *op. cit.*, pp. 64-65.

sicurare i possedimenti e i commerci nel Sud-est asiatico dalla conquista francese. Gli inglesi presero quasi tutti i porti olandesi della regione, compreso quello della Malacca, dopo quasi venticinque anni di permanenza in quella zona. Tuttavia, nel 1818, dopo la fine della guerra tra inglesi e francesi, l'Olanda cercò di rimpadronirsi della Malacca, riuscendovi per un periodo di solo sei anni. Nel 1824 gli olandesi firmarono con gli inglesi un trattato di cessione della città della Malacca, del suo forte e di tutta la regione limitrofa. Successivamente gli inglesi riorganizzarono il governo di Penang, che passò sotto l'amministrazione di un governatore direttamente dipendente dal governatore generale dell'India. La politica inglese nel frattempo era cambiata. Non bastava più un solo avamposto commerciale, ma c'era ora bisogno di un vero e proprio porto, che poteva fungere anche da base navale per il controllo di tutta l'attività commerciale della regione. Con la fondazione di Singapore nel 1819, Penang divenne la capitale commerciale degli «insediamenti dello stretto» di Penang, Malacca e Singapore, cedendo a quest'ultima il primato a partire dal 1832.

L'Islam in Malaysia durante il periodo coloniale e in particolare quello britannico presenta alcuni aspetti interessanti, soprattutto riguardo alle istituzioni islamiche e all'identità etnica e religiosa della popolazione musulmana.

All'inizio del XVIII secolo la figura più importante presente nella Malaysia, dal punto di vista delle istituzioni islamiche, era il *qādī*, o giudice (malay, *kadi*). In Johore, egli era l'autorità più efficace e potente nel regno, dopo i ministri. Senza dubbio tale onore gli era attribuito per via della sua conoscenza della religione islamica e per la sua stretta vicinanza con la famiglia reale. Alcuni giudici erano addirittura imparentati con i reali attraverso matrimoni combinati,⁸ ma il loro potere era per lo più dovuto alla profonda conoscenza dell'Islam, che gli attribuiva la nomea di persone con un particolare dono spirituale. Tuttavia, nel XIX secolo, i giudici persero la loro predomi-

⁸ Cfr. L. Y. Andaya, *op. cit.*, p. 6.

nanza a causa dell'aumento del numero dei maestri e dei professori in scienze islamiche, rimanendo quindi limitati alla sfera giuridica e alla presidenza delle moschee.

La struttura base della società islamica malaysiana era costituita dal sultano, che era il monarca assoluto e capo spirituale della comunità musulmana e simbolo dell'Islam stesso. Il suo potere in materia politica e religiosa era condiviso dallo *sharīf* e dall'*imām* (controparti religiose), dai nobili e dagli '*ulamā*'. A seguire vi erano gli attendenti di corte, gli *hulubalang* o ufficiali di distretto, il *khatīb* e i *penghulu mukim* o ufficiali, che avevano il compito di curare le zone adiacenti le moschee; per finire il *bilāl*. Dopo le autorità, vi era il popolo e, al livello ancora più basso, i mercanti stranieri, i viaggiatori e i *faqīr* o i poveri mendicanti di Allāh. Questa struttura istituzionale e religiosa si mantenne nel tempo, grazie anche al fatto che gli inglesi erano più interessati a gestire il potere politico ed economico che quello religioso. Essi lasciarono ai musulmani la libertà di mantenere le loro strutture istituzionali, religiose e giuridiche, purché i loro sultani e dignitari riconoscessero l'autorità della Corona britannica.

La forte connessione tra l'elemento politico e quello religioso tipico della cultura islamica, diede origine a rapporti tra il diritto consuetudinario ('*ādāt*), basato sulle tradizioni tribali e sui costumi del luogo, e la *sharī'a*. Il sultano promosse una codificazione, che teneva conto delle tradizioni locali e dello spirito della Legge islamica. Non sono rari in tutto l'arcipelago malaysiano e indonesiano i casi di sultani che promossero dei veri e propri codici, che coniugavano insieme i principi dell'*ādāt* e della *sharī'a*. Attraverso di essi il sultano intendeva dare una legge ai suoi sudditi che affermasse l'identità culturale malay e il ruolo della Comunità islamica di fronte alla presenza europea e alle minoranze cinesi e indiane presenti sul territorio. Ecco allora che per i sultani, come per la popolazione musulmana, l'appartenenza religiosa equivaleva a un fatto etnico: aderire all'Islam voleva dire essere malay.

L'interpretazione della propria identità etnica e religiosa da parte del gruppo musulmano malay, in rapporto alle minoranze

cristiane, indù, buddiste e di altre religioni tradizionali, continuò per tutto il XVIII, XIX e XX secolo, fino ai giorni nostri, dando origine al cammino d'incontro e scontro che è alla base del problema d'integrazione delle varie componenti culturali e religiose della Malaysia contemporanea. Vedremo più avanti a che prezzo e su quali basi questo cammino di integrazione è continuato, ma soprattutto cercheremo di capire quali sono le dinamiche che ne determinano gli alti e i bassi.

La fondazione di Singapore dipese da un altro personaggio singolare, Thomas Stamford Raffles, figlio del capitano Benjamin Raffles, che all'età di quattordici anni divenne impiegato della Compagnia delle Indie Orientali di Londra. Nel 1805 la Compagnia, volendo fare di Penang una sovrintendenza indiana, inviò Raffles in quella zona come assistente segretario del primo governatore. Arrivato in Malaysia, Raffles si dedicò assiduamente a studiarne la storia, la cultura e i costumi, fino a divenirne uno dei maggiori conoscitori occidentali. La sua affabilità e considerazione per tutti quelli che incontrava lo portarono ben presto a essere notato dagli stessi regnanti musulmani della zona. A sorprendere erano la sua affabilità e l'attenzione per i bisogni dei poveri. La sua corrispondenza lo fece conoscere anche al governatore generale dell'India, lord Minto, che accolse la proposta di Raffles di conquistare l'isola di Java, togliendola agli olandesi, per ridurne il potere economico nella zona. Il governatore inviò Raffles a Java con lo scopo di raccogliere informazioni e prendere i contatti con i regnanti locali per preparare il terreno ad una possibile spedizione militare nella regione.

Nell'agosto del 1811⁹ lord Minto inviò una spedizione a Java al comando del generale Gillespie, costringendo gli olandesi e

⁹ Cfr. K. G. Tregonning, *op. cit.*, p. 96. L'autore ci presenta T. S. Raffles come un ambizioso, intelligente ed energico uomo d'affari dedito alla carriera, senza menzionare l'aspetto del riformatore, interessato allo sviluppo e al benessere della popolazione di Java e di Singapore; aspetto, invece, sottolineato da H. Miller, *op. cit.*, p. 70.

le poche forze locali a capitolare il 18 settembre dello stesso anno. Raffles fu nominato vicegovernatore di Java, con l'incarico di promuovere la crescita e la prosperità della popolazione locale. Nel giro di poco tempo Raffles sviluppò la regione, ma fu fermato dai nuovi accordi intercorsi tra il governo britannico e quello olandese, siglati con la Convenzione di Londra del 1814, nella quale l'Inghilterra si impegnavo a restituire all'Olanda entro il 1816 tutti i suoi ex possedimenti e colonie dell'Estremo Oriente.¹⁰ Java e le Molucche furono restituite e Raffles dovette ritornare a Londra senza più l'incarico di vicegovernatore. Nel frattempo le cose erano cambiate, in quanto la Compagnia non vedeva di buon occhio la politica di sviluppo dell'isola di Java, promossa da Raffles, considerandola troppo azzardata e spendiosa.

Tuttavia, le cose mutarono nell'ottobre del 1818, quando Raffles, divenuto nel frattempo vicegovernatore di Bencoolen, visitò il nuovo governatore generale, il marchese di Hastings, sostenendo ancora la necessità di avere dei porti stabili che garantissero la presenza britannica nell'area contro la politica di monopolio olandese. Raffles ottenne da Hastings il permesso di costruire una stazione oltre la Malacca che potesse controllare l'entrata meridionale degli stretti, e quindi rompere il monopo-

¹⁰ Questi avvenimenti accaddero più o meno in contemporanea ad altri avvenimenti europei, precisamente la vittoria inglese su Francia e Spagna a Trafalgar e quella successiva a Waterloo del 1815, che segnarono la fine del conflitto anglo-francese con la sconfitta della Francia. Nel 1810, poco prima della spedizione a Java del 1811, la base francese delle Mauritius veniva catturata dagli inglesi provenienti dall'India e nel 1814 fu siglata la Convenzione di Londra. Questi avvenimenti portarono Lord Minto, governatore generale dell'India, a prefiggersi due scopi fondamentali, quello di proseguire la guerra contro i francesi per giungere a una vittoria finale e quello di garantirsi zone di influenza britannica nel Sud-est asiatico, in vista del ritorno degli olandesi in quella regione; ritorno che avrebbe riportato la supremazia e il monopolio commerciale olandese, con la conseguente esclusione di ogni altra potenza europea. È dunque facile capire quanto fosse interessato lord Minto alla proposta di Raffles di conquistare Java e, più avanti, di garantirsi il sito di Singapore, al fine di controllare i commerci verso la Cina e il resto dell'Estremo Oriente. Su questo tema, cfr. K. G. Tregonning, *op. cit.*, pp. 96-97.

lio commerciale olandese ormai esteso all'arcipelago malaysiano e alle isole orientali. Hastings desiderava quanto Raffles estendere il dominio dell'impero britannico al Sud-est asiatico per aprire una nuova via commerciale diretta tra la Cina e l'Europa. Hastings scelse Rhio come possibile porto, in quanto non sottoposto ai diritti di proprietà olandesi, e fece intervenire Raffles per negoziare con il sultano di Johore per ottenere il sito. Tuttavia, gli olandesi riuscirono a precedere Raffles nelle negoziazioni col sultano di Johore impadronendosi di Rhio. Raffles partì da Calcutta il 7 dicembre, dirigendosi, questa volta, verso Singapore, per farne il porto commerciale ambito, che avrebbe soddisfatto tutti i bisogni inglesi nell'area. L'isola di Singapore, al sud della Malacca, consentiva di controllare qualsiasi nave che passasse dallo stretto di Singapore e da quello di Rhio, dando così agli inglesi il dominio commerciale nella regione.

Il 28 gennaio 1819 Raffles sbarcò a Singapore e fu ricevuto da una delegazione malay. Il fatto provò che gli olandesi non avevano ancora siglato alcun trattato con il *Tamenggong*.¹¹ Raffles cominciò le trattative il giorno seguente, sapendo che l'isola apparteneva all'impero di Johore, il cui reggente era Tengku Abdul Rahmān, che viveva in Lingua e che aveva ottenuto il potere grazie al sostegno dei bugi. Un altro pretendente al trono era il fratello più anziano del *Tamenggong*, Tengku Hussein, esiliato a Riau. Raffles, cosciente delle trattative in corso tra il sultano di Johore, Tengku Abdul Rahmān e gli olandesi, temeva di essere estromesso anche da Singapore, pertanto decise di sostenere Tengku Hussein nelle sue pretese sul sultanato di Johore. Gli emissari di Raffles proposero al pretendente un'offerta non rifiutabile, in quanto sostenuta dall'accordo previo stipulato con *Tamenggong*, che permetteva agli inglesi di stabilirsi nell'isola per un pagamento annuale di tremila sterline, con in più la protezione dell'esercito britannico. Tengku Hussein, vedendo nell'accordo con gli inglesi l'opportunità di affermare le sue prerogative sul sultanato, visitò l'iso-

¹¹ Il *Tamenggong* era il capo territoriale della regione di Johore e di Singapore, che risiedeva nell'isola fin dal 1811.

la di Singapore, ricevuto con tutti gli onori da Raffles, dai centocinquanta abitanti del luogo e dal *Tamennong*. Quest'ultimo lo proclamò formalmente reggente di Johore con il titolo di sultano Hussein Muhammad Shah. Il nuovo sultano accettò gli accordi del trattato che riconosceva alla Compagnia delle Indie Orientali il diritto di insediarsi in Singapore e di commerciare liberamente. Unitamente a questi diritti si sanciva il divieto per ogni altra potenza europea di insediarsi nei territori del sultanato riservando così il monopolio dei commerci all'impero britannico. Come contropartita, l'impero, tramite Raffles, avrebbe pagato annualmente al sultano una cifra di cinquemila sterline, con la conseguente protezione militare dell'isola per tutto il tempo che gli inglesi fossero rimasti in Singapore.¹² Raffles lasciò l'isola sotto il comando del maggiore William Farquhar, con l'incarico di attuare gli accordi presi col sultano e quindi di preparare l'isola per l'insediamento inglese. L'incarico non era facile, poiché Singapore era infestata dai pirati, provenienti da varie parti della regione, i quali facevano del sito una base di stoccaggio dei loro bottini. La popolazione locale, composta dai malay e dagli *Orang Laut*, zingari del mare, viveva di pesca e praticava la pirateria soprattutto durante i periodi di carestia. Infatti, la zona era spesso colpita dai tifoni, che impedivano ai pescatori di prendere il largo per procacciarsi da vivere, costringendoli a cercare altrove il cibo, anche attraverso la pirateria.

Nonostante queste difficoltà, l'isola divenne ben presto un importante centro di controllo di tutta l'attività commerciale dello stretto, interferendo sensibilmente con gli interessi olandesi. Raffles fu accusato dalle autorità olandesi di aver violato i trattati, scavalcando l'autorità del sultano Abdul Rahmān, che esercitava il potere su tutto il territorio dell'impero di Johore,

¹² Il trattato fu firmato e siglato con i timbri reali e della Compagnia delle Indie orientali il 6 febbraio 1819, tra il sultano Hussein Muhammad Shah e Stamford Raffles, che presentò, durante una cerimonia solenne, il mandato ricevuto dal governatore generale, il marchese di Hastings. Il testo fu tradotto nella lingua locale dal segretario del sultano e letto pubblicamente alla popolazione e alle truppe inglesi presenti in quell'occasione.

Singapore compresa. Secondo loro, Raffles aveva ottenuto l'isola con un raggiro, basandosi su delle false pretese. Le accuse erano pesantissime tanto che segnarono la possibilità di un conflitto tra l'Inghilterra e l'Olanda e tale eventualità allarmò non poco la dirigenza della Compagnia. Hastings difese l'operato di Raffles, al fine di evitare che Singapore fosse ceduta dalla Compagnia agli olandesi. Nel tempo che seguì Hastings scrisse delle lettere infuocate al governatore generale olandese di Batavia, sostenendo le sue ragioni circa la questione di Singapore e richiedendo l'intervento del Foreign Office (ministero degli Esteri inglese), su questo tema. Gli stessi direttori della Compagnia mutarono il loro parere sull'operato di Raffles dopo aver constatato lo sviluppo commerciale dell'isola di Singapore e appoggiarono la politica di Hastings. Il tempo fece poi il suo lavoro e convinse gli olandesi a desistere dalle loro pretese su Singapore per evitare una guerra rovinosa con gli inglesi.

Raffles ritornò in Inghilterra, dove morì all'età di quarantasei anni per un attacco d'epilessia. Il suo prezioso lavoro fu continuato da John Crawford, il sostituto di Farquhar a Singapore, che nel 1824 concluse un trattato con il sultano Hussein, per la totale sovranità inglese dell'isola. Il sultano Hussein promise di non concludere alcuna alleanza con le potenze straniere, fintantoché gli inglesi gli avessero corrisposto la pensione pattuita. Il trattato sancì che nessuna delle parti avrebbe stipulato una qualsiasi alleanza offensiva o difensiva tra la Compagnia e il reggente. Nessuna delle parti avrebbe potuto interferire negli affari interni dell'altra, o in alcuna azione di guerra contro terzi. Unitamente a questi accordi di carattere politico, fu indicato il compenso per il reggente che ammontava a 33 mila sterline e in più una pensione mensile di 1.300 sterline. Il *Tamengong* riceveva un compenso di 26 mila sterline e una pensione di 700 sterline mensili.¹³

Questi accordi furono decisivi per il consolidamento inglese nell'isola di Singapore e furono favoriti dal trattato anglo-olan-

¹³ Cfr. H. Miller, *op. cit.*, p. 76.

dese del 1824, in virtù del quale gli olandesi ritirarono tutte le loro accuse circa la presenza inglese in Singapore, riconoscendo l'isola come parte dei possedimenti inglesi. Essi cedettero all'Inghilterra anche la penisola della Malacca e tutte le imprese olandesi in India, assicurando al governo inglese che non avrebbero stipulato alcun accordo con i reggenti di quei paesi contro gli interessi britannici. Dal canto loro, gli inglesi si ritirarono da Bencoolen e cedettero agli olandesi le loro fabbriche in Sumatra, promettendo di non fondare alcun insediamento commerciale nelle zone di influenza olandese.

Ufficialmente il trattato sanciva due sfere d'influenza; una a destra dello stretto della Malacca sotto il potere olandese e una a sinistra sotto quello inglese. Lo stesso impero di Johore fu a sua volta diviso. Il sultano Abdul Rahman, alleato degli olandesi, rimase in Riau e il sultano Hussein, sostenuto dagli inglesi, governò sulla maggior parte della regione di Johore, Singapore compresa. Nel 1826 Penang divenne la sede del governatorato degli insediamenti dello stretto quali: Penang, Malacca e Singapore. Tale presidenza passò poi nel 1832 a Singapore, divenuto ormai il centro commerciale più importante della regione. Nel 1851 gli insediamenti dello stretto vennero messi sotto l'autorità del governatore generale dell'India e nel 1858, con l'abolizione della Compagnia delle Indie Orientali, l'India e i possedimenti nel Sud-est asiatico vennero affidati al dipartimento governativo di Londra o India Office.

Possiamo affermare che il consolidarsi dei sultanati, principati e imperi musulmani del Sud-est asiatico, durante il XVIII e XIX secolo, dipese in gran parte dalla scaltrezza dei sultani, che seppero districarsi all'interno dei complicati giochi di potere delle potenze europee. Indubbiamente, le politiche commerciali olandesi e britanniche determinarono la nascita o la fine dei sultanati, che divennero sempre più dipendenti delle due compagnie commerciali, la Compagnia delle Indie Orientali e la Compagnia Associata delle Indie Orientali. Il passaggio dal potere portoghese e spagnolo a quello olandese e britannico fu caratterizzato da una sorta di continuità, almeno dal punto di

vista commerciale e geopolitico. Gli olandesi e gli inglesi erano meno interessati all'opera di cristianizzazione delle regioni di loro influenza; o almeno questo non era uno degli scopi principali della loro presenza nella regione e del loro programma di conquista. In un mondo moderno europeo, in cui il potere dello Stato affermava sempre di più la sua autonomia dal potere religioso, l'economia fondata sui commerci d'oltremare saliva al primo posto nella scala degli interessi nazionali, relegando la questione della cristianizzazione delle regioni conquistate a un fatto secondario. Questa situazione di «relativa tolleranza» dal punto di vista religioso nei confronti dell'Islam diede ai reggenti musulmani la possibilità di organizzare in maniera più definitiva i sultanati dal punto di vista delle istituzioni religiose. Infatti, con il trattato di Pangkor del gennaio 1874, l'amministrazione britannica venne formalmente riconosciuta in Perak, Selangor, Negeri Sembilan e nel 1888 in Pahang. Nel 1896 i quattro Stati vennero uniti negli Stati malaysiani federati, con Kuala Lumpur come capitale della federazione. Il trattato di Pangkor vincolava il Sultano a riconoscere l'autorità del Residente inglese, il cui consiglio doveva essere ascoltato e seguito su tutte le questioni importanti, tranne che per quelle di carattere religioso e di costume. Il governo veniva formalmente esercitato in nome del sultano, ma di fatto l'autorità esecutiva era totalmente nelle mani del Residente.¹⁴ Il sultano diventava così il più alto rappresentante morale della comunità islamica malaysiana con responsabilità rappresentative, ma senza l'esercizio dei poteri esecutivi, che d'ora in poi passavano agli inglesi. Questa rinuncia di potere fu accettata dalla famiglia reale, grazie anche ai compensi economici di cui essa usufruiva, uniti ai privilegi regali ottenuti dagli inglesi. In questo l'autorità britannica fu molto attenta, considerando la famiglia reale e i dignitari di corte con grande rispetto e regalità.

Nel 1909 i quattro Stati del nord, Kedah, Perlis, Kelantan e Terengganu, che erano stati per lungo tempo sotto l'influenza

¹⁴ Cfr. R. Cribb, *Malaysia, History*, in *The Far East and Australasia 1998*, XXIX ediz., Europa Publications Limited, Londra, p. 592.

dell'impero del Siam, passarono sotto l'autorità britannica, accettando anche loro dei residenti o consiglieri inglesi. Nel 1914 fu nominato un consigliere permanente in Johore, che rimase così uno Stato indipendente. Questi cinque stati furono costituiti come Stati malaysiani non federati, differenti nella loro forma costituzionale e amministrativa. All'alba della prima guerra mondiale, l'Inghilterra poteva considerare la penisola malaysiana parte dell'impero britannico. Il consigliere degli Stati malaysiani non federati esercitava di fatto maggior potere rispetto al Residente degli Stati malaysiani federati, dove i sultani erano più indipendenti dai consigli dati dagli inglesi.

Nel XX secolo la Malaysia britannica divenne un centro importante per la produzione dello stagno e della gomma, grazie anche alla scelta del governo di implementare l'immigrazione di lavoratori dalle coste meridionali dell'India e della Cina. Tale politica era dovuta al fatto che la popolazione malay non si adattava facilmente ai ritmi lavorativi nelle piantagioni e all'organizzazione e amministrazione britannica in genere. Nel 1931 la presenza cinese era del 39% rispetto all'intera popolazione della Malaysia britannica, i malay erano il 45%. I cinesi e gli indiani divennero presto dominanti nella produzione dello stagno, della gomma e in campo agricolo; essi infatti avevano il quasi totale monopolio del mercato interno e delle esportazioni malaysiane. I malay erano invece predominanti nelle coltivazioni di riso e nella piccola produzione della gomma, nonostante l'opposizione dell'amministrazione coloniale che era più interessata a sviluppare i settori di competenza cinese e indiana. Durante gli anni Venti, lo spirito nazionalistico cominciò a crescere, fomentato da alcuni maestri che nei villaggi svolgevano propaganda politica tra la popolazione malay. Questi maestri itineranti avevano frequentato il College Sultan Idris, fondato nel 1922, dove insegnavano docenti appartenenti all'ambito religioso musulmano malaysiano, che provenivano dai paesi mediorientali, con idee legate alla corrente riformista islamica. Il pensiero nazionalista non si limitava solo alla comunità musulmana, ma coinvolgeva anche quella cinese,

che a partire dal 1920 ricevette sempre di più il sostegno politico ed economico dal governo cinese del Kuomintang. Questo sostegno si fece sempre più forte nel periodo dell'occupazione giapponese con la precisa finalità di boicottare l'attività commerciale del Giappone nell'area del Sud-est asiatico. Anche la comunità indiana fu mobilitata nella lotta independentista anti-giapponese. Nel 1930 fu formalmente fondato il Communist Party of Malaya o CPU, che divenne la forza independentista più schierata e più organizzata della popolazione malaysiana. La politica oppressiva di occupazione dei giapponesi aveva la finalità di distruggere il sistema coloniale inglese e quell'ordine di «accomodamento» con l'aristocrazia malay, che aveva portato a un compromesso tra gli inglesi e le diverse comunità etniche presenti sul territorio. Quest'ordine fu messo da parte e, dopo la resa degli inglesi, fu sostituito con una politica giapponese basata sul *divide et impera*, che fomentò l'odio e il conflitto tra malay, cinesi e indiani. Il sentimento di antagonismo fra i diversi gruppi etnici fu il risultato più doloroso dell'occupazione, tanto che i reggenti della comunità malay che si erano rifiutati di lasciare la regione con gli inglesi, collaborarono con i giapponesi senza però ricevere la stessa deferenza loro tributata sotto l'impero britannico.¹⁵ I giapponesi cercarono, attraverso il programma di rieducazione, le conferenze pan-malaysiane, i raduni paramilitari dei giovani e le dimostrazioni popolari, di riportare la popolazione all'obbedienza dei loro reggenti e sultani, cosa che solo in minima parte riuscì. La ribellione e il sentimento independentista furono anche fomentati dalle continue deportazioni, soprattutto di indiani, che venivano mandati in Birmania o in Thailandia per lavorare come prigionieri nelle varie edificazioni militari giapponesi.

Bisogna riconoscere che a resistere eroicamente ai giapponesi furono i cinesi malaysiani, memori dell'occupazione nipponica degli anni Trenta in Cina. Essi erano anche i più perseguitati dalla polizia giapponese, che li trattava brutalmente. In questo senso il Communist Party of Malaya ebbe un ruolo im-

¹⁵ Ivi, p. 593.

portantissimo nell'organizzazione dell'Esercito popolare malaysiano anti-giapponese. Infatti i membri del partito costituivano una buona parte della milizia. Con la sconfitta del Giappone nel 1945, il partito risultava essere l'unica struttura politica organizzata che fosse in grado di tirare le fila di una nazione allo sbando. Esso si trovò ad affrontare il ritorno degli inglesi nella penisola malaysiana. Da parte loro i britannici avevano cambiato registro politico, volendo proporre più radicali riforme costituzionali in favore della popolazione. Questa nuova politica, più favorevole a un graduale processo di democratizzazione, era necessitata dall'estremo bisogno di ripresa economica di tutta la regione. La centralizzazione del potere sembrava essere la via migliore per ridare impulso al paese. Si propose di inglobare le forme dell'unione federativa e non federativa delle diverse regioni malaysiane nell'Unione della Malaya, con Singapore come colonia britannica separata. L'intento era quello di estendere la cittadinanza dell'Unione della Malaya a tutta la popolazione, senza distinzione di razza o di religione. A tutti i cittadini venivano riconosciuti uguali diritti. Il vero fine di tutta l'operazione stava nel fatto che la nuova forma costituzionale prevedeva il trasferimento della sovranità del paese dai reali malay all'amministrazione britannica. Per questo motivo era necessario garantire ai gruppi emergenti cinesi e indiani determinati privilegi, che di fatto ne fecero le comunità predominanti nella regione. L'iniziativa era anche una sorta di riconoscimento che il Regno Unito voleva estendere a coloro che più gli erano rimasti fedeli e leali durante l'occupazione giapponese. La politica britannica minò, tuttavia, la posizione predominante e i diritti della popolazione indigena malay, creando al suo interno lo scontento per il nuovo corso degli eventi. La rabbia dei malay crebbe a dismisura con l'annuncio formale della costituzione dell'Unione della Malaya del 1946, ad opera della ricostituita amministrazione inglese. I malay costituirono la United Malays National Organization o UMNO (Organizzazione nazionale dei Malay uniti), nuova forza politica d'opposizione, che bloccò i provvedimenti dell'Unione della Malaya, costringendo gli inglesi a iniziare nuovi negoziati per

un diverso testo costituzionale. La nuova forma assunse il carattere di Federazione della Malaya, inaugurata nel febbraio del 1948. Nella nuova forma istituzionale si mantennero l'unità amministrativa distinta con la conferma della sovranità dei sultani e dei privilegi speciali del gruppo malay. Un altro passo fu l'introduzione di provvedimenti circa la cittadinanza per i cinesi e per gli indiani, più restrittivi rispetto al precedente testo costituzionale.

Ora a lamentarsi erano i cinesi, che videro nella Federazione della Malaya un atto di discriminazione e un attentato alla fedeltà dimostrata agli inglesi durante l'occupazione giapponese. Il Communist Party of Malaya iniziò una lotta legale contro l'amministrazione inglese e un insieme di scioperi, che paralizzarono il settore pubblico, con la conseguente reazione britannica di una più dura politica di restrizione nei confronti delle rappresentanze sindacali. La situazione degenerò, portando il Communist Party of Malaya a reagire attraverso la lotta armata che provocò l'uccisione di alcuni proprietari terrieri europei. Dal canto loro gli inglesi dichiararono lo stato d'emergenza su tutto il territorio. La strategia di guerriglia del Communist Party of Malaya arrivò fino all'uccisione di sir Henry Gurney, alto commissario britannico, provocando anche la reazione della classe dirigente cinese che prese le distanze dall'ideologia comunista del partito, impedendone l'accesso alla comunità. La riorganizzazione, negli anni Cinquanta, delle zone povere cinesi ad opera del governo coloniale tolse anche il sostegno popolare al partito ribelle; sostegno essenziale per la continuazione della lotta armata. Lo stato d'emergenza rimase in vigore fino al 1960, e vide la fine della ribellione armata con la sigla di un accordo nel 1989 tra Chin Peng, capo del partito, e i rappresentanti dei governi malaysiano e thailandese. Senza dubbio, la popolazione e i politici malaysiani decisero di prendere le distanze dalla ribellione comunista anche per le dichiarazioni britanniche di poter arrivare presto all'indipendenza del paese.

Durante gli anni Quaranta il governo britannico cercò, senza successo, di sostenere il *datu* Onn Ja'afar, presidente della United Malays National Organization, il quale fu incapace di

convincere i suoi membri ad accettare nell'organizzazione appartenenti ad altri gruppi etnici. La sconfitta del suo partito, l'Independence of Malaya Party (Partito di indipendenza della Malaya), nelle elezioni ne causò la caduta totale. Tuttavia, qualcosa di nuovo si ebbe nelle elezioni municipali di Kuala Lumpur del febbraio del 1952, quando l'UMNO e la Malayan Chinese Association o MCA (Associazione malayana cinese), fondarono un'Alleanza proponendosi come fronte unitario. Nel 1954 fu inglobato anche il Malayan Indian Congress o MIC (Congresso malayano indiano). Tutti e tre i gruppi agivano nel rispetto delle proprie identità e politiche, dando all'Alleanza il carattere di singola organizzazione per la scelta dei candidati e dei partiti del fronte unitario.¹⁶

Questi avvenimenti aprirono la strada per l'approvazione del nuovo testo costituzionale, che pur riconoscendo al Yang di-Pertuan Agong, o re supremo, la responsabilità dell'unità e salvaguardia della nazione, nonché gli speciali privilegi per il gruppo malay, ufficialmente introduceva il concetto di singola nazionalità, con la cittadinanza estesa a tutti i cittadini appartenenti ai gruppi etnici presenti sul territorio. L'indipendenza (*merdeka*) fu proclamata il 31 agosto 1957 e Tunku Abdul Rahmān, presidente dell'UMNO, fu eletto primo ministro del nuovo Stato malaysiano.

Il Brunei diventò un protettorato britannico nel 1888,¹⁷ con il successivo diritto per il sultano di presiedere alle sole questioni di carattere religioso e alle leggi e consuetudini locali (*'ādāt-law*). I capi locali, pur promuovendo l'Islam e la cultura islamica nei loro territori, attraverso l'opposizione e la diffidenza verso la politica d'ingerenza europea, ne venivano di

¹⁶ Nelle elezioni federali del 1955 l'alleanza ottenne 51 dei 52 seggi contesi, con 81% dei voti, a sottolineare l'importanza di una lista unica per combattere gli oppositori. Su questo tema, cfr. R. Cribb, *op. cit.*, p. 593.

¹⁷ Nel 1841 la maggior parte del Sarawak fu ceduta a sir James Brooke, il quale istituì una vera e propria dinastia nel luogo. È dunque in questo contesto che il Brunei, confinante col Sarawak, diventò un protettorato britannico.

fatto coinvolti, fino al punto di esercitare in termini individuali il loro potere in collaborazione col potere straniero. Così facendo, essi divennero sempre più disuniti tra loro e autonomi dal potere del sultano, il quale cercò di dissuaderli a non cedere parte del loro territorio agli europei, che attraverso la Compagnia del Nord Borneo e la dinastia dei Brooke minacciavano il Brunei.¹⁸ Tuttavia il sultano, vista la situazione, dovette cedere alle pressioni politiche ed economiche degli inglesi, accettando il protettorato britannico, che limitava la sua autorità e la sua sovranità.

Egli venne riconosciuto come la massima autorità in materia di religione, coadiuvato da funzionari religiosi di alto rango (*manteri ugama*), con il compito di formulare gli insegnamenti religiosi per la comunità islamica. Durante questo periodo, alcuni studenti furono mandati a Istanbul per apprendere gli insegnamenti socio-religiosi, promossi dal sovrano dell'Impero ottomano Abdulhamid (1876-1909). A questa formazione intellettuale d'alto livello si univa la possibilità di partecipare alla vita culturale e religiosa dei centri islamici del Medio Oriente e con riferimento, sempre alla Mecca, alla piccola comunità dei *jawi*. Testimonianza di questi contatti con la comunità islamica internazionale è la folta corrispondenza dello stesso sultano con gli ottomani, per ottenere aiuto quando le minacce della dinastia dei Brooke si fecero più forti.

Ancora una volta, il sultano diventò l'ispiratore del processo d'islamizzazione e d'organizzazione del paese. Tale organizzazione stabilì che: 1. da parte britannica, si cercasse d'introdurre alcuni aspetti dei sistemi giuridici europei nel Brunei, limitando, come già indicato, l'applicazione della Legge islamica alle sole questioni religiose; 2. da parte dell'istituzione musulmana, si promuovesse un adattamento della legge islamica ai costumi e alle consuetudini locali; 3. lo stesso Sultano promuovesse un'attività di contatti e di rapporti con la comunità isla-

¹⁸ Cfr. Iik Arifin Mansurnoor, *L'islam à Brunei entre renaissance et radicalisme*, in *L'islamisme à l'assaut de l'Asie du Sud-est*, in «Les Cahiers de l'orient», n. 78, 2005, p. 50.

mica internazionale, per garantire ai musulmani del Brunei una formazione religiosa e intellettuale più salda, e per dare alla piccola comunità islamica del paese un senso d'unità più profondo con il mondo musulmano d'allora; 4. il sultano costituì anche un sistema burocratico istituzionale religioso, che doveva rispondere solo a lui. Tale sistema rimase per tutto il protettorato britannico tanto che, grazie a questa riforma amministrativa religiosa, l'educazione islamica si mantenne sullo standard degli altri paesi musulmani limitrofi.

È dell'inizio del XX secolo l'introduzione nel Brunei di nuove confraternite musulmane quali la *Shadhiliyya*, la *Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, che insistevano sul continuo riferimento ai testi fondamentali della giurisprudenza islamica (*fiqh*). Altrettanto importante fu l'influsso di vari testi religiosi quali *al-Hikam* di Ibn 'Ata'illah, commentato e tradotto nel 1805, il *Sayr al-Salikin* della Palembang, scritto nel 1778, il *Sabil al-Muhtadin*, scritto nel 1781, e gli scritti di Hadji Abdul Mokti, che sottolineano il desiderio degli '*ulamā*' di promuovere l'islamizzazione del Brunei non solo attraverso un lavoro amministrativo e legale, che di fatto rimarrà la loro principale preoccupazione, ma anche attraverso la trasmissione del sapere islamico.¹⁹ Tuttavia, bisogna riconoscere che questo sforzo non raggiunse la massa del popolo nella sua completezza. Infatti, l'educazione era ancora fondata sull'insegnamento orale, spesso limitato alle scuole coraniche e al sermone del venerdì. Questa situazione durò fino agli anni Cinquanta, quando l'introduzione di nuove tecnologie di comunicazione permise una maggiore divulgazione della cultura religiosa islamica.

Con l'introduzione della nuova Costituzione, avvenuta nel 1959, per il Brunei si presentò una nuova opportunità. Dal punto di vista istituzionale le funzioni giuridiche del sultano furono assegnate come competenza alle corti, senza però diminuire il considerevole prestigio del monarca, che di fatto aumentò col passaggio nelle sue mani di alcuni diritti del precedente Residente inglese. Il Brunei divenne presto un sultanato

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 51.

islamico autogovernato sotto la protezione britannica, la cui autorità venne rappresentata da un «Alto commissario», con funzioni in materia di sicurezza e di politica estera.²⁰

La Malaysia indipendente, Singapore e il Brunei Darussalam

Malaysia

La Malaysia è attualmente una federazione di monarchie costituzionali, che si estende su una superficie di 329.847 kmq, con una popolazione di circa 24 milioni di abitanti e una densità di 76 abitanti per kmq. La capitale è Kuala Lumpur, ma la nuova sede governativa è Putrajaya. Il capo della Federazione è Tuan-ku Mizan Zainal Abidin ibni al-Marhum Sultan in carica dal 13 dicembre 2006. Il Primo ministro è Abdullah Ahmad Badawi, appartenente al partito UMNO, in carica dal 31 ottobre 2003. L'80% della popolazione è concentrata nella parte peninsulare, composta dalle tre principali componenti etniche, quella malay, 65,1%, quella indiana, 7,7% e quella cinese, 26%. Inoltre vi sono altri gruppi etnici tradizionali, il 2,4%. Il paese è costituito da varie religioni: i musulmani sono circa il 60,4%, i buddhisti il 19,2%, i cristiani il 9,1%, gli induisti il 6,3%, le religioni popolari cinesi il 2,6%, gli animisti il 2,4%. La lingua ufficiale è il bahasi Malaysia, seguito dall'inglese, dal tamil e dai vari dialetti cinesi.²¹

Il processo di formazione della Malaysia indipendente non fu semplice e indolore. Nel 1959 fu assicurato l'autogoverno nazionale con la prospettiva di raggiungere la piena indipendenza nel 1963. Il problema principale riguardava l'isola di Singapore, che fin dagli anni Cinquanta aveva mantenuto una posizione politica radicale, favorevole al movimento comunista legato al-

²⁰ Cfr. O. Schumann, *Brunei*, in *Encyclopaedia of Islam*, cit., p. 1.

²¹ Cfr. *Calendario Atlante De Agostini 2005*, GEOnext- Istituto Geografico De Agostini, Novara 2004, pp. 697-702.

l'ala sinistra militante cinese. Il timore della Malaysia stava nel possibile sostegno che i ribelli comunisti avrebbero potuto ricevere da Singapore. Tuttavia, Tunku Abdul Rahmān propose nel 1961 l'incorporazione di Singapore nella Federazione malaysiana, mantenendo la sua indipendenza. La finalità di tale operazione era d'assicurare e rinforzare le relazioni economiche tra Singapore, i suoi importanti porti e la Malaysia. Inoltre, al fine di bilanciare lo strapotere economico dell'isola e della popolazione cinese ivi residente, che andava a discapito della maggioranza malay della penisola malaysiana, fu richiesta l'integrazione nella Federazione dei territori del Borneo settentrionale. Questi territori avevano una popolazione a maggioranza musulmana e malay. Il Primo ministro era chiaramente preoccupato di dare impulso economico alla Federazione, sapendo bene che questo non sarebbe stato possibile senza l'isola di Singapore, ma era anche più preoccupato di conservare i privilegi e la superiorità del gruppo musulmano malay.

Nel 1963 il Borneo settentrionale (oggi Sabah) e il Sarawak, ottenuta la piena indipendenza dal potere coloniale britannico, entrarono a far parte della Federazione malaysiana. Si costituì così la Federazione della Malaysia.

Tuttavia, sia per l'irrisolto conflitto di integrazione tra la maggioranza malay e le minoranze etniche, sia per i problemi di carattere politico ed economico, si delineò un aumento delle tensioni tra il governo di Kuala Lumpur e quello di Singapore. Tale situazione portò nel 1965 all'espulsione dell'isola di Singapore dalla Federazione della Malaysia.²² Altri problemi sorsero nei confronti dell'Indonesia e delle Filippine. La prima re-

²² Il fatto fu provocato dalla determinazione del People's Action Party (che allora, sotto la direzione di Lee Kuan Yew, era al governo in Singapore) di sostenere il voto della comunità cinese durante le elezioni politiche nell'isola, opponendosi di fatto alla Malayan Chinese Association o MCA, associazione politica che era parte dell'alleanza con l'UMNO e il MIC. Tale situazione portò a forti tensioni sia all'interno della comunità cinese che tra minoranze e gruppo malay. Il risultato fu la tensione tra il governo di Kuala Lumpur e quello di Singapore, con la conseguente espulsione dell'isola dalla Federazione nel 1965.

clamava per sé il Borneo settentrionale, organizzando delle incursioni militari verso il Sarawak e Sabah, provenienti dalla regione di Kalimantan. Il governo delle Filippine, dal canto suo, reclamava e reclama ancora oggi la regione di Sabah, che considera parte del territorio nazionale. Per i musulmani tausug dell'arcipelago di Sulu, la regione di Sabah ha un valore tutto particolare, in quanto vi sono legami molto stretti di parentela e di cultura tra il sultanato di Jolo e quello di Sabah, in rapporto alla dinastia della famiglia Kiram, a cui appartengono i sultani.

Nel 1963 sia l'Indonesia che le Filippine interruppero le relazioni diplomatiche con la Federazione della Malaysia, provocando l'intervento delle forze dell'esercito malaysiano e del Commonwealth per contenere la crisi. Con la fine della presidenza indonesiana di Sukarno si giunse a un riavvicinamento tra Indonesia e Malaysia, formalizzato nel 1966, ma per le Filippine, come già detto, il problema di Sabah rimane ancora un caso diplomatico senza soluzione, che di tanto in tanto riaffiora, nonostante gli attuali buoni rapporti tra i due paesi.

Il problema che la Federazione dovette affrontare fin dall'inizio della sua fondazione era di carattere etnico, a cui si aggiungeva il problema religioso di una maggior rappresentanza del gruppo musulmano malay, e delle minoranze cinese e indiana, divise in buddhisti, indù e cristiani. Pertanto, la Costituzione del 1957 tentò di porre le basi per una soluzione del conflitto, dando al gruppo malay la preminenza nella sfera politica e amministrativa e riservando invece ai cinesi, e in minor misura agli indiani, la preminenza nella sfera economica. Tale filosofia di equilibri tra i diversi gruppi etnici e religiosi fu concretamente realizzata a livello parlamentare attraverso le rappresentanze dell'UMNO, del MCA e del MIC, che avrebbero dovuto lavorare per una migliore integrazione politica, sociale e religiosa di tutte le diverse etnie presenti sul territorio. Tuttavia, ciò sembrò essere un fallimento, perché privo d'osservazione della realtà, che si dimostrava essere più complicata e variegata di quanto teorizzato. Infatti, vi furono rivendicazioni provenienti da ambo le parti; i malay pretendevano un maggior coinvolgimento nella sfera economica di quanto non avessero già ottenuto, i cinesi e

gli indiani volevano più potere politico e decisionale. La situazione si presentava ancora difficile e lontana da una soluzione. L'integrazione etnico-culturale sembrava essere sempre più irrealizzabile. Da qui, l'espulsione di Singapore dalla Federazione del 1965, che fu letta come un'ulteriore conferma della supremazia del gruppo malay su tutti gli altri gruppi etnici.

A questo conflitto se ne aggiungeva un altro all'interno della maggioranza musulmana malay, cioè l'impatto con la graduale modernizzazione della società malaysiana che poneva domande sempre più forti all'Islam dal punto di vista etico e sociale. Il movimento più significativo dell'ambito islamico fu l'ABIM (Lega della gioventù musulmana malay), che si propose di raggruppare i giovani musulmani appartenenti alle comunità rurali indigene dei *bumiputra*,²³ che dalla campagna si riversavano nelle città per cercare lavoro o per motivi di studio, al fine di dare loro un'educazione islamica che li rendesse «musulmani migliori». Essi erano, culturalmente parlando, svantaggiati rispetto ai loro coetanei cinesi o indiani, in quanto non conoscevano bene la lingua inglese, necessaria per accedere alle università. Compito dell'ABIM fu quello di rivendicare l'uso della

²³ Il termine *bumiputra* include, secondo l'interpretazione ufficiale, i discendenti degli immigranti del XVII e XVIII secolo, provenienti da Sumatra, dalle isole Sulawesi e dall'Indonesia, nonché i rifugiati musulmani (*cham*), provenienti dalla Cambogia, che nel tempo si sono insediati nella penisola della Malacca. Se in questa regione i *bumiputra* sono per la maggior parte identificati con l'etnia musulmana malay, nel Borneo essi provengono da diverse etnie non malay, cristiane e non cristiane. Il termine non indica un preciso gruppo etnico e religioso. Per questo motivo occorre essere chiari su chi siano i veri beneficiari dello status di *bumiputra*, in quanto da questo status conseguirebbe sia per le etnie malaysiane che per i rifugiati e gli immigrati un riconoscimento civile da parte della Federazione stessa. In più, è comprensibile la suscettibilità su questo tema dei malay, e quella delle altre etnie, quali indiani e cinesi, appartenenti ad altre religioni. Infatti, il dibattito culturale, politico, economico e religioso, che tuttora continua sul termine *bumiputra*, mette in discussione i diritti e i privilegi che il gruppo malay ha ottenuto grazie alla nuova politica economica del paese, che tende a favorirli, identificandoli come i veri *bumiputra*, a discapito degli altri gruppi etnici minoritari. Questi ultimi a loro volta si sentono discriminati ed esclusi dai diritti dei malay.

lingua malay a livello nazionale. Dopo le sommosse del 1969, il governo introdusse la lingua malay a livello nazionale, creando così un problema con le comunità cinese e indiana che non conoscevano bene questa lingua.

Lo scopo dell'ABIM era di riguadagnare i giovani alla purezza dell'Islam, eliminando tutte le forme di sincretismo con l'induismo, che nelle zone rurali conviveva e a volte si mischiava alla pratica religiosa islamica. Secondo Gilles Kepel, noto sociologo e conoscitore del mondo musulmano, l'ABIM voleva «civilizzare» questi giovani *bumiputra* musulmani, attraverso un processo di islamizzazione, con la lettura degli scritti dei riformatori della corrente fondamentalista islamica, tra cui quelli di Sayyid Abul A'lā Mawdūdī, noto giornalista, nonché commentatore del Corano, di origine pakistana.²⁴

Durante le manifestazioni che si ebbero prima e dopo l'elezioni federali del 1969, gli studenti si schierarono con i contadini, soprattutto quelli che vivevano nelle baraccopoli alle periferie delle grandi città, in uno stato miserevole e marginalizzato. Dato' Seri Anwar bin datuk Ibrahim Abdul Rahman, nato il 10 agosto del 1947, leader dell'ABIM e giovane laureato, divenne presto il portavoce di queste contestazioni, pagando con due anni di prigione il suo coinvolgimento politico. Il progetto del governo era quello di usare l'ABIM per il processo di islamizzazione e nazionalizzazione del paese, limitandone però l'azione politica. I membri dell'ABIM potevano pregare, aprire scuole, costituirsi in associazioni di solidarietà fondate sulle relazioni esistenti tra le varie moschee, per creare le condizioni di integrazione dei giovani *bumiputra* nel contesto cittadino, ma era loro vietato svolgere qualsiasi attività politica che minacciasse la stabilità del potere governativo.

Un altro gruppo politico emergente nell'area fondamentalista islamica fu il Parti Islam Sa-Malaysia (PAS, Partito islamico della Malaysia). Il PAS, fondato nel 1951, si era sviluppato all'interno del mondo rurale e tradizionale, mantenendo una po-

²⁴ Cfr. G. Kepel, *Jihad, ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma 2004, p. 97.

sizione fortemente islamista e militante.²⁵ Esso fu sostenuto dai maestri e studiosi islamici appartenenti all'area tradizionalista e povera, che non vedeva di buon occhio le riforme sociali ed economiche del governo e la politica a esse collegata, promossa dai rappresentanti dell'UMNO. Il partito ebbe come roccaforte lo Stato rurale di Kelantan, e il suo programma religioso e politico consisteva nell'implementare l'islamizzazione in tutta la Federazione malaysiana, accusando spesso i governi di essere empì, perché non rispettosi della Legge islamica.²⁶ Sempre a cavallo degli anni Settanta, venne fondato un altro gruppo fondamentalista islamico di nome Dar al-Arqam (La casa di Arqam), dal predicatore Ashaari Mohammed, che predicava un «Islam puro». Gli adepti di questo movimento ultraortodosso fondarono delle comunità dette di «vita islamica», come anticipazione dello stabilirsi di una società islamica pura nel mondo malaysiano. Queste comunità svolsero attività culturali, educative, attraverso la costruzione di scuole coraniche, di centri culturali e teologici annessi alle moschee e di strutture di solidarietà per il recupero dei giovani tossicodipendenti, dove veniva praticata in modo rigido la religione islamica. Il loro programma consisteva nel ritorno alla purezza dell'Islam attraverso la rottura con tutto ciò che era considerato empio. I gruppi più radicali di Dar al-Arqam promossero la *Jihād* islamica, esaltando il martirio, con azioni dimostrative e attentati contro i templi indù.

²⁵ Sulla posizione islamista, politica e militante del PAS, cfr. R. Bertrand, *Religion et lutte antiterroriste en Malaisie et en Indonésie*, in *L'islamisme à l'assaut de l'Asie du Sud-est*, cit., pp. 7-26.

²⁶ I gruppi musulmani fondamentalisti hanno sempre avuto buon gioco nel dare ai governi il titolo di *kafir* (empio o infedele), secondo la prassi comune della politica malaysiana del *kafir-mengafir*, o del darsi reciprocamente dell'empio o dell'infedele. I vari governi, chi più e chi meno, hanno dovuto difendersi da questa accusa, appoggiando loro stessi una politica d'islamizzazione, per mantenere la credibilità di fronte al gruppo etnico musulmano malay, favorendolo attraverso decreti che regolavano il lavoro giornaliero in base alla preghiera musulmana o al digiuno del *ramadān*, oppure attraverso l'obbligo del velo e la vendita di soli cibi *halal* (permessi), secondo la legge islamica. Su questo argomento, cfr. G. Kepel, *op. cit.*, p. 98.

All'interno della comunità cinese cresceva l'insoddisfazione nei confronti della continua discriminazione e subordinazione politica in cui essi versavano, tanto che con le elezioni federali del 1969, il partito che li rappresentava dentro l'alleanza, l'MCA, ottenne voti e sostenitori grazie ad altre formazioni partitiche come il Gerakan Rakyat Malaysia (Movimento malaysiano del popolo), e il Partito democratico d'azione (DAP), che spingevano per un maggior riconoscimento del gruppo cinese nell'ambito politico al fine di diminuire la supremazia malay. Come risultato dell'esasperarsi di questa lacerazione sociale ed etnica, scoppiarono rivolte popolari a Kuala Lumpur, che furono sedate nel sangue, con la conseguente sospensione della Costituzione e la dichiarazione dello stato d'emergenza nazionale. I fatti del 1969 richiesero una riconsiderazione degli equilibri politici, economici e religiosi all'interno della Federazione. Si puntò sulla soddisfazione di alcuni interessi comuni che vennero posti sul tavolo delle trattative tra i rappresentanti delle diverse comunità. Venne lanciata la New Economic Policy (NEP), che prevedeva la soluzione del problema della povertà al di là dell'appartenenza etnica.²⁷ Questa politica tese a far sì che il gruppo malay potesse avere una parte predominante nello sviluppo del paese, con maggiori possibilità nel campo educativo e di assunzione di posti di lavoro. Lo scopo era di raggiungere con gli anni Novanta una concentrazione del 30% del capitale commerciale e industriale condiviso nella proprietà dei *bumiputra*, cioè la proprietà dei malay e di coloro che venivano considerati come comunità indigene, o delle imprese pubbliche che agivano a favore di queste categorie. In questo senso furono messi da parte alcuni punti di forte contrasto tra le diverse etnie, come i poteri e lo status assegnato ai sultani, i diritti del gruppo etnico malay, il riconoscimento costituzionale all'Islam come religione di Stato e, per finire, i diritti dei cittadini. La stessa Alleanza fu sostituita con una nuova forma di coalizione chiamata Barisan Nasional (BN, Fronte nazionale), che prevedeva la conglobazione dei vari partiti sotto l'egida

²⁷ Cfr. R. Cribb, *op. cit.*, p. 594.

dell'UMNO. Si voleva così giungere al controllo del governo federale sui partiti politici al fine di contrastare l'opposizione e le critiche alla politica governativa, dando loro la possibilità di essere inseriti nella politica del governo. L'UMNO divenne dunque la forza politica più importante, soprattutto per la ripartizione dei poteri governativi, creando una situazione di difficoltà per i gruppi cinese e indiano nel settore amministrativo dello Stato. Nel suo interno si erano alternati alla presidenza personaggi importanti legati alla aristocrazia malay, come Tunku Abdul Rahmān, che governò dal 1970 al 1976 e Datu'Hussein bin Onn, che governò dal 1976 al 1981.

Nel 1981 le cose cambiarono quando Mahathir bin Mohamad, un non aristocratico malay, che governò il paese dal 1981 al 2003, successe a Hussein bin Onn, rinnovando l'immagine del partito. La cosa più rilevante era che Mahathir rappresentava una nuova generazione di malay. Legato al mondo professionale, Mahathir portava in sé le speranze del nuovo sviluppo economico e sociale della Malaysia, in quanto rappresentante di una corrente politica non più legata all'aristocrazia malay e all'ambiente religioso rurale dei maestri islamici. Tuttavia Mahathir tendeva, nella sua visione politica e sociale, a consolidare la posizione dominante della comunità malay, legata a un processo di modernizzazione del paese attraverso l'industrializzazione e l'estrazione di materie prime, come lo stagno. Per garantire il potere per sé e per il suo partito, l'UMNO giocò fin da subito la carta islamica, sostenendo il processo di islamizzazione nella Federazione malaysiana e restituendo l'orgoglio religioso ai malay musulmani. Lo stesso fece anche nei confronti dei musulmani non-malay, soprattutto i cinesi, che egli considerava il vero motore dell'economia malaysiana. Per garantirsi il loro consenso intervenne politicamente affermando la laicità dello Stato che, pur nella sua politica di islamizzare la società, doveva mantenere delle aree di libertà in cui i non musulmani potessero muoversi e soprattutto produrre. Da qui il suo «pugno di ferro» nei confronti dei predicatori integralisti islamici o la sua avversione per i movimenti islamici fondamentalisti militanti. L'islamizzazione della società doveva

continuare, ma con metodi più raffinati, cioè attraverso l'economia, la modernizzazione e il progresso. Per questo motivo, già fin dagli anni Settanta, l'UMNO accolse il PAS nella coalizione di governo. Infatti il movimento avrebbe dovuto essere la *longa mano* governativa nell'islamizzare la società e in particolare la comunità malay.

Questo progetto avrebbe potuto funzionare dal punto di vista teorico, ma non teneva conto dell'estrazione rurale del PAS, un movimento con riferimenti etnici e culturali tipici di una società tradizionale che vive al di fuori dei grandi giochi politici delle zone urbane. Quindi, il PAS entrò subito in conflitto con la cultura cittadina e con gli ambiti culturali più moderni dove vi era un modo diverso di vivere l'Islam, meno rigido e più consono alla realtà urbana. Il suo ruolo di mediazione tra Islam e modernità, tra le esigenze della religione islamica e quelle di una società moderna, tesa alla modernizzazione e allo sviluppo, fu un fallimento totale. Nel 1978, ancor prima dell'avvento di Mahathir come Primo ministro, il PAS venne estromesso dal governo, perché irrimediabilmente compromesso da questo suo limite.

L'UMNO nel 1975, e poi Mahathir nel 1982, scelsero un'altra strada per giocare la carta islamica. Essi si rivolsero ad Anwar Ibrahim, giovane dirigente dell'ABIM, che grazie a lui diventò uno dei movimenti più importanti dell'area islamica, con un'adesione popolare di massa. Il suo carisma coinvolse i giovani delle aree urbane nell'adesione alla causa islamica malaysiana. Nel 1982 Anwar diventò membro dell'UMNO, su richiesta di Mahathir, il quale lo volle dalla sua parte per compiere quel processo di islamizzazione e di mediazione che né il PAS né altri erano riusciti a compiere. Anwar portò nel partito gran parte della leadership giovane dell'ABIM, con lo scopo di infiltrare i suoi «fedeli» nella direzione dell'UMNO e svolgere un processo di islamizzazione dall'interno del partito di maggioranza. La sua azione era diretta all'educazione dei giovani musulmani nelle scuole, attraverso l'istituzione di corsi di recitazione del Corano e di studio della religione islamica, soprattutto della *sharī'a*, garantendo ai giovani laureati nelle università

islamiche di trovare lavoro. In questo senso, nel 1983, fu fondata la International Islamic University of Malaysia, presieduta da Anwar, diretta e sovvenzionata per vari anni dall'Arabia Saudita. L'università, influenzata dalla corrente islamista wahhabita, si prefiggeva di formare il gruppo dirigente nazionale e straniero secondo «l'ideologia dell'islamizzazione del sapere», insegnando che ogni scienza umana deve glorificare la Rivelazione divina contenuta nel Corano e vissuta nella pratica dell'Islam. Interessante è vedere come fu pensata la struttura architettonica: tutti gli stabili delle facoltà universitarie ruotano intorno a una struttura centrale che è la moschea dell'università, come a sottolineare che tutta l'attività del sapere è regolata dalla vita di preghiera e dal culto islamico, avendo come centro Allāh. Attualmente l'università viene finanziata dallo Stato malaysiano che ne ha fatto il fiore all'occhiello della sua politica d'islamizzazione della società malaysiana.

Con questa politica Anwar divenne sempre più potente e influente, comprendendo che a questo punto bisognava dare una svolta all'élite degli studenti islamisti malaysiani, che grazie a lui avevano ricoperto dei ruoli importanti di potere. Era necessario «abbassare i toni», cioè abbandonare quel carattere militante che lo aveva contraddistinto nei primi anni d'impegno politico. Si dovevano abbandonare quegli aspetti dell'ideologia islamista che, come nel caso del PAS e di Dar al-Arqam, tendevano a criticare l'operato del governo, considerato empio e ateo. Anwar preparò quindi la sua ascesa politica ai quadri dirigenziali dell'UMNO e del governo proponendo un metodo meno militante, ma senz'altro più pragmatico e ugualmente rivoluzionario, cioè la creazione di un'élite islamista giovane che assumesse i posti chiave del potere nel governo per poi islamizzare e moralizzare la struttura dal suo interno. Questo metodo lo porterà ad individuare il problema della corruzione in ambito economico come il perno su cui fare ruotare tutta la sua azione di riforma islamica e sociale. Vedremo poi come il problema della corruzione, legato alle riforme economiche, sarà alla base del conflitto tra Anwar e Mahathir; conflitto che creerà una crisi istituzionale profonda nel paese.

Nel campo della modernizzazione, il governo della Malaysia intraprese negli anni Novanta un insieme di progetti di rapido sviluppo economico del paese su larga scala. Questi progetti prevedevano una nuova capitale amministrativa a Putrajaya, a sud di Kuala Lumpur; nuovi sistemi di trasporto, tra cui il nuovo aeroporto internazionale e il discusso progetto idroelettrico di Bakun nel Sarawak, che provocò non pochi problemi nel campo dei diritti umani e della salvaguardia ambientale. Tuttavia, dopo varie battaglie legali avvenute in sede di Corte suprema il progetto ottenne l'autorizzazione a procedere.

Nel 1983 Mahathir, nei termini di un sistema più meritocratico e legato ai privilegi aristocratici, propose di restringere i poteri della nobiltà attraverso la rimozione del loro diritto di negare il proprio consenso in materia di legislazione. La proposta provocò forti critiche da parte dell'aristocrazia e portò il governo a cercare un compromesso con i sultani, senza però sanare la rottura tra istituzione del sultanato e istituzioni governative. All'interno dello stesso governo si crearono dei conflitti su questa proposta; Mahathir entrò in pieno contrasto con il suo ministro del Commercio e dell'industria, Tanku Razaleigh Hamzah, appartenente all'aristocrazia di Kelantan, che fu rimosso dall'incarico con conseguenze anche per i suoi sostenitori, i quali furono allontanati dalle loro posizioni politiche e governative. Il conflitto giunse a una conclusione quando, nel 1988, la Corte suprema dichiarò l'UMNO illegale, per via di alcune irregolarità avvenute durante le elezioni del 1987, che contravvenivano il Societies Act. Mahathir colse al balzo l'occasione per sanare i vari contrasti all'interno del partito, regolarizzando la sua posizione attraverso la creazione dell'UMNO Baru (nuovo UMNO), al quale tutti i vecchi membri dovettero sottoscrivere un nuovo atto formale di appartenenza. In quella occasione Tanku Razaleigh Hamzah e i suoi sostenitori furono esclusi dai membri del nuovo partito. Come reazione Tanku Razaleigh Hamzah fondò nel 1989 un nuovo partito, il Semangat '46, o Spirito del 1946, legato alla data di fondazione del vecchio UMNO. La linea politica del partito ricalcava la posizione dell'UMNO, circa il sostegno alla supremazia dei malay

rispetto gli altri gruppi tribali. Tuttavia, opponendosi alla linea meritocratica del UMNO Baru, il Semangat '46 dovette cercarsi dei sostenitori al di fuori del Barisan Nasional, alleandosi da una parte con il PAS e fondando una nuova coalizione chiamata Angkatan Perpaduan Ummah (APU, Movimento d'unità musulmana), e dall'altra con i cinesi del DAP, con i quali fondò un'altra coalizione chiamata Gagasan Rakyat (Concetto del popolo). Per via delle forti differenze tra PAS e DAP, la scelta di Semangat '46 di voler «tenere il piede in due scarpe» divenne impossibile e impraticabile, in quanto non forniva una vera alternativa politica al Barisan Nasional e al governo. Infatti, nelle elezioni del 1990, l'UMNO vinse e Mahathir fu riconfermato. Semangat '46 e le coalizioni non fecero molta strada, se non in poche regioni. La sconfitta dell'opposizione aprì la strada a Mahathir per la realizzazione del suo programma di riduzione dell'autorità dei sultani. Nel 1992 egli collaborò ai lavori per la promulgazione di un codice di condotta per i regnanti, che restringeva il loro potere di intervenire nelle questioni politiche del paese. Nel 1993 furono tolte ai sultani le immunità legali personali con atto governativo, nonché determinati privilegi aristocratici legati ai loro interessi economici. I sultani reagirono malamente a questi provvedimenti, ritirando il loro consenso all'iniziativa del governo. Quest'ultimo avviò una campagna di diffamazione nei confronti dei sultani con pubbliche rivelazioni sugli abusi di potere da loro compiuti. Alla fine i sultani dovettero accettare la posizione del governo per evitare lo scandalo e la perdita di autorità morale. Il diritto di veto che i sultani potevano porre nell'ambito legislativo venne abolito nel 1994 dalla Camera dei deputati.

Verso la fine degli anni Ottanta il governo introdusse una legislazione che prevedeva delle restrizioni e delle pene per gli editori e i giornalisti che avessero pubblicato articoli contro la sua politica ufficiale. Lo stesso ministero dell'Informazione divenne un organo di controllo di radio, televisione e giornali, con la facoltà di revocare le licenze d'esercizio a tutti i giornalisti che criticavano l'operato del governo e dei suoi membri. Tali restrizioni miravano a colpire le testate dei giornali dei

partiti politici d'opposizione islamisti, quali «The Rocket» del DAP, l'«Harakah» del PAS e il «Berita Rakyat» del Parti Rakyat Malaysia. Questi giornali, insieme ad altre testate, furono costretti a limitare la divulgazione tra i soli appartenenti al partito.²⁸ La politica del governo colpì anche i movimenti integralisti islamici quali Dar al-Arqam, che con una *fatwa* fu giudicato eretico dal Consiglio nazionale e quindi bandito dalla vita pubblica del paese. I suoi membri vennero arrestati nel 1996. I servizi del Primo ministro sospettavano l'infiltrazione di membri del movimento nella pubblica amministrazione e nelle istituzioni dello Stato per fini di potere. Tuttavia, il vero motivo dell'attacco a Dar al-Arqam era dovuto alla posizione integralista del suo leader e fondatore Ashaari Mohammed, che denunciò il governo e il suo operato accusandolo, in nome dell'Islam, di essere corrotto. Fu messa sotto accusa la legittimazione religiosa stessa del governo e del regime a esso collegato. Mahathir dovette essere molto attento nel contrastare e nel bandire il movimento, in quanto esso beneficiava del sostegno di circa 200 mila simpatizzanti. In più, le accuse formulate al governo erano fondate su motivi religiosi e questo rendeva delicata la situazione. Pertanto il governo procedette a mettere sotto accusa di eresia l'intera opera letteraria, religiosa e politica di Ashaari, che sosteneva di aver incontrato il Profeta e predicava la necessità di prepararsi alla prossima venuta del Mahdi (il Messia), che i suoi adepti identificavano con la sua persona. La setta fu dunque dichiarata eretica e illegale.²⁹

Durante la presidenza di Mahathir, l'alleanza del Barisan Nasional trovò difficoltà a essere riconosciuta nelle regioni di Kelantan e Penang, nonché nel Borneo, specialmente nella regione di Sabah, dove nel 1974 i partiti politici più forti quali il Muslim United Sabah National Organization (USNO, Organizzazione nazionale musulmana unita di Sabah), e il Bersatu Rakyat Jelata Sabah (Berjaya, Unione del popolo di Sabah), si unirono al Barisan Nasional solo a livello nazionale, contrastandosi a livello

²⁸ Ivi, p. 596.

²⁹ Cfr. G. Kepel, *op. cit.*, p. 101.

locale. Il partito Berjaya riuscì a vincere le elezioni nel 1976, per venire poi battuto nel 1985, dal Parti Bersatu Sabah (PBS, Partito unito di Sabah), a causa della sua politica autoritaria.

Gli anni che seguirono furono determinati da un insieme di alleanze tra il PBS e il Barisan Nasional, con successive fuoriuscite del PBS, che si alleò anche con il partito Semangat '46.

Nel 1991, l'UMNO iniziò la sua attività in Sabah con una sua rappresentanza politica, e l'anno successivo il governo promosse la cancellazione nelle liste elettorali dell'USNO, che nel frattempo aveva formato un'alleanza con il PBS. Nonostante la vittoria del PBS alle elezioni del 1984, l'UMNO riuscì a formare una coalizione sulla base della rotazione dell'ufficio del Capo dei ministri fra i tre principali gruppi etnici: sabah, malay, kadazan e cinesi. Nel 1996 Mahathir convinse Salleh Tun Said Keruak, un malay, a continuare il suo mandato oltre i termini previsti, irritando non poco i rappresentanti politici degli altri gruppi etnici. Salleh dovette lasciare l'incarico che fu ricoperto dal Datuk Yong Teck Lee, rappresentante del Sabah Progressive Party (Partito progressista di Sabah).

Sul versante dell'Alleanza tra il Semangat '46, il DAP e il PAS si verificarono quasi subito delle difficoltà di intesa, che crebbero ancora di più nel 1992, dopo la dichiarazione del governo dello Stato di Kelantan, formato da rappresentanti del PAS, di voler introdurre il codice penale islamico nello stato. Immediati furono lo sconcerto e la reazione delle minoranze etniche e religiose, che vedevano in questa dichiarazione un attentato alla loro sicurezza. Vi era la probabilità che a differenza delle leggi sulla pratica islamica della religione, che veniva applicata ai soli musulmani, le norme sulle pene regolate dal codice penale islamico potessero essere estese anche ai non musulmani. La proposta del governo di Kelantan e del PAS necessitava di un emendamento costituzionale federale che garantisse l'esercizio delle libertà religiose per le minoranze. Tale emendamento non fu fatto e quindi la proposta cadde. Tuttavia, si creò una lacerazione profonda tra il PAS e le altre forze politiche di opposizione, tanto che il DAP si ritirò dall'Alleanza nel 1995.

Nelle elezioni generali dell'aprile del 1995, Mahathir fu vit-

torioso e il Barisan Nasional riuscì a ottenere 162 dei 192 seggi nella Camera dei deputati, con in più tutti i seggi nelle Assemblee legislative dello Stato di Perils e Johore e la maggioranza in tutti gli altri Stati con eccezione di Kelantan, dove l'Alleanza tra il PAS e il Semangat '46 mantenne il potere. Il DAP perse 11 dei suoi 20 seggi nella Camera dei deputati e quasi tutti i seggi in Penang e il PBS riuscì a vincere 8 seggi federali su 20 nella regione di Sabah. La bruciante sconfitta del PAS e del Semangat '46 a livello nazionale portò, nell'ottobre del 1996, a una crisi all'interno dell'Alleanza e alla sua rottura con la conseguente dissoluzione del Semangat '46, i cui membri confluirono nell'UMNO. Al Congresso dell'UMNO del 1993, si ipotizzò un possibile successore per Mahathir alla guida del partito e l'attenzione cadde sull'ex responsabile della sezione giovani dell'UMNO e ministro delle Finanze, Anwar Ibrahim, che fu eletto vicepresidente del partito. Il suo stile e la sua visione circa la linea politica del partito riuscirono a essere convincenti all'interno dell'UMNO.

Purtroppo tra Anwar e Mahathir vi erano da tempo delle divergenze su vari punti della politica governativa. Infatti, nonostante Anwar venisse indicato come successore di Mahathir alla guida del paese, quest'ultimo, durante le elezioni del 1995, non indicò il ministro come suo successore, schierandosi contro Anwar e la sua corrente. La loro visione della politica era diversa, soprattutto in campo economico e in particolar modo su come la Federazione malaysiana avrebbe dovuto rispondere all'incombente crisi economica asiatica del 1997.

Negli anni Ottanta, Anwar introdusse delle riforme economiche che favorivano di fatto il processo di islamizzazione già sostenuto dal governo e affrontò la crisi formulando un piano di ripresa economica, che prevedeva l'apertura a maggior investimenti esteri, al fine di favorire una maggior competizione sia all'interno che all'esterno del paese.³⁰ Egli promosse anche una

³⁰ Nel 1983, con Anwar ministro delle Finanze, venne introdotto in Malaysia il sistema bancario islamico con l'istituzione della «Bank Islam». Lo scopo del governo era quello di islamizzare l'economia del paese convogliando

politica di risparmio sulle spese governative, e il taglio dei salari ministeriali. Anwar fece dei progetti di infrastrutture su larga scala, seguendo così la politica governativa sugli investimenti. A parte quest'ultima iniziativa, Anwar toccò, con la sua politica di contenimento della spesa pubblica, buona parte degli interessi degli imprenditori che sostenevano l'UMNO e la politica governativa, soprattutto i crediti a buon mercato provenienti dai fondi pubblici e i fondi commerciali garantiti dal governo, nonché concessioni, prestiti eccetera. Mahathir si oppose ad Anwar proprio a partire da queste manovre correttive della finanza pubblica, dando origine ad un conflitto interno al governo che si risolse con le accuse dirette tra i due durante l'assemblea generale dell'UMNO del 1998. Il tema proposto dall'ala giovane del partito, capeggiata da Ahmad Zahid Hamidi, sostenitore di Anwar, riguardava il favoritismo e il nepotismo nel partito. Si voleva suscitare un dibattito per individuare le varie forme di favoritismo e le eventuali persone compromesse. Per evitare accuse in questo senso, Mahathir presentò una lista di favoritismi e di persone coinvolte, che avevano ottenuto dei benefici. Anwar e Zahid, insieme ad alcuni dei loro sostenitori, furono inseriti nella lista e accusati. Allo stesso tempo, vennero formulate delle accuse pesanti nei confronti di Anwar, attraverso un libro dal titolo, *50 Dalil Kenapa Anwar Tidak Boleh Jadi PM* (cinquanta ragioni sul perché Anwar non può diventare Primo ministro), che conteneva una serie di affermazioni su illeciti sessuali, legati alla sodomia, e atti di corruzione attribuiti al ministro.³¹ Così facendo, il governo e buona parte della stampa, vollero minare le

nell'istituzione bancaria il risparmio dei lavoratori dei ceti medi appartenenti al gruppo indigeno dei *bumiputra*, che dalle campagne affluivano nei centri urbani. Questi lavoratori avevano ricevuto un'istruzione religiosa islamica tradizionale, ad opera di predicatori, per la maggior parte arabi, appartenenti alla *da'wa* «chiamata all'Islam» che, attraverso la predicazione itinerante, proponevano il ritorno alla purezza dell'Islam, sull'esempio dei «pii antenati» o *al-salaf al-salih*, per diventare dei «musulmani migliori». Cfr. G. Kepel, *op. cit.*, p. 100.

³¹ Cfr. voce «Anwar Ibrahim», in Wikipedia (http://en.wikipedia.org/wiki/Anwar_Ibrahim).

basi dell'ideologia islamista di Anwar, che si presentava come il riformatore e il moralizzatore della società malaysiana. L'accusa di corruzione e sodomia cadde come un macigno sulla credibilità del ministro.

Il libro riportava come autore Khalid Jafri, ex editore del giornale «Utusan Malaysia», controllato dal governo. Poiché in Malaysia, come già detto, il governo controlla tutte le pubblicazioni, fu subito sospettato il coinvolgimento di Mahathir in questa campagna diffamatoria. Tuttavia Anwar ottenne il ritiro del libro, che non fu distribuito nel paese, intentando un'azione legale per diffamazione contro l'autore. Purtroppo, nel settembre del 1998, Anwar dovette affrontare ulteriori accuse. Cacciato dal gabinetto ministeriale, egli fu indagato dalla polizia, cosa che gli procurò l'espulsione dall'UMNO.

Il 4 settembre 1998 Munawar Anees, collaboratore di Anwar e Sukama Darmawan Sasmitaat Madja, fratello adottivo dell'ex ministro, furono arrestati perché sospettati di sodomia. Essi furono giudicati colpevoli e condannati a sei mesi di prigione per aver compiuto «atti sessuali innaturali», con Anwar.³² Essi ritrattarono le loro confessioni, ricorrendo in appello e accusando le autorità di averli costretti a dichiararsi colpevoli. Nel frattempo Anwar conduceva una protesta popolare, chiedendo al governo di procedere alle riforme politiche ed economiche (Reformasi); in più chiese le dimissioni di Mahathir. La situazione sociale divenne incandescente quando, alle accuse di corruzione e nepotismo da parte del Primo ministro, furono aggiunte le accuse di violazione dei diritti democratici in Malaysia. Si criticò Anwar, sostenendo che aveva voluto usare la situazione per mettere in scacco Mahathir.

Il 29 settembre 1998 Anwar si presentò in tribunale per difendersi dalle accuse di corruzione e sodomia. La corte lo condannò a sei anni di carcere per corruzione e a nove per sodomia. Il caso assunse un carattere internazionale con l'intervento di Amnesty International e Human Rights Watch, che criticarono l'andamento del processo. L'allora vicepresidente ame-

³² Cfr. *Ibid.*

ricano Al Gore giudicò il processo per sodomia una «farsa», suscitando la reazione di Mahathir, che rigettò il giudizio come ingerenza straniera su questioni di sicurezza nazionale.³³ La moglie di Anwar, Wan Azizah Ismail, costituì il Parti Keadilan Nasional (PKN, il Partito nazionale di giustizia), per sostenere il marito nella sua battaglia giudiziaria e per continuare la «Re-formasi», unendosi alla coalizione del fronte alternativo alla politica del Barisan Nasional. Nonostante tutti questi tentativi di recuperare la credibilità morale di Anwar, la sua reputazione era ormai pregiudicata. Mahathir aveva ottenuto il suo scopo, cioè servirsi del giovane leader per coinvolgere la gioventù islamica rurale in un programma di urbanizzazione e d'islamizzazione. Questi giovani erano già stati civilizzati e islamizzati a dovere da Anwar, ma a questo punto il governo, per completare l'opera, doveva fare suo il programma di Anwar, di moralizzazione della società attraverso l'islamizzazione, mettendo da parte colui che era diventato troppo scomodo. In realtà Anwar fu messo in scacco proprio sulla sua ideologia islamista, che veniva ora usata per distruggerlo.

Il 2 settembre 2004, dopo il lungo periodo di carcere che Anwar scontò per la condanna di corruzione, la Corte federale, a cui spettano le decisioni definitive, rivede la sentenza per il caso di sodomia che aveva coinvolto il leader politico, per via di nuovi elementi acquisiti, soprattutto a causa di alcune contraddizioni emerse nel procedimento.

Nel frattempo, all'odissea giudiziaria si erano aggiunti anche dei problemi di salute a causa di presunti maltrattamenti subiti da Anwar durante la prigionia.³⁴ Il suo stato si aggravò al punto che, nonostante i vari rifiuti da parte dell'autorità, gli fu concessa dalla Corte federale la scarcerazione, con annullamento della condanna di sodomia avvenuta con una votazione di 2 contro 1. Uno dei tre giudici della Corte federale, Abdul Hamid Mohammad disse: «Riteniamo che la sentenza della Corte suprema sia

³³ Cfr. «Gore: Anwar trial a “mockery”» in <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/873592.stm>, 9 agosto 2000.

³⁴ Cfr. *Ibid.* e voce «Anwar Ibrahim» in Wikipedia, cit.

sbagliata. Avrebbero dovuto assolvere Anwar». ³⁵ La notizia della sua liberazione rimbalzò all'interno dell'assemblea annuale dell'UMNO, dove Anwar manteneva ancora un certo seguito. Alcuni membri importanti del Partito denigrarono Anwar, definendolo «traditore». Lo stesso Hiahmuddin Hussein, rappresentante dell'ala giovane dell'UMNO, disse esplicitamente, ma senza menzionare il nome di Anwar, che non avrebbe accettato «Il ritorno di chi è stato un traditore nella lotta del Partito [...]. Noi non dovremmo dimenticare che tempo fa questo traditore ha distrutto la nostra unità, ha danneggiato la nostra immagine e la nostra economia attraverso le dimostrazioni e la violenza di strada». Abdullah Saad, un altro rappresentante dell'ala giovane del Partito, disse: «È una decisione saggia quella di non accettare Anwar. Egli è un traditore. Ha rovinato l'economia e svergognato la razza malay». ³⁶ Dopo la sua liberazione, Anwar partì per la Germania dove fu sottoposto ad un delicato intervento chirurgico alla schiena, per via dei maltrattamenti subiti in prigione.

Il 7 settembre 2004 la Corte federale esaminò l'appello di Anwar per la condanna di corruzione. Infatti, gli avvocati dell'ex vice Primo ministro depositarono l'istanza di appello presso la Corte federale con la speranza di raggiungere, con una sentenza di piena assoluzione, la totale riabilitazione legale e politica del loro assistito, nonostante Anwar avesse già scontato i sei anni di carcere previsti per il reato a lui ascritto. Tuttavia, la Corte federale confermò la precedente sentenza di colpevolezza per corruzione, dichiarando che l'ex ministro avrebbe dovuto stare lontano dalla politica fino al 2008. Uno dei tre giudici della Corte federale, Alaudin Mohamad Sherif, disse: «Non ci sono nuove prove e non abbiamo scoperto errori che giustifichino una riapertura del caso». ³⁷

³⁵ Cfr. «Scarcerato Anwar Ibrahim», 2 settembre 2004, in <http://asianews.it/view.php?I=it&art=1401>.

³⁶ Cfr. «Malaysia's Anwar called "traitor"», 22 settembre 2004, in <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/3678806.stm>.

³⁷ Cfr. «Caso Anwar: la Corte federale conferma l'accusa di corruzione», 15 settembre 2004, in http://asianews.it/view_p.php?I=it&art=1480.

A questa sconfitta se ne aggiunse un'altra, con la decisione del Consiglio supremo dell'UMNO di non riammettere Anwar nel partito. Le stesse parole di Abdullah Ahmad Badawi, nuovo Primo ministro, sottolineavano che la decisione era stata presa all'unanimità: «Ho esposto ai membri del Consiglio il mio dissenso al ritorno di Anwar nel partito e tutti mi hanno dato ragione. Per ora la nostra porta è chiusa».³⁸

Nonostante questa chiusura, qualcosa di nuovo accadde quando nel novembre del 2004, Anwar incontrò informalmente a Penang il Primo ministro Badawi, durante il banchetto che segnava la fine del *ramadān*. Badawi volle conoscere le condizioni di salute del leader politico. Agli occhi dell'opinione pubblica e della stampa, l'incontro segnò un inizio di distensione e di cordialità tra l'istituzione e l'ex rappresentante dell'UMNO. L'aiutante di Anwar, Azmin Ali, dichiarò che sarebbe stata intenzione del leader politico introdurre una nuova cultura nella politica malaysiana, attraverso la quale sarebbe stato possibile il rispetto reciproco e il lavorare insieme su questioni di interesse comune.³⁹ A questo punto l'unica possibilità di riabilitazione del leader sarebbe quella di appellarsi al Sultano per ottenere la grazia, ma Anwar non sembra intenzionato a farlo in quanto sarebbe come ammettere pubblicamente la sua colpevolezza, sconfessando la linea della difesa che sostiene la sua completa innocenza dall'accusa di corruzione.

La controversia tra Mahathir e Anwar mette in risalto in primo luogo la profonda spaccatura presente all'interno del partito di maggioranza dell'UMNO, dove si scontrano due fazioni, una più tradizionalista e l'altra più progressista per la gestione del potere. In secondo luogo, essa evidenzia soprattutto il progetto politico dell'ex Primo ministro Mahathir di screditare Anwar e quindi toglierlo dalla scena politica del paese. In terzo luogo, rivela come la corrente islamista malaysiana sia stata di

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cfr. «Anwar meets Malaysian PM», 15 novembre 2004, in <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/4012277.stm>.

fatto un movimento di aggregazione e di rinnovamento popolare che, pur con le sue pesanti contraddizioni, come l'oscillare tra impegno politico e lotta armata, ha posto la riforma islamica al centro del dibattito che discute se sia più urgente modernizzare la società oppure islamizzarla. Senza dubbio il riformismo islamico malaysiano ha tentato di ridare forma a una società proiettata verso un futuro di progresso e di sviluppo inarrestabile. Questo è avvenuto attraverso il coinvolgimento delle masse giovanili rurali a livello educativo e religioso.

Ancora una volta è importante osservare come nell'Islam la società sia plasmata dalla religione, che ne è la base, il fondamento, ma è ancora più importante riconoscere che spesso nelle società islamiche il potere costituito usa la religione per fini politici e di potere, facendo di essa un fine ideologico. In questo senso la politica di islamizzazione di Mahathir⁴⁰ e l'ideologia islamista di Anwar tendevano, per vie diverse, allo stesso fine, cioè quello di islamizzare le masse e moralizzare la socie-

⁴⁰ L'UMNO già dalla fine degli anni Sessanta iniziò una «Ethnical Malay Agenda», al fine di favorire il gruppo etnico malay nell'ambito amministrativo ed economico. Questa politica asserviva la religione islamica al processo di islamizzazione in Malaysia. Negli anni Novanta e durante il governo del Primo ministro Mahathir, si accentuava tale processo di islamizzazione attraverso la nuova politica economica del paese, per contrastare l'accusa da parte dei gruppi islamisti di scarso zelo islamico. Questo stato di cose continua ancora oggi, nonostante le critiche mosse dall'attuale Primo ministro Badawi, che vorrebbe opporsi all'utilizzo della religione islamica come fattore di identificazione etnica di tipo discriminatorio verso coloro che non sono musulmani. L'impressione è che il gruppo malay, sostenuto dal governo, ottenga più privilegi e diritti rispetto ad altri gruppi etnici quali i cinesi e gli indiani malaysiani, generando disparità e, nei casi più clamorosi, discriminazione. Questi ultimi, vero e proprio motore produttivo e di sviluppo del paese, sentono di essere usati per produrre quella ricchezza di cui i malay usufruiranno attraverso i privilegi loro concessi. Ad esempio, se un imprenditore assume un certo numero di impiegati non malay nella sua impresa, è tenuto per legge ad assumere anche un certo numero di malay. Se un *bumiputra* (malay) acquista un'auto, otterrà il 10 per cento di sconto, cosa che non viene concessa a un non *bumiputra*. È come se esistesse un compromesso tacito tra malay e non malay, cioè più i cinesi e gli indiani malaysiani produrranno ricchezza per sé e per i malay, più saranno tollerati. L'islamizzazione entra in

tà e le istituzioni per promuovere nel mondo islamico un nuovo modello ideologico di riforma della società islamica, cioè quello malaysiano, dove il concetto di «capitalismo moderno» fosse compatibile con un Islam rigoroso.

Questa visione di società islamica moderna indirizzò tutto l'impegno politico e istituzionale di Mahathir, che organizzò un sistema politico tendenzialmente autoritario dove, attraverso il lavoro mediatico, accentrò su di sé l'attenzione e il potere. La corruzione e il nepotismo, già condannati da Anwar, sono stati una costante della sua amministrazione, soprattutto della sua politica di sviluppo economico e di modernizzazione del paese. Egli pensava che i paesi in via di sviluppo non potessero funzionare senza una forte autorità al potere, in quanto la debolezza politica avrebbe portato la nazione al caos, bloccando il processo di sviluppo del paese. Di fatto Mahathir era il rappresentante della corrente tradizionalista dell'UMNO, legata alla borghesia imprenditoriale malay, mentre Anwar era il punto di riferimento della nuova classe politica progressista e islamista, legata agli ambienti riformisti della corrente fondamentalista islamica malaysiana, che premeva per le riforme in campo politico e sociale e per il ritorno a un'osservanza più pura dell'Islam, attraverso un processo di moralizzazione e di forte identità nazionale. Mahathir, usando la carta della questione islamica, sosteneva invece l'idea di un nazionalismo capitalistico moderno, come base delle sue riforme, che legava se stesso al gruppo malay e all'Islam, mettendo in seria difficoltà il già fragile equilibrio con le minoranze etniche e religiose, e i

gioco come carta usata dai vari governi per costringere le minoranze a rimanere dentro certi limiti loro imposti. Le minoranze, da parte loro, acconsentono al compromesso per quieto vivere e perché hanno di fatto un margine d'azione e di ricchezza.

Diversa è la posizione dei gruppi islamisti, come il PAS e Al-Arqam, che fin dalla loro origine hanno avuto un programma di chiara diffusione dell'Islam attraverso l'islamizzazione del paese. In questo caso, il raggiungimento del potere è finalizzato alla diffusione della religione islamica per la costituzione di uno Stato islamico, dove le minoranze non musulmane sarebbero relegate allo stato di *dhimma*.

rapporti di potere con i movimenti islamisti operanti nel paese.

Questo suo atteggiamento, da una parte di duro difensore dell'Islam e dall'altra di leader moderato, inflessibile nel perseguire i movimenti islamisti radicali, divenne chiaro soprattutto nei confronti del PAS. L'occasione venne quando il partito islamista cominciò a guadagnare terreno e consenso negli Stati di Terengganu, Kelantan e Kedah. In questo caso l'immagine che il Primo ministro diede di se stesso come di un uomo moderato e progressista, fu offuscata dalla sua dichiarazione che la Malaysia era uno Stato islamico; affermazione che mai prima era stata fatta in modo così esplicito da un leader politico malaysiano. Questa dichiarazione fu un chiaro messaggio per guadagnare voti all'UMNO nei tre Stati che erano in mano al PAS. Tuttavia essa spaventò gli elettori dell'area moderata musulmana e quelli appartenenti alle minoranze religiose. L'atteggiamento assunto dal governo e la già conosciuta posizione islamista del PAS, nel porre la questione islamica al centro del conflitto politico, diventò una minaccia alla tolleranza religiosa, mettendo a repentaglio il processo di integrazione etnico e religioso del paese, nonché l'immagine moderata del Primo ministro. Il governo nazionale dello Stato di Kelantan, sostenuto dal PAS, introdusse nel 1993 la *shari'a*, con leggi riguardanti il divieto di varie forme di intrattenimento e l'uso del velo per le donne musulmane. Questo portò a un conflitto tra Mahathir e il PAS, che crebbe ancor più quando, nel luglio del 2002, anche il governo dello Stato federato malaysiano di Terengganu approvò il disegno di legge sulle leggi criminali islamiche, tra cui la pena capitale per lapidazione nel caso di reato di adulterio e il taglio della mano e del piede per il reato di furto. Il disegno di legge fu approvato grazie ai ventotto membri del PAS presenti nell'assemblea che votarono a favore, contro appena quattro membri appartenenti all'UMNO, partito di Mahathir all'opposizione in quegli Stati, che invece abbandonarono l'aula in segno di protesta. Abdul Hadi Awang, vicepresidente del PAS e Primo ministro dello Stato di Terengganu, dichiarò che: «Anche se le punizioni sono dure e terribili, dobbiamo comprendere che queste offese e peccati [...] sono vera-

mente malvagi e spregevoli».⁴¹ Il disegno di legge prevedeva che in caso di stupro di una donna fossero necessari quattro musulmani maschi che testimoniassero che il crimine fosse veramente accaduto. Questo provvedimento portò a dimostrazioni e rivolte di piazza organizzate da vari comitati femminili in difesa dei diritti delle donne.

Il disegno di legge contemplava la pena capitale per i colpevoli di apostasia e anche per le donne incinte non sposate, fatta eccezione per il caso di stupro. Sembrò subito chiaro che il PAS cercava di presentare alla popolazione malaysiana un'immagine di sé come di un partito fedele alla purezza della legge islamica, sia per motivi religiosi che politici, soprattutto in vista delle elezioni politiche del 2004.⁴² Tuttavia, il governo di Mahathir si oppose duramente all'applicazione di queste leggi nei due Stati di Kelantan e Tarengganu, che di fatto non vennero mai seriamente attuate. In realtà Mahathir oscillava tra una politica «pro-moralizzazione islamica» e una politica di opposizione a ogni forma di integralismo islamico. La sua preoccupazione era quella di sottrarre elettori al PAS, presentandosi come il garante dell'Islam, ma allo stesso tempo era anche quella di evitare il conflitto aperto con le minoranze etniche e religiose, cosa che agli occhi dell'opinione pubblica mondiale avrebbe offuscato la sua immagine di leader moderato. Purtroppo, egli prese diverse misure finalizzate alla moralizzazione della società malaysiana, come ad esempio la censura per i film esteri, considerati incompatibili con i valori asiatici e islamici, la limitazione della libertà di espressione e, come già detto, di stampa.

Una delle critiche più forti a lui mosse fu quella del deterioramento del sistema scolastico malaysiano. Secondo l'opinione pubblica, lo standard dell'istruzione ai tempi del governo di Mahathir era troppo bassa rispetto al periodo coloniale inglese. Questo creava sconcerto soprattutto in coloro che spingevano

⁴¹ Cfr. «Malaysian state passes Islamic law», 8 luglio 2002, in <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/2116032.stm>.

⁴² Cfr. «Rape bill angers Malaysian women», 17 giugno 2002, in <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/2050014.stm>.

per lo sviluppo del paese. Sembrava esserci una contraddizione tra il programma governativo di modernizzazione della società e il livello culturale e scientifico raggiunto dalle strutture educative e scolastiche. Molti laureati non potevano trovare lavoro per via del loro livello di preparazione, inadeguato e poco professionale. Ora le cose stanno cambiando rapidamente, anche per via della forte spinta professionale in campo matematico, scientifico e imprenditoriale imposta al paese. Mahathir annunciò all'Assemblea generale dell'UMNO del 2002 di volersi ritirare definitivamente dalla vita politica, procrastinando il suo mandato per motivi di passaggio dei poteri di solo diciotto mesi fino all'ottobre 2003. Nonostante la sua politica contraddittoria, a un tempo conservatrice e progressista, a seconda delle circostanze politiche del momento, egli viene ricordato come *Bapa Kemodenan* (padre della modernizzazione), per via dell'impulso economico che ha dato alla Malaysia.

All'interno del mondo islamico Mahathir viene ricordato come uno dei più validi difensori della causa palestinese, contro la politica israeliana operata nei territori occupati. Infatti il governo del Primo ministro ha stabilito relazioni diplomatiche con l'Organizzazione per la liberazione della Palestina, OLP, vietando per un certo tempo ai cittadini israeliani l'ingresso nella Federazione Malaysiana. Nel 1986, vi fu un incidente diplomatico con Singapore quando Chaim Herzog, allora presidente dello Stato d'Israele, visitò l'isola. L'atteggiamento anti-israeliano di Mahathir fu causa di contrasti con l'Occidente, accusato di essere «anti-musulmano», in quanto sostenitore della politica israeliana.⁴³

Con l'uscita dalla scena politica di Mahathir, la Federazione Malaysiana voltava pagina. Nell'ottobre del 2003 venne eletto Primo ministro Abdullah Ahmad Badawi. Il suo compito non si presentava facile. I ventidue anni di governo di Mahathir avevano lasciato il segno e si richiedeva ora una svolta, soprattutto nel campo delle relazioni con le minoranze etniche e religiose.

⁴³ Cfr. voce «Mahathir Mohamad», in Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Mahathir_Mohamad.

L'Islam in Malaysia, tra moderazione, islamismo e tensioni etniche

Abdullah Ahmad Badawi, uomo religioso, di cultura e di diplomazia, ottenne nel 1964 il bacellierato d'arte in studi islamici all'Università della Malaya. Per questo motivo poteva essere l'uomo giusto per parlare ai religiosi e agli intellettuali dell'Islam di moderazione e di apertura verso le minoranze etniche e religiose malaysiane. In questo senso, il 3 agosto 2004, al Federal Hotel di Kuala Lumpur, Badawi si rivolse alla Commissione plenaria su fede e ordine del Consiglio mondiale delle chiese, con un discorso dal titolo: «Il dialogo come chiave per l'unità delle società multireligiose e multiculturali».⁴⁴ In questo discorso egli affrontò il tema scottante della «moderazione», come attitudine che tutti coloro che sono cittadini malaysiani e più in particolare i musulmani devono avere verso i loro connazionali.

Egli disse: «Credo sia importante per i cittadini di questo paese comprendere che la tolleranza verso le altre religioni vada oltre la semplice coesistenza. Significa anche impegnarsi gli uni con gli altri, creando e sostenendo un dialogo aperto e costruendo un ponte permanente di cooperazione attraverso una mutua partecipazione. Io sono venuto qui non solo come Primo ministro del paese ospitante [la conferenza], ma come musulmano che vuole iniziare un dialogo con gli amici cristiani, così da essere capaci di parlare in un mondo in cui sembra essere difficile farlo».

Queste parole suonarono nuove a tutti. L'utilizzo dei termini: «amici cristiani» apriva in effetti la strada per una riconsiderazione dei rapporti tra cristiani e musulmani, spostando l'accento non più sull'atteggiamento reattivo di difesa o di offesa sancito dal «noi qui e voi al di fuori della nostra comunità», sia essa religiosa o etnica, quanto invece lo poneva su un piano più pro-attivo, o meglio ancora, più propositivo del «noi con voi

⁴⁴ Cfr. Herald, *Dialogue the key to unity*, in «The Catholic weekly», 15 agosto 2004.

nella nostra Comunità malaysiana». In questo senso Badawi entrò più nello specifico del tema affrontando lo spinoso problema delle divisioni etniche: «Ci potrebbe essere detto che la nostra forza, come nazione, deriva dalle diversità. Esse non ci dividono, ma ci uniscono e ci mettono insieme. Non ho la pretesa di dire che non ci siano problemi tra le differenti comunità etniche e religiose della Malaysia. Non ho la pretesa di dire che non ci sono delle tensioni latenti e delle frustrazioni. Ci sono ancora molte cose su cui dobbiamo lavorare. Ma se il mondo ha sempre avuto bisogno di una lezione sulla diversità e su come realizzarla, credo che la Malaysia possa esserne un esempio. Quello che viviamo oggi non è qualcosa che è stato fatto da un giorno all'altro, i malaysiani hanno lavorato duro per la nostra pace, armonia e prosperità. Abbiamo dovuto sacrificarci e abbiamo dovuto dare e ricevere... Il così detto giogo di non avere un paese omogeneo, non ci ha distrutto, ma ha espresso il meglio di noi tutti».

Nella visione sociale, politica e religiosa di Badawi l'orgoglio nazionale diventa un fatto di tutti i cittadini e non solo del gruppo maggioritario malay a discapito dei gruppi minoritari.⁴⁵ Lo si vede quando affronta e spiega il concetto di «moderazione»: «La più importante virtù espressa dai malaysiani è stata la moderazione. La moderazione ha sempre frenato l'estremismo. Ci ha preservati dal fanatismo e dall'odio. Ci ha permesso di praticare i veri insegnamenti delle nostre rispettive religioni. Sia che siano l'Islam, il Cristianesimo, il Buddhismo, l'Induismo, il Sikhismo, o alcuna delle altre religioni professate dai malaysiani; nessuno si unisce ai suoi seguaci per odiare o per nuocere a coloro che appartengono a una fede diversa. In presenza dei rappresentanti di altre fedi, noi aderiamo agli insegnamenti delle nostre religioni, quando pratichiamo la moderazione nelle nostre rispettive fedi».

Badawi sottolinea ancora di più il concetto di moderazione

⁴⁵ Su questo tema cfr. I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 776-783, e G. Kepel, *Jihad, ascesa e declino...*, cit., pp. 95-105.

nel rivolgersi ai suoi correligionari, i musulmani, ponendo come suo primario compito sociale e politico la diffusione del valore della tolleranza all'interno dell'Islam: «Come Primo ministro della Malaysia, io non sono un rappresentante dei musulmani, piuttosto sono un rappresentante musulmano di tutti i malaysiani. Ho la responsabilità non solo dei miei correligionari, ma anche di quei malaysiani che professano altre religioni. È mio dovere assicurare che i loro diritti siano protetti, che siano liberi di praticare le loro fedi, e che non vengano perseguitati per il fatto di non appartenere alla maggioranza dominante. È mio preciso dovere diffondere il messaggio della tolleranza tra tutti, in special modo tra la maggioranza musulmana. Abbiamo visto come in altri paesi i gruppi maggioritari possano facilmente perseguitare le minoranze. Abbiamo visto come le minoranze sono private della loro fede, del loro sostentamento e della loro dignità».

Sembra quasi che Badawi voglia riportare il concetto di tolleranza alla sua origine più pura, cioè il porre la persona e la sua dignità al centro dell'interesse e dell'azione sociale e politica. In questo senso il suo pensiero è innovativo e profondamente democratico nel contesto della riforma che egli vuole proporre alla società malaysiana. Lo fa partendo da una radicale riforma all'interno della comunità islamica, richiamando i musulmani a essere attenti difensori dei diritti di coloro che non sono musulmani. Possiamo affermare che Badawi vuole recuperare il concetto originario di *dhimma*, così come lo intendeva la prima comunità musulmana di Medina. Il rispetto della persona al di là della «Casa dell'Islam», cioè oltre i confini della religione islamica e della comunità musulmana. Solo in questo senso, secondo Badawi, si potrà garantire la dignità di tutti i cittadini, come individui e come soggetti di diritti e doveri, proprio perché persone, e quindi creature, amate da Allāh. La tolleranza è a servizio della moderazione, come mezzo per raggiungere l'integrazione sociale. Ma la moderazione è a sua volta a servizio della persona, dell'individuo, del soggetto, all'interno di una società pluriculturale, pluri-etnica e pluri-religiosa.

Badawi propone questa sua «visione moderata» del vivere e dell'agire sociale fondandola sull'osservazione reale e attenta di ciò che oggi, più che mai, esprime il conflitto e il male del mondo: la visione integralista o radicalista dell'identità etnica e religiosa espressa nei fondamentalismi ed estremismi fanatici contemporanei, tra cui anche quello islamico. Afferma Badawi

Credo sia importante proporre la moderazione nelle nostre rispettive religioni. Se falliamo nel farlo, rischiamo di far sì che le nostre religioni siano deviate da coloro che promuovono l'odio e la violenza. Rischiamo di lasciare spazio a coloro che non sentono la necessità di vivere in pace con le altre religioni. Non possiamo permettere che le nostre religioni siano separate dagli impulsi estremisti e dalle dottrine riduttive. Dobbiamo impegnarci a promuovere i valori della pace, della tolleranza e del pluralismo. I punti del conflitto odierno tra le religioni e le civiltà sono evidenti. Agli occhi di molti musulmani gli eventi degli ultimi tre anni sembrano portare alla conclusione che l'Occidente cristiano sia, ancora una volta, in guerra con il mondo islamico. L'11 settembre, la guerra in Afghanistan, la guerra in Iraq e la guerra contro il terrore hanno assunto toni religiosi. Una posizione pericolosa, ma dominante, è quella che sostiene che questa sia una battaglia tra il bene e il male. Questa visione [delle cose] è pericolosa, non solo perché non permette una via di mezzo, ma in quanto è presente in entrambi gli schieramenti. I fondamentalismi di entrambe le parti hanno nella stessa misura delle posizioni rigide, che ripropongono la guerra di religione, anche se non lo dicono esplicitamente [...]. Lo so che i musulmani sono oggi responsabili di un certo numero di attacchi terroristici. So anche che essi danno a intendere di fare tutto questo male nel nome dell'Islam. Tuttavia, essi sono una minoranza e non parlano per l'Islam. Essi sono mal guidati e i loro atti danno una cattiva immagine dell'Islam. A causa delle loro azioni e per la reazione ai loro sforzi, la maggioranza dei musulmani, che sono pacifici, moderati e tolleranti verso le altre fedi, sentono di essere le vittime di una campagna globale contro l'Islam».

Badawi, dopo aver riconosciuto che oggi giorno il fondamentalismo islamico colpisce con azioni terroristiche che generano il male, chiede al mondo di non giudicare l'Islam nel suo insieme come fonte e origine di questo male. Egli individua l'origine

del male nella posizione radicalista e fondamentalista fanatica, di coloro che escludono qualsiasi possibile posizione, sia essa culturale, politica o religiosa, al di fuori di quella radicalista, usando Dio e la religione per giustificare la violenza e l'omicidio di massa. Questi sono i veri responsabili del male, non la civiltà islamica, la religione islamica e i fedeli musulmani in generale. Pertanto, per Badawi, si rende necessario il dialogo interreligioso come base da cui partire per un dialogo sociale e politico, che si preoccupi dei punti cruciali che oggi sono fonte dei problemi dell'umanità. Un dialogo che ponga il bisogno della persona al centro dell'interesse di ogni azione; un dialogo che parta dai valori comuni a ogni fede, ma che non si fermi solo a essi, facendo dell'esperienza religiosa «il faro della speranza»:

Ciò di cui abbiamo bisogno oggi più che mai è uno sforzo comune al fine di iniziare un dialogo interreligioso. Abbiamo bisogno di parlare apertamente gli uni agli altri delle questioni che influenzano la nostra vita. Cerchiamo di andare oltre la discussione delle differenze teologiche e delle pratiche religiose. Un dialogo significativo non sarà possibile se non rispettiamo la libertà di culto di ognuno [...]

La storia ci insegna che il lavorare insieme ha reso più ricche e tolleranti le nostre civiltà. Questo spirito di cooperazione tra le nostre religioni può ancora una volta illuminare il mondo [...]. La povertà, i disastri naturali, le guerre e i conflitti colpiscono troppe persone. Le soluzioni tardano a venire perché a volte ci rifiutiamo di costruire un consenso internazionale che possa generare un volere politico per il cambiamento. È qui che entra in gioco il dialogo tra le fedi. Ci sono valori comuni alle nostre fedi: pace, fratellanza, cooperazione. Questi sono i valori comuni che possediamo e speriamo in Dio che, soffermandoci su di essi, questo mondo possa essere in futuro più pacifico.

Cerchiamo di essere sinceri [nell'aderire] agli insegnamenti delle nostre fedi, e cerchiamo di trovare delle soluzioni ai problemi del mondo, attraverso la condivisione dei nostri valori. Con tutti i problemi che ci sovrastano, la religione deve diventare il faro della speranza. La religione deve esprimere il meglio che è in noi e non il peggio. La guerra e il terrorismo non possono essere compiuti nel nome della religione, ma questa ci deve guidare verso la soluzione dei conflitti,

verso la pace e [la costituzione] di un più giusto ed equo ordine mondiale.

La visione moderata di Badawi assume una sua concretizzazione nella ideologia dell'*Islām Hadhari* (Islam civilizzante), come nuovo approccio alla progressiva civilizzazione islamica. Egli vuole aiutare i musulmani a capire che vi è uno stretto rapporto tra progresso e fede islamica, che non c'è incompatibilità tra l'Islam e modernità e che una società islamica può tendere al progresso sociale e umano, senza rinunciare a essere fermamente radicata nei valori e nei decreti dell'Islam. In questo senso il Primo ministro ha lanciato una sfida alla nazione malaysiana e in particolare ai musulmani malay, che devono essere il perno su cui ruota la riforma moderata della società, nell'attenzione e accettazione delle minoranze etniche e religiose malaysiane che, come i malay, a loro volta sono chiamate a collaborare attivamente alla costruzione del benessere della Malaysia. A ormai tre anni dall'elezione, le basi del dialogo poste dal Primo ministro Abdullah Badawi sembrano reggere. L'opinione pubblica è in generale favorevole e sostenitrice della svolta moderata del leader politico. Tuttavia essa è un po' più scettica nei confronti dell'entourage di Badawi, che attua a fatica l'*Islām Hadhari*, soprattutto a livello locale. Diversa è invece la posizione delle minoranze etniche e religiose, che se in un primo momento erano più sospettose verso questo nuovo processo, ora ne sostengono la visione e l'operato, considerando Badawi sincero nel suo operare.

Singapore

L'isola di Singapore è fin dall'agosto del 1965 una Repubblica indipendente che si estende su una superficie di 697 kmq. La sua popolazione ammonta a 3.586.900 abitanti e ha una densità di 5.003 abitanti per kmq, quasi tutta concentrata nella capitale, Singapore. L'isola è situata all'estrema punta meridionale della penisola della Malacca, da cui è separata dall'importante canale di Johore.

Il presidente è, dal 24 agosto 1999, Sellapan Ramanathan e il Primo ministro Lee Hsien Loong, in carica dal 12 agosto 2004, entrambi appartenenti al Partito d'azione popolare (PAP).⁴⁶ Secondo la Costituzione del 1959, il presidente viene eletto a suffragio diretto per un periodo di sei anni, con limitati poteri esecutivi. Il Primo ministro e il suo governo rispondono di fronte al Parlamento del loro operato. Il potere giudiziario è basato sulla Common Law. Anche in Singapore, come nella vicina Malaysia, vi sono diversi gruppi etnici: cinesi 76%, malay 13,7%, indiani 8,4%, altri, compresi i gruppi etnici tradizionali 1,9%. Nell'isola vi sono diverse religioni: buddhisti e taoisti 53,9%, musulmani 3,3%, non professanti alcuna fede e atei 14,5%, cattolici 4,1%, protestanti 8,7%, induisti 3,3% e religioni tradizionali 0,6%. Le lingue parlate sono: il cinese con i suoi vari dialetti, l'inglese, il malay e il tamil.

Il processo di indipendenza dell'isola di Singapore fu lungo e articolato in diversi passaggi. Un primo stadio fu il cammino verso l'autogoverno dopo l'occupazione giapponese nella seconda guerra mondiale. Nel 1945 le forze inglesi ritornarono sull'isola e promossero un'amministrazione di tipo militare che si concluse nel marzo del 1946. Nello stesso anno Singapore divenne parte dei possedimenti coloniali della Corona inglese. Questo fu un periodo di forte immigrazione di passaggio, che provocò non pochi problemi di integrazione nell'isola. Il potere costituzionale era completamente nelle mani del governatore che esercitava i suoi poteri coadiuvato da un Consiglio di funzionari. Il Consiglio venne poi ampliato nel 1947, dando origine a due Consigli, quello legislativo e quello esecutivo. Tuttavia, in seguito alla pressione politica ed economica della classe media dei commercianti, venne proposto un provvedimento per l'elezione di sei membri del popolo al Consiglio

⁴⁶ Cfr. <http://www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/singapore/government/Lim1.html>, Lim Siew Yea, MA, *Basic Policies of the People's Action Party (PAP)*, articolo adattato dalla tesi di master del 1996: *Politics and Self: A Study of Gopal Baratham and Suchen Christine Lim*, della National University of Singapore.

legislativo, attraverso le prime elezioni popolari tenutesi il 20 marzo 1948. Sfortunatamente, nel giugno dello stesso anno venne dichiarato lo stato d'emergenza, che durò ben dodici anni, in seguito ai tentativi del Partito comunista della Malaya di prendere il potere nella Malaya e in Singapore.

L'inizio della svolta si ebbe per la fine del 1953, quando la commissione diretta da sir George Rendel propose alcune raccomandazioni per il cambiamento dell'assetto istituzionale del paese attraverso la revisione della Costituzione. Tali raccomandazioni furono accettate dal governo che le pose come base per la nuova Costituzione che prevedeva l'applicazione di più ampie misure nella direzione dell'autogoverno.

Nelle elezioni del 1955 si ebbero invece degli importanti cambiamenti negli equilibri politici del paese. La registrazione automatica aumentò il numero dei votanti da 75 mila a 300 mila unità, includendo un numero considerevole di cinesi. Il Fronte dei lavoratori ottenne dieci seggi e il PAP tre. Si arrivò così alla coalizione di governo guidata da David Marshall, che riuniva il Fronte dei lavoratori, l'Organizzazione nazionale dei malay uniti e l'Associazione malayana cinese. Tuttavia, in seguito al fallimento a Londra dei lavori sulla nuova Costituzione, che prevedevano il pieno autogoverno per le questioni di politica interna, Marshall fu costretto a rassegnare le dimissioni, lasciando il posto di Primo ministro al vicepresidente e ministro del lavoro Lim Yew Hock. Egli, nel 1958, riprese i colloqui a Londra sulla nuova Costituzione, ottenendo che venissero accettati i punti fondamentali del pieno autogoverno di Singapore, attraverso la sottoscrizione di un Trattato costituzionale che prevedeva l'autogoverno a partire dal 1959. Nel giugno dello stesso anno, dopo le elezioni generali, che diedero al PAP il 53,4% dei voti con l'acquisizione di 43 seggi, il paese attuò il pieno autogoverno grazie al proclama del governatore Sir William Goode, che divenne il primo capo di Stato (Yang di-Pertuan Negara) dello Stato di Singapore, con un governo capeggiato dal Primo ministro Lee Kuan Yew.

Gli anni che seguirono furono caratterizzati dalla crescita del PAP, che ottenne il potere presentandosi come fronte unito anti-

colonialista e antibritannico. Al suo interno vi fu un forte scontro tra l'ala moderata e quella comunista radicale, che tendevano a perseguire i propri fini, invece di proporre una linea comune di governo. I moderati appoggiavano l'idea di una piena indipendenza di Singapore, come parte della Malaya non comunista; i comunisti radicali perseguivano l'idea della piena indipendenza del paese sotto l'egida del comunismo. Questa situazione paralizzò Singapore, poiché il PAP riunì buona parte dei lavoratori e degli studenti, nonché le varie organizzazioni popolari di massa. La tensione raggiunse il culmine tra il 1960 e il 1961, quando l'ala comunista radicale si divise da quella moderata formando un nuovo partito, detto Barisan Socialist. Contemporaneamente, da parte malaysiana, vi furono pressioni per la formazione della Federazione malaysiana, comprendente anche Singapore, oltre al Borneo settentrionale, Sarawak, Brunei. La politica estera di Singapore sarebbe però rimasta nelle mani della Corona britannica. L'intento era quello di avere un governo centrale della Federazione in materia di difesa, sicurezza interna e affari esteri, lasciando invece un'autonomia locale in materia di istruzione e lavoro. La fusione di Singapore con le altre regioni nella Federazione fu sancita con un referendum avvenuto nella capitale dell'isola, il 1° settembre 1962. Tuttavia, per i motivi già indicati, la partecipazione di Singapore alla Federazione durò poco, tanto che il 9 agosto 1965 l'isola si staccò e divenne una nazione indipendente a base democratica. Il 21 settembre 1965, fu riconosciuta e ammessa nelle Nazioni Unite, per poi entrare nel Commonwealth il 22 dicembre dello stesso anno. Yusof bin Ishak divenne il primo presidente della Repubblica di Singapore. A rendere possibili l'indipendenza dell'isola e la sua autodeterminazione fu la particolare posizione geografica e strategica. Singapore è un importante nodo commerciale per il Sud-est asiatico, il cui assetto politico ed economico coinvolge gli interessi di molti paesi asiatici ed extra-asiatici.

Il periodo successivo all'indipendenza vide un progressivo aumento dell'industrializzazione del paese, attraverso la politica di ristrutturazione economica introdotta dal 1979. Essa fu

possibile grazie all'espansione delle tecnologie e alla riforma del sistema educativo, soprattutto nel settore informatico. Il tutto fu sostenuto attraverso degli incentivi finanziari per le imprese industriali; la priorità fu data alla costruzione di immobili, in particolare abitazioni, che furono vendute a basso costo. I cittadini vennero spinti a diventare proprietari di immobili. La riforma industriale e tecnologica portò il paese a diventare una potenza economica emergente del Sud-est asiatico fino al punto d'entrare a far parte nel 1967 dell'Associazione delle nazioni del Sud-est asiatico (ASEAN), insieme a Malaysia, Indonesia, Filippine e Thailandia.

Nel 1972 il PAP vinse le elezioni generali ottenendo tutti i seggi in Parlamento, cosa che accadde anche nel 1976 e nel 1980.

Gli anni Novanta videro invece una svolta politica liberale attraverso l'elezione di Goh Chok Tong come Primo ministro, che sostituì Lee Kuan Yew, in carica fin dal 1959. Tuttavia, il crescente sviluppo industriale ed economico subì verso la fine degli anni Novanta, più precisamente nel 1997, un forte contraccolpo a causa della crisi economica che coinvolse tutta l'Asia, a cui si deve aggiungere il problema dell'epidemia di SARS del 2003, e la scoperta di alcuni membri del gruppo integralista islamico della *al-Jam'īya al-islāmīya*, accusati di preparare un attentato nel paese. Nonostante questi gravi problemi che in parte gravano ancora su Singapore, il 2004 e il 2005 hanno segnato una ripresa in positivo soprattutto dal punto di vista economico. Con l'elezione a Primo ministro di Lee Hsien Loong, figlio maggiore di Lee Kuan Yew e la conclusione della disputa tra Singapore e la Malaysia circa i contratti d'acquisto dell'acqua dalla Malaysia, siglati nel 1961 e 1962, che avrebbero dovuto concludersi nel 2011 e nel 2061, ma che non erano stati rinnovati, le relazioni tra i due paesi si sono rafforzate ulteriormente.

Uno degli aspetti più interessanti della vita sociale e religiosa di Singapore è il vedere come le diverse religioni ed etnie possono convivere tra loro. L'articolo 15 della Costituzione riconosce la libertà di espressione religiosa anche attraverso la

costruzione di luoghi di culto.⁴⁷ Tale riconoscimento si basa sul principio del rispetto delle diverse etnie e sull'armonia religiosa. Tuttavia, questi principi non sempre vengono rispettati, poiché nella realtà accade che, pur non essendoci religione di Stato, il governo dia particolare attenzione al confucianesimo e all'Islam, favorendo la costruzione e il mantenimento dei templi e delle moschee. In più, anche qui come in Malaysia, il gruppo etnico considerato indigeno o *bumiputra* è quello malay, a cui vengono riservati, assieme all'etnia cinese, dei privilegi particolari. Il governo permette la celebrazione di un giorno di festa per ognuna delle religioni presenti sul territorio, per i musulmani viene celebrato il *hari raya*, sia esso *hajji* o *pua-sa*.⁴⁸ Il governo inoltre interviene duramente quando si verificano manifestazioni, discorsi e attività religiose pubbliche, che danno origine a disordini sociali, violando i due principi già menzionati. Da qui il divieto per le donne musulmane di indossare sul posto di lavoro il *chador* (lungo vestito femminile che copre tutto il corpo, lasciando visibili solo gli occhi), e l'intervento discriminatorio e vessatorio del 1972, nei confronti di testimoni di Geova, per il rifiuto di compiere il servizio militare; oppure quello altrettanto discriminatorio verso i seguaci di Moon, ritenuti una setta e non una religione. In questo senso nel 2003 il governo è intervenuto nei confronti di alcune donne straniere appartenenti a questa setta, che si erano sposate durante la celebrazione dei «matrimoni di massa». Le mogli sono state separate dai loro mariti ed espulse dal paese con i figli.⁴⁹ Per via del disordine sociale che questi fatti hanno provocato il governo, nell'ottobre 2004, ha pubblicato la «Dichiarazione sull'armonia religiosa», grazie alla collaborazione dei rappresentanti delle diverse religioni. Il fine è quello di promuovere lo spirito di reciproca tolleranza e armonia tra le diverse fedi,

⁴⁷ Cfr. Aiuto alla Chiesa che soffre, *Rapporto 2004 sulla libertà religiosa nel mondo, Aiuto alla Chiesa che Soffre, Quaderni della Chiesa che Soffre*, Roma 2005, pp. 265-266.

⁴⁸ Cfr. glossario.

⁴⁹ Cfr. *Rapporto 2004*, cit., pp. 265-266.

che non deve essere violato dalla prevaricazione di una fede sulle altre, e vuole essere di base per ogni rapporto tra le etnie e le religioni. In questo senso anche la scoperta di alcuni membri del gruppo integralista islamico della *al-Jam'īya al-Islāmīya*, che stavano organizzando degli attentati terroristici contro alcuni obiettivi sensibili, tra cui alcune ambasciate occidentali, ha portato il governo ad assumere un atteggiamento estremamente rigido di fronte a qualsiasi conflitto interreligioso.⁵⁰ Tali conflitti potrebbero arrecare danno agli equilibri dello Stato, minandone la stabilità e la crescita economica. Ecco che allora, per garantirsi questa stabilità, sono stati spesso limitati altri diritti fondamentali, quali la libertà di espressione e l'appartenenza politica in un sistema pluripartitico.

L'Islam in Singapore

In Singapore la posizione dei musulmani non è un fattore guida della politica e dell'economia del paese, aspetto più controllato dalla comunità cinese. Essi sono più influenti in campo istituzionale, burocratico e amministrativo. Nel 1968 è stato costituito dal governo e dai maggiori rappresentanti musulmani un Consiglio religioso (Majlis Ugama Islam Singapura),⁵¹ con funzioni inerenti all'organizzazione delle questioni islamiche e della Comunità islamica nel suo insieme, tra cui la registrazione delle conversioni all'Islam. Il Consiglio viene nominato dal presidente della Repubblica ed è composto dai membri scelti e proposti dalle associazioni musulmane, con lo scopo di consigliare il presidente su questioni che toccano la religione islamica. Esso si prefigge anche di centralizzare e uniformare la pratica dell'Islam. Il Consiglio ha il compito di organizzare e riscuotere l'offerta rituale o *zakāt* e di seguire tutti gli aspetti inerenti al pellegrinaggio alla Mecca o *hajj*, tra cui la

⁵⁰ Cfr. P. Affatato, E. Giordana, *A oriente del Profeta, l'Islam in Asia oltre i confini del mondo arabo*, O Barra o Edizioni, Milano 2005, p. 185.

⁵¹ Il Consiglio è stato autorizzato dal «1966 Administration of Muslim Law Act».

registrazione dei pellegrini, i loro visti di soggiorno in Arabia Saudita e i loro biglietti aerei. Compito del Consiglio è anche quello di riorganizzare il sistema delle moschee e la loro ricostruzione o edificazione. In questo senso si è privilegiata la politica di costruire moschee centrali, più capienti, abbandonando così l'idea della moltiplicazione delle moschee più piccole di quartiere. Questa scelta ha arrecato un certo disagio alla popolazione, per via della riorganizzazione degli agglomerati urbani. I fondi per la costruzione delle moschee vengono raccolti dalle varie comunità musulmane, attraverso il contributo volontario unito alla deduzione del Central Provident Fund (Fondo centrale di provvidenza sociale), pagato da tutti gli impiegati musulmani. Le nuove moschee centrali forniscono vari servizi sociali, quali le classi di religione islamica, asili, doposcuola, consigli famigliari, classi di leadership e di sviluppo comunitario, nonché l'insegnamento della lingua araba.

Importante è stata anche la fondazione della Muslim Ordinance (Ordinanza musulmana), del 1957, che ha autorizzato la costituzione della *Shari'a Court* (Corte della *shari'a*), con giurisdizione sulle questioni di successione patrimoniale, sui matrimoni e i divorzi tra musulmani.

Fin dalla fine dagli anni Venti vennero costituite confraternite e organizzazioni islamiche private, come la *Jam'īya* (1928), che vuole attuare una riforma di tipo sociale nell'ambito della sanità; oppure la *Muhammadiya*, confraternita sufi, che si occupa dell'istruzione religiosa, e la *Perdaus*, che si è specializzata nell'assistenza alle giovani coppie. Altre organizzazioni si interessano più dell'educazione dei giovani, mantenendo sempre una connotazione di carattere informativo religioso.⁵² Importanza rilevante viene data anche alle relazioni culturali e religiose con la vicina Malaysia e Indonesia, soprattutto per le pubblicazioni in lingua bahasi, comune a tutti i malay. Certamente, i provvedimenti legislativi diretti a garantire una certa libertà di espressione culturale e religiosa delle comunità isla-

⁵² M. Bonneff, *Singapour*, in *Archipel* 29, *Études interdisciplinaires sur le monde insulindien*, Association Archipel, Parigi 1985, p. 83.

miche possono essere visti nel quadro della distensione tra governo e comunità islamica, ma più ancora come fattore di sicurezza nazionale, in quanto il governo vuole controllare più da vicino i musulmani, sia per garantire l'armonia tra le diverse componenti etniche e religiose del paese, che per i problemi legati al terrorismo di matrice islamica e alla continua crescita demografica del gruppo etnico malay, a maggioranza musulmana. L'aumento della popolazione malay sta diventando di giorno in giorno un problema più serio, soprattutto per gli equilibri creatisi all'interno di una società multietnica come quella di Singapore. A esserne più colpita è la comunità cinese che, presa dentro la morsa del successo economico, dedica poco tempo alla famiglia e alla propria riproduzione,⁵³ riducendosi sempre di più a una minoranza.

Una parola deve essere spesa per descrivere il ruolo che ha avuto la piccola comunità d'origine araba in Singapore nello sviluppo della coscienza islamica del paese. Nel corso del XIX secolo si insediarono musulmani appartenenti al gruppo hadramita, commercianti di professione, che fecero da ponte tra il commercio asiatico di Singapore e i loro paesi arabi d'origine. Il fatto di essere *sayyid* e *shayh*, portò loro lustro, considerazione e rispetto da parte della comunità malay. La ricchezza accumulata da questi commercianti diede loro la possibilità di compiere opere di carità, come la fondazione di alcune moschee, con le relative madrase, tra cui quelle della città di Singapore *al-Junied al-Islāmīya*, fondata nel 1927, e *al-Saggaf*, dai nomi delle due grandi famiglie che ne sponsorizzarono la costruzione. Alcuni membri di queste due famiglie contribuirono alla propagazione delle idee riformiste islamiche all'inizio del XX secolo, attraverso la fondazione del giornale «al-Imām» (1906-1908), e la propaganda islamica contro la superstizione e il carattere mistico dell'Islam malay. In più, seguendo le idee fondamentali del pensiero riformista islamico,⁵⁴ essi

⁵³ Cfr. P. Affatato, E. Giordana, *op. cit.*, p. 185.

⁵⁴ A partire dal XVIII secolo e in particolare per tutto il XIX e XX secolo, i riformisti islamici basarono le loro ideologie di «riforma», o *islāh*, e di «rin-

cercarono di indicare ai musulmani malay le linee d'azione per ottenere una reale promozione sociale, attraverso un'educazione che si muovesse su canoni moderni, in pieno confronto con la modernità.⁵⁵

Punto fondamentale di questo confronto è l'ancora irrisolto problema della promozione economico-sociale del gruppo musulmano malay e della sua piena integrazione in una società pluriculturale e pluri religiosa. Questo problema, che Singapore, nonostante il suo principio dell'armonia, ha in comune con la vicina Malaysia, tocca il rispetto dell'identità religiosa malay. Tuttavia, il rispetto per i malay tarda ad arrivare per vari motivi, tra cui gli ulteriori passi che i musulmani malay devono compiere, nel riconoscere e rispettare a loro volta l'identità religiosa di coloro che, sul territorio, non professano la fede islamica. Il principio dell'armonia religiosa e culturale potrà essere efficace solo se sarà fondato su uno scambio reciproco e rispettoso delle diverse componenti culturali e religiose del

novamento», o *tajdid* su alcuni punti fondamentali di sviluppo religioso, culturale e politico-sociale quali: «1. il riferirsi costantemente alle fonti dell'identità islamica con la volontà di lottare contro il tradizionalismo per rileggere i testi (della Tradizione islamica) così come li assimilavano i *salaf* (pii antenati), in accordo con il contesto socio-politico; 2. liberare la ragione dalle catene dell'imitazione per sviluppare un modo di riflettere che permette di dare risposte nuove ma sempre fedeli alle fonti islamiche (sulla base dell'*ijtihad*, o ragionamento-sforzo personale giuridico); 3. cercare di creare l'unione dei popoli musulmani sulla base della loro appartenenza all'*Islām*, indipendentemente dalla loro scuola o tradizione alla quale si appartiene; 4. educare e mobilitare la gente sulla base della loro identità religiosa ed organizzare la loro partecipazione politica sia immediata, sia mediata dall'intervento sociale in senso lato; 5. orientare l'impegno politico verso l'istituzione del principio della *shūrā*, nel senso del rispetto della scelta dei popoli e della loro partecipazione alla vita pubblica; 6. lottare contro la sottomissione di una presenza o influenza straniera di qualunque natura essa sia: politica, economica, educativa, più in generale, culturale». Cit. da Tariq Ramadān, *Il riformismo islamico, Un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta Edizioni, Troina 2004, p. 131.

⁵⁵ Sul tema del rapporto tra Islam e modernità, cfr. P. Nicelli, *Islamizzare la modernità o modernizzare l'Islam, il punto centrale della questione*, in «Asia News», anno XX, n. 182, agosto-settembre 2005, p. 30.

paese. In questo senso si può auspicare un dialogo interculturale e interreligioso, che vada al di là della semplice tolleranza o delle semplici buone relazioni di vicinato.

Brunei Darussalam

Il Brunei Darussalam è oggi una monarchia assoluta, che si estende su una superficie di 5.765 kmq, con una popolazione di 349 mila abitanti e una densità di 61 abitanti per kmq. La capitale è Bandar Seri Bagawan e il sovrano è il sultano Muda Hassanal Bolkiah, in carica dal 5 ottobre 1967. Nel paese vi sono vari gruppi etnici: malay 67,6%, cinesi 14,9%, indiani 11,6% e altri 5,9%. I gruppi religiosi sono i musulmani 67,3%, i buddhisti 9,1%, i cristiani 7,7%, e altri 15,9% che professano le religioni tradizionali cinesi o animiste locali. La lingua ufficiale è il bahasi Malaysia, seguito dall'inglese e da vari dialetti cinesi.⁵⁶

Il processo di indipendenza del Brunei Darussalam marcò i suoi passi significativi a partire dal maggio 1961, sotto l'impulso del Primo ministro malaysiano Tunku Abdul Rahmān. Il paese considerò la possibilità di essere integrato, come Stato indipendente, nella Federazione malaysiana assieme al Borneo settentrionale e al Sarawak. Il sultano del Brunei, sir Omar Ali Saifuddin, era all'inizio favorevole all'integrazione nella Federazione, poiché considerava positivo il fatto di poter partecipare al collegio dei nove sultani malaysiani per l'elezione del Yang di-Pertuan Agung, che sarebbe stato scelto tra i sultani, come capo di Stato per un periodo di cinque anni. Inoltre egli considerava anche favorevole il memorandum del 1962, preparato dal Malaysia Consultative Committee (Comitato consultativo della Malaysia), che prevedeva il riconoscimento dell'Islam come religione di Stato. Questo dava al Brunei Darussalam la garanzia del sostegno del governo federale malaysiano, soprattutto nel contrastare una maggioranza non malay in

⁵⁶ Cfr. *Calendario Atlante De Agostini 2005*, GEOnext - Istituto Geografico De Agostini, Novara 2004, pp. 326-327.

un territorio, il Borneo settentrionale, dove i musulmani erano solo una minoranza, legata però alla tradizione dei malay, che di fatto non veniva riconosciuta dalla maggioranza come *bumi-putra* (indigeni).⁵⁷

L'iniziativa del sultano fu ostacolata dall'opposizione del Party Ra'yat (Partito del popolo), capeggiato dallo shaikh A. M. Azhari, un combattente anti-olandese durante la guerra d'indipendenza indonesiana, che ottenne la maggioranza dei seggi alle elezioni del Consiglio legislativo del Brunei Darussalam nell'ottobre del 1962. Il suo vero interesse era quello di costituire lo Stato del Borneo settentrionale o Negara Kalimantan Utara, di cui avrebbero dovuto far parte il Sarawak, il Brunei Darussalam e il Borneo, con a capo il sultano, che avrebbe ricoperto anche la carica di Primo ministro. Sfortunatamente per lui, con l'aiuto dei britannici, la rivolta fu stroncata, e Azhari dovette andare in esilio.

In seguito alla forte opposizione verso la fondazione della Federazione malaysiana da parte dell'Indonesia e delle Filippine, nel luglio del 1963 il sultano decise che il Brunei Darussalam non avrebbe fatto parte della Federazione, per via della disputa con il Sarawak circa la valle di Limbang. Ma, oltre a questo, ciò che probabilmente costituiva il vero problema all'integrazione del Brunei Darussalam nella Federazione era la distribuzione dei profitti provenienti dall'estrazione del petrolio che, dal 1929, era in concessione alla British Shell Company. Concretamente non si sapeva a chi sarebbero andati tali proventi nella nuova compagine politica ed economica.

La questione dell'indipendenza del Brunei Darussalam continuò anche in seguito, quando nel 1974 il nuovo sultano sir Hassan al-Bukhari, figlio di sir Omar Ali Saifuddin, si oppose fortemente a un nuovo tentativo di Azhari, che dall'esilio tentò di instaurare uno Stato indipendente, più democratico, che avrebbe riconosciuto al sultano la carica di capo di Stato, ma con sole funzioni morali e di rappresentanza. Azhari teorizzava la costituzione di tale Stato fondandola su tre principi fonda-

⁵⁷ Cfr. O. Schumann, *op. cit.*, p. 1.

mentali: 1. la religione islamica come fattore determinante dell'unità nazionale; 2. l'ideologia nazionalista islamica; 3. la democrazia.

Parte di queste idee furono espresse nella Costituzione del 1984, che stabilisce che la religione di Stato è l'Islam, nella sua interpretazione secondo la scuola giuridica e di pensiero *Shāfi'ī*,⁵⁸ il suo capo religioso è il Yang di-Pertuan Agong e il Primo ministro deve essere un musulmano malay.

Nel 1990, dopo la sospensione del Consiglio legislativo e la proscrizione di tutti i partiti politici dichiarati fuori legge, il sultano Hassanal Bulkiah lanciò il suo programma politico e amministrativo basato sull'ideologia nazionale, *Melayu Islam Berajah* (Monarchia islamica malay), proclamata ufficialmente nel 1984, anno dell'assunzione ufficiale e definitiva dell'indipendenza.⁵⁹ La sua filosofia era di fornire una guida a tutta la nazione basata innanzitutto sull'Islam, sulla lingua, la cultura e i costumi malay, con in più l'indicazione dei valori e delle leggi di ispirazione islamica che dovevano essere praticati da tutti i cittadini del paese. Hassanal Bulkiah vide nell'Islam la religione dello Stato, ma tollerante verso tutte le altre minoranze religiose. Essa fu considerata il veicolo attraverso cui le altre religioni potevano portare avanti, nella libertà e nella pace, le loro pratiche e i loro riti. Tuttavia, oggi, per quanto riguarda i diritti fondamentali delle minoranze religiose non c'è un pieno riconoscimento.⁶⁰ Infatti sussiste il problema di evidenti discri-

⁵⁸ Per la scuola giuridica e di pensiero *Shāfi'ī*, cfr. il glossario.

⁵⁹ Cfr. The Government of Brunei Darussalam, *National Philosophy, MIB Concept*, in <http://www.brunei.gov.bn/government/mib.htm>

⁶⁰ Cfr. The Government of Brunei Darussalam, *op. cit.* Diversa è la posizione del *Rapporto 2004 sulla libertà religiosa nel mondo*, dell'Aiuto alla Chiesa che Soffre, dove viene detto esplicitamente che nel Brunei Darussalam «le garanzie costituzionali a favore della libertà religiosa hanno sempre meno peso e l'evangelizzazione tra i musulmani è stata proibita. Il governo limita la pratica religiosa non musulmana negando l'accesso al clero straniero e proibendo Bibbie e materiale religioso di studio». Nel documento vengono indicate altre discriminazioni sulla libertà religiosa, quali la registrazione delle organizzazioni religiose presso il governo, l'obbligo di portare con

minazioni che turbano i rapporti tra le minoranze religiose e la maggioranza musulmana.

Dal 1984 il Brunei Darussalam è un sultanato sovrano nell'ambito del Commonwealth britannico, governato sulla base di una Costituzione scritta. A tutt'oggi, il sultano riassume in sé diverse cariche istituzionali: la presidenza dell'esecutivo, come Primo ministro, ministro delle Finanze, della Difesa, e il potere legislativo. Il ministero degli Esteri è sotto la responsabilità del fratello, il principe Mohammed Bulkiah. Per la gestione degli affari politici, il sultano è affiancato da quattro consigli: il Consiglio religioso, che aiuta il sultano, come garante della religione, su tutte le questioni relative alla fede islamica in generale; il Consiglio privato, che aiuta il sultano sulle questioni di costituzionalità, il «perdono reale», i titoli e gli onori nobiliari; il Consiglio delle successioni che, a norma della Costituzione e della Proclamazione del 1959, sulla successione e reggenza, determina la successione al trono; infine il Consiglio di gabinetto dei ministri, per l'esecuzione delle funzioni e attività di governo del paese. Nel settembre 2004 il sultano ha ufficialmente riaperto il Parlamento del Brunei Darussalam, a vent'anni dalla sua chiusura, dando l'impressione di voler garantire più potere politico ai cittadini. Il nuovo Parlamento ha ventuno membri nominati. Il sultano ha sottoscritto successivamente un emendamento costituzionale permettendo l'elezione popolare diretta di quindici membri del nuovo Parlamento.⁶¹

sé la carta d'identità con indicata la religione di appartenenza e l'insegnamento obbligatorio dell'Islam in tutte le scuole, anche quelle non musulmane, cfr. Aiuto alla Chiesa che Soffre, *Rapporto 2004 sulla libertà religiosa nel mondo*, cit., p. 165. Cfr. anche P. Affatato, E. Giordana, *op. cit.*, p. 188: «Purtroppo, fino ad ora, non sembra ci siano stati seri tentativi da parte del sultano di riconoscere i diritti fondamentali anche di quei gruppi della popolazione che non rientrano nelle categorie indicate dall'ideologia di stato. In particolare, scarso riconoscimento è stato dato a quelle masse indigene che tuttora formano una minoranza significativa della popolazione».

⁶¹ Cfr. BBC news, *Timeline: Brunei, a Chronology of Key Events*, in <http://worldservice.com>

L'Islam nel Brunei Darussalam

Nel Brunei Darussalam vi sono testimonianze storiche e archeologiche che fissano intorno al X secolo la fondazione delle prime comunità commerciali arabo-indiane di fede islamica, i cui membri commerciavano con i cinesi e gli indiani del posto e delle zone limitrofe. Tuttavia, il processo d'islamizzazione è un fatto più tardivo, risalente a poco prima dell'inizio del XVI secolo, periodo in cui si trovano le prime notizie circa le dinastie convertite all'Islam. È proprio di questo periodo l'intenzione da parte di alcuni principi e capi locali di conservare la loro autonomia economica, politica e religiosa come reazione all'influenza commerciale esercitata dagli europei nella loro espansione coloniale. Questa situazione si protrasse, come già visto, fino al XIX, XX secolo, sotto il dominio coloniale britannico, soprattutto in seguito alla pressione espansionistica nel Borneo settentrionale delle compagnie commerciali e della dinastia dei Brooke.

Tale autonomia avvenne attraverso: 1. l'affermazione di un'adesione collettiva che ridefinisse il potere dei reggenti locali; 2. l'accesso privilegiato a determinate transazioni commerciali; 3. l'abbracciare la fede islamica come elemento di unificazione e di adesione collettiva dei sudditi, sottomessi al loro potere.⁶² Alla fede islamica si aggiunsero dunque ragioni economiche e politiche, sia da parte dei commercianti arabo-indiani che da parte dei principi da poco convertiti all'Islam. Sulle basi del rapporto economico, politico e religioso tra i principi e i mercanti stranieri si instaurò un processo d'islamizzazione di tipo élitario, rivolto alle gerarchie che detenevano il potere, con esclusione dei sudditi e delle popolazioni tradizionali della foresta.

Solo a partire dal XVIII secolo, e in particolar modo per tutto il XIX, grazie soprattutto all'invio di studenti musulmani nei vari paesi dell'Impero ottomano, il processo d'islamizzazione

⁶² Cfr. J. Népote, *Brunei*, in *Archipel* 29, *Études interdisciplinaires sur le monde insulindien*, cit., p. 79.

diede origine a un'élite intellettuale, che si prefiggeva di riformare il paese estendendo l'educazione religiosa e culturale islamica anche al popolo e alle popolazioni delle foreste e dei laghi, sempre però con tempi molto lunghi. Infatti, secondo J. Népote, nel corso del XX secolo, l'Islam del Brunei Darussalam si presentava come una religione minoritaria, per via del fatto che solo un terzo della popolazione del paese aveva abbracciato la religione islamica, anche se la cultura dominante favoriva l'islamizzazione. Questa situazione, secondo Népote, non fu dovuta alla presenza della forte immigrazione dei cinesi e dei dayak, che secondo alcuni studiosi sarebbe all'origine del lento processo d'islamizzazione. Infatti, una buona parte degli immigrati divennero musulmani attraverso i matrimoni o per motivi di interesse. In più l'immigrazione fu controbilanciata da un'altra immigrazione, quella dei musulmani malay, provenienti dal Sarawak e da Sabah, favoriti dalle famiglie con cui essi erano imparentati.⁶³ Sempre secondo J. Népote, questa situazione di «relativa opacità» del Brunei Darussalam nei confronti dell'Islam, giustifica l'azione del sultano, per definizione musulmano e capo religioso del paese, che sottolineò in ogni modo la perfezione dell'adesione all'Islam, moltiplicando i segni e i simboli islamici e favorendo i movimenti di conversione alla fede musulmana. Tale perfezione dell'adesione all'Islam fu presentata come un fatto politico e sociale a cui venne data pubblicità spesso legata, in termini propagandistici, a un processo d'islamizzazione che volle unire la fedeltà alla Tradizione islamica con la modernizzazione dello Stato su canoni occidentali, secondo la formula ormai collaudata anche in Malaysia e in Singapore, di avere uno Stato moderno, competitivo e fondato su una fede di forte coesione e unità, quale l'Islam. Ecco allora che lo sviluppo politico e amministrativo utilizzò la religione per promuovere quell'unità che favoriva il progresso della nazione.

Altro aspetto importante dell'islamizzazione nel Brunei Darussalam fu l'influenza delle *tariqa* o vie mistiche, spesso in ri-

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 76.

ferimento alle confraternite musulmane che sottolinearono l'aspetto spirituale dell'Islam, legato all'esperienza dei sufi. Compito di queste confraternite fu quello di rendere accessibile al popolo il messaggio spirituale di questi maestri del misticismo islamico. In questo senso spesso venne commentato e divulgato in varie copie il testo, già citato, della *Shadhilīya*, *al-Hikam*. Tuttavia, sarà l'introduzione della confraternita *Qadīriya wa Naqshabandīya*, all'inizio del XX secolo, a segnare una tappa importante per rivitalizzare le confraternite attraverso il recupero di alcuni aspetti dimenticati o non più in uso della pratica di preghiera sufi. Infatti, in questo periodo, la *Shadhilīya* e la *Sammanīya*, introdotta nel paese dal predicatore Khatīb 'Abd al-Latif, erano in disuso, quasi dimenticate a livello popolare. La *Qadīriya* invece cercò di colmare questo vuoto, recuperando il legame tra la via mistica e la *sharī'a*, ponendosi nel Brunei Darussalam e poi nel Sud-est asiatico come movimento di ritorno ai testi sacri e agli scritti dei mistici.⁶⁴

Parte del pensiero della *Qadīriya* è contenuto nelle opere di un autore locale, Hadji Abdul Mokti, che presenta alcuni aspetti della vita dei musulmani nel paese, sottolineandone la religiosità e indicando i costumi tradizionali locali, soprattutto in materia alimentare e medica. Egli utilizza un insegnamento basato sulla spiritualità islamica con riferimenti continui al Corano, ai *hadīth*, alle opinioni degli '*ulamā*' e ad alcuni testi presi dalla letteratura popolare del Sud-est asiatico, contenuta nel *Kitāb al-mujarabat* (Libro delle esperienze); utilizzando un vocabolario popolare e contestualizzato nella società in cui vive e descrivendo la forza dell'Islam nell'adattarsi ai costumi dei musulmani locali.

Altro aspetto, che va di pari passo col pensiero della *Qadīriya*, è la diffusione delle nuove idee riformiste islamiche attraverso giornali e libri. Importante è la lettera pubblicata da Fajar Sarawak, nella quale si reagisce alle critiche contro le opinioni degli '*ulamā*' della vecchia generazione. Il Nostro sostiene che i saggi dell'Islam non possono essere trattati da retrogradi, in

⁶⁴ Cfr. Iik Arifin Mansurnoor, *op. cit.*, p. 52.

quanto non si ritrova alcuna tradizione profetica che li abbia criticati. Piuttosto che criticarli, il compito dei musulmani è quello di studiare i testi islamici su cui gli *'ulamā'* danno delle opinioni e mettere in pratica le loro indicazioni.⁶⁵

A partire dagli anni Venti, tutto questo portò all'idea che l'islamizzazione non potesse più essere considerata un fatto privato, circoscritto a una piccola élite di persone. Essa coinvolgeva lentamente l'ambiente popolare e quello dell'amministrazione del paese. Infatti, con gli anni Trenta, venne introdotta l'istruzione religiosa nelle scuole che portò, nel 1941, alla fondazione di una scuola religiosa permanente. Il coinvolgimento di più strati della società nella predicazione e nello studio dell'Islam venne sospeso durante l'occupazione giapponese della seconda guerra mondiale, per essere ripreso e implementato alla fine del conflitto.

Nel 1948 venne costituito un Consiglio religioso che favorì il rafforzamento dell'Islam e l'educazione religiosa nelle scuole riprese a pieno ritmo. Con la riforma amministrativa del 1955 i funzionari per gli affari religiosi ottennero più autorità per l'implementazione del processo di islamizzazione, facendo diventare l'educazione religiosa islamica uno dei programmi politici più importanti. I due punti fondamentali di questo processo furono la costruzione della grande moschea di Bandar Seri Bagawan del 1958 e la proclamazione dell'Islam come religione di Stato nella Costituzione del 1959. Passi ulteriori sulla via della modernizzazione della nazione su basi occidentali vennero fatti a partire dal 1970, attraverso l'invito di docenti stranieri per l'insegnamento nelle scuole e la riorganizzazione e centralizzazione dell'Islam, soprattutto in riferimento dell'elemosina rituale o *zakāt*, la cui colletta venne centralizzata.

A questo punto bisogna dire che, anche se il processo di modernizzazione e d'islamizzazione del paese hanno aiutato la nazione a progredire verso un moderno Stato islamico, il prezzo pagato è stato molto alto, considerando i timori e i problemi creatisi tra i diversi livelli della società. I principi cominciano a

⁶⁵ Ivi, p. 53.

vedere in una gerarchia religiosa sempre più forte e autonoma un reale antagonista, a cui opporsi in difesa dei loro diritti aristocratici. Inoltre vi è il problema del fondamentalismo islamico e dei movimenti riformisti militanti, che promuovono un Islam più legato allo spirito rivoluzionario egualitario, che minaccia direttamente il sistema tradizionale del sultanato. Per questi motivi il sultano e i principi riaffermano in ogni modo i valori della tradizione monarchica attraverso cui far passare il processo d'islamizzazione. Dall'altra parte, gli intellettuali che hanno studiato all'estero e che si sono formati al pensiero occidentale sia esso filosofico, politico e scientifico, si oppongono alla diffusione delle tendenze fondamentaliste e totalitarie. Essi tentano di riaffermare, a partire dall'universalità del messaggio dell'Islam, l'importanza di aprire la Tradizione islamica e la cultura del Brunei Darussalam a quanto di positivo possa esserci nella civiltà occidentale, come possibilità di arricchimento per il paese. Allo stesso tempo, essi promuovono l'autonomia culturale e locale del sultanato, per una migliore integrazione con l'Occidente secondo il principio: «insieme sì, ma nel rispetto delle identità». A questi due gruppi si aggiungono quello degli indiani e dei cinesi, che mantengono uno stretto contatto con lo Stato di Singapore, per motivi di maggior affinità culturale ed economica. Soprattutto i cinesi promuovono un'idea di Stato più laico, sul modello di quello di Singapore, non legato ufficialmente a una particolare religione, ma capace di regolare i rapporti tra le diverse etnie e religioni, basato sul principio dell'armonia culturale e religiosa. Dall'integrazione di questi gruppi sociali e dalla soluzione delle problematiche che essi pongono dipenderà in un certo senso quell'unità nazionale così indispensabile per la modernizzazione del sultanato.

Capitolo quarto

L'islamizzazione del Sud-est asiatico, dall'epoca moderna ai giorni nostri. L'Indonesia

L'Islam in Indonesia sotto il dominio olandese¹

I primi mercanti olandesi giunsero a Java nel 1596, tempo in cui il principato musulmano di Mataram stava imponendosi nell'isola come il più potente della regione. Infatti, dopo la caduta del regno indù di Majapahit, avvenuta verso la fine del XV secolo, ci fu un periodo di transizione, che vide Mataram conquistare le zone costiere del nord e sottomettere al suo potere i principati che possedevano i porti più importanti per il commercio delle spezie. Mataram non si limitò alla conquista del nord di Java, ma si spinse anche all'interno dell'isola con-

¹ Su questo argomento, cfr. Al-Attas S. M. N. e McC. R. B., *Indonesia*, in *Encyclopaedia of Islam*, cit., pp. 9-20; Mukti Ali A., *The Spread of Islam in Indonesia*, NIDA, Jajasan-Jogyakarta 1970, pp. 5-34; J. L. Esposito (a cura di), *Indonesia*, in *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, Oxford University Press, Oxford 1995, 196-202; D. G. E. Hall, *Storia dell'Asia sudorientale*, cit., pp. 349-424; 579-596; 613-673; 701-715; I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 467-487; 749-783; H. J. De Graaf, W. R. Roff e H. J. Benda, *South-East Asia* (parte VI), in *The Cambridge History of Islam*, cit., pp. 123-207; T. W. Arnold, *The Preaching of Islam, a History of the Propagation of the Muslim Faith*, Kitab Bhavan Publisher, New Delhi 1999, pp. 339-380; T. Michel, *Islam in Asia*, Aid to the Church in Need, Königstein 1991, pp. 47-48; E. Giordana, *All'insegna della tolleranza: l'Islam indonesiano*, in P. Afatato, E. Giordana, *A oriente del Profeta. L'Islam in Asia oltre i confini del mondo arabo*, cit.

quistandone i principati. Con la presa di Surabaya nel 1625, Sultan Agung (1613-1645) completò la conquista dell'isola di Java, riducendo quasi definitivamente la presenza delle comunità indo-buddhiste a una minoranza sotto il controllo dei sultanati e principati musulmani. Tuttavia, un nuovo pericolo per l'islamizzazione di Java si affacciava all'orizzonte con la venuta degli olandesi, che stabilirono il quartier generale della (Dutch) United East India Company (Compagnia associata [olandese] delle Indie Orientali) in Batavia nel 1619. La presenza degli olandesi fu considerata una minaccia per il sultanato di Mataram, tanto che Sultan Agung tenne in assedio la città tra il 1628 e il 1629, fallendo nell'impresa di conquistarla e permettendo così agli olandesi di stabilirsi nell'area ed estendere la loro influenza commerciale da Batavia fino a tutto il Sud-est asiatico, con la conseguente diminuzione del potere mercantile delle regioni di Aceh e Macassar. La perdita di potere da parte dei sultanati indonesiani non fu dovuta solo alla «scomoda presenza» olandese, ma soprattutto a due motivi. In primo luogo le continue lotte dinastiche interne indebolirono non di poco l'influenza commerciale musulmana; in secondo luogo lo scontro tra le correnti di pensiero legate alla stretta applicazione di un Islam ortodosso e quelle che invece volevano preservare la religiosità popolare e gli elementi culturali della società tradizionale javanese fu all'origine di divisioni religiose e culturali tra i musulmani. Si verificarono antagonismi regionali che portarono i sultanati ad indebolirsi e a essere facile preda della politica del *divide et impera* spesso utilizzata dagli olandesi per garantire i propri interessi.

In questa situazione gli olandesi ebbero buon gioco nell'intervenire nelle varie dispute dinastiche, cercando di favorire i legittimi pretendenti al regno di Mataram, per salvaguardarne la dinastia e assicurarsi un ascendente su di loro. Tale strategia tornò a vantaggio degli olandesi che ottennero un sempre maggior controllo sui porti commerciali costieri di Java, fino al punto che per la fine XVII secolo, poterono monopolizzare quasi tutto il commercio marittimo della zona. Infatti, all'inizio del XVIII secolo, la Compagnia ottenne una posizione di

«quasi sovranità» nei confronti del regno di Mataram, che le aprì la strada verso una ingerenza sempre più forte nelle questioni del sultanato e, cosa più importante, essa ottenne grandi guadagni dall'attività commerciale marittima, basandosi sulla politica del «vendere a prezzi alti e comprare a prezzi bassi».² In verità la situazione non era così florida, in quanto la Compagnia, pur mostrando esteriormente una facciata di potenza e prosperità, versava in realtà in una situazione finanziaria paurosa. Le spese affrontate durante le guerre dinastiche e l'ingrandimento territoriale commerciale, con il conseguente impiego di numerosi funzionari, ne avevano svuotato le casse, e la politica del «vendere a prezzi alti e comprare a prezzi bassi» non resse più. Infatti, le spese erano maggiori rispetto ai guadagni, per via di una diminuzione delle attività commerciali. Questa situazione generò una condizione di miseria tra i javanesi musulmani, che non erano più in grado di acquistare i prodotti europei, perché troppo costosi, e generò anche un mercato sotterraneo di contrabbando tra javanesi, portoghesi e inglesi, dove gli europei pagavano per i prodotti locali dei prezzi più alti rispetto agli olandesi. A loro volta questi ultimi furono costretti ad abbassare i costi delle merci esportate a Java, con la conseguente perdita di profitti. Nel 1700 il debito della Compagnia aveva raggiunto i 12 milioni di fiorini, tanto che per affrontare le spese militari a protezione della sua attività commerciale dovette ricorrere all'aiuto del governo olandese. Questa situazione era il risultato di una politica d'investimento e di sfruttamento sbagliata, perché non pianificata a lungo termine, ma lasciata in balia delle circostanze politiche ed economiche del momento. Essa mise in luce la sua contraddizione fondamentale, cioè il crescente declino delle attività commerciali in un momento in cui l'espansione territoriale della Compagnia comportava un aumento dei funzionari, della burocrazia e quindi delle spese, con il conseguente bisogno di entrate economiche. L'incaponirsi dei dirigenti su una politica di rigido monopolio, contraria all'apertura del mercato asiatico alla pri-

² Cfr. D. G. E. Hall, *op. cit.*, p. 410.

vatizzazione, aumentò l'implementazione del lavoro duro e della coltivazione e raccolta forzata dei frutti della terra, generando tra i reggenti locali musulmani e tra il popolo un forte sentimento anti-olandese,³ provocato dal conseguente stato di miseria, che secondo i javanesi musulmani fu la vera causa della stagnazione economica dei loro sultanati.

Di pari passo con questi problemi, nei primi anni del XVIII secolo, furono introdotte severe disposizioni sull'immigrazione, che colpirono l'antica colonia cinese, presente in Indonesia fin da prima dell'arrivo dei portoghesi, tra cui vi erano anche delle comunità musulmane. Per via della loro intraprendenza nel porsi come intermediari nei rapporti commerciali con la comunità musulmana javanese, ne fu incoraggiata l'immigrazione nella città di Batavia da parte delle autorità olandesi. Tra le varie attività, i cinesi si dedicarono anche al contrabbando di beni e persone, costruendo una rete molto articolata di contatti che gestì l'immigrazione illegale, arricchendosi fino al punto di diventare un pericolo per il governo olandese. Le giunche che trasportavano il tè dalla Cina imbarcavano un numero sempre crescente di clandestini, i quali senza avere un'occupazione o un lavoro, per vivere si davano al vagabondaggio e al furto. Il governo olandese cercò di far fronte alla situazione, arrestando i clandestini e deportandoli nell'isola di Ceylon, nelle isole di Banda e al Capo di Buona Speranza. Per coloro che volevano rimanere a Batavia e a Java, era necessario un permesso governativo, cosa non facile da ottenere. Queste di-

³ La politica del governo olandese, più ansiosa di garantire gli interessi economici dei coloni e della madrepatria, introdusse misure volte a mantenere i prezzi di vendita elevati sui mercati europei e i prezzi d'acquisto irrisori per i produttori. L'estrema povertà, che tali misure economiche generavano tra la popolazione, esasperò gli animi dei reggenti locali musulmani, necessari intermediari tra le autorità olandesi, i mercanti e i contadini javanesi. Lo scontento dei reggenti locali scaturiva dall'arbitrio con cui gli olandesi fissavano le quote di intermediazione, il che li portò presto a solidarizzare con i produttori in atti di aperta ribellione. Secondo D. G. E. Hall, il terribile risultato di tutta questa situazione fu la povertà, che colpì direttamente la condizione umana ed economica del coltivatore, relegandolo a uno stato di schiavitù. Lo stato di miseria continuò fino a tutta la prima metà del XVIII secolo.

sposizioni sull'immigrazione non riuscirono a frenare l'ingresso dei clandestini, i quali si organizzarono in bande dando origine ad atti di violenza e corrompendo i funzionari addetti a rilasciare i permessi governativi. Nel 1740 il governatore generale Valkenier e il Consiglio delle Indie decisero che tutti i cinesi che non avessero dimostrato di possedere un lavoro stabile, sarebbero stati deportati a Ceylon, a lavorare nelle piantagioni di cannella. Queste misure non fecero altro che generare una forte discriminazione contro i cinesi da parte di quei funzionari governativi che erano avidi di lucro o di vendette personali. Essi operarono degli arresti indiscriminati, con la minaccia della deportazione se non fossero state pagate loro ingenti somme. A questo punto, parte dei cinesi di Batavia lasciò la città e si organizzò militarmente, per resistere alle ingiustizie subite;⁴ coloro che invece rimasero si organizzarono per insorgere contro gli olandesi. Un incendio scoppiato in casa di un cinese fu preso come segnale d'inizio della rivolta, e diede alle autorità olandesi e alla popolazione il pretesto per attaccare i cinesi e compiere massacri e saccheggi. Il governatore Valkenier ordinò di uccidere tutti i cinesi catturati, non impedendo alle truppe della Compagnia di partecipare al massacro. A coloro che deposero le armi volontariamente venne concessa l'amnistia, ma furono deportati in veri e propri quartieri ghetto, situati al di fuori della città. Coloro che continuarono la ribellione si diedero alla macchia, costituendo un movimento che sparse il terrore tra gli europei a Rambang, Joana, e strinse d'assedio Semarang.

Le autorità olandesi riuscirono a contenere la ribellione e a circoscriverla ai ribelli cinesi, ma Susuhunan Pakubuwono II, sovrano di Mataram, che sosteneva apertamente i ribelli, conquistò la città olandese di Kartasutra e ne fece trucidare gli ufficiali della guarnigione. La città di Semarang fu però salvata

⁴ Nel frattempo si era diffusa una diceria. C'era chi tra la popolazione di Batavia sosteneva che i deportati venivano gettati in mare, in pasto agli squali, una volta che le navi avevano lasciato l'isola di Java. La popolazione cinese impaurita si ribellò. Su questo tema cfr. D. G. E. Hall, *op. cit.*, p. 414.

dagli olandesi e dai loro alleati, i maduresi, acerrimi nemici del sovrano. Susuhunan Pakubuwono II si accorse ben presto di aver sbagliato a contrastare gli olandesi e, cambiando atteggiamento, siglò con loro la pace. Il suo atto non fu apprezzato dai capi locali, che manifestavano un odio fanatico per gli olandesi. Essi si allearono con i cinesi ribelli per destituire il sovrano dal trono e sostituirlo con il nipote dell'esiliato Sunan Mas Pakubuwono, senza però riuscirvi per via di una lite che scoppiò con gli alleati cinesi. A questo punto gli olandesi riconquistarono Kartasura e insediarono nuovamente Susuhunan Pakubuwono II sul trono di Mataram. Il sovrano poté regnare, cedendo, col trattato di Batavia del 1743, una porzione di territorio agli olandesi, cioè tutta la costa settentrionale di Java, nonché i suoi diritti sull'isola di Madura. Egli abbandonò la capitale di Kartasura per costruirne un'altra a Solo, col nome di Surakarta. Nella provincia settentrionale, ora possedimento olandese, fu istituita una nuova capitale nella città di Semarang.

Il governatore generale Valkenier fu aspramente criticato dal Consiglio delle Indie e da Imhoff, suo rappresentante, per via della politica sull'immigrazione, legata alla questione dei cinesi. Nonostante il suo tentativo di far arrestare e rimpatriare in Olanda i suoi oppositori, Valkenier fu processato a Batavia, per ordine dei dirigenti della Compagnia, e sostituito nell'incarico dallo stesso Imhoff. Fu necessario arrestare il declino economico della Compagnia attraverso misure straordinarie, liberalizzando il commercio dei javanesi e dei cittadini olandesi con le isole limitrofe e con l'India, e attraverso l'applicazione di certe condizioni precise, che prevedevano che Batavia rimanesse il punto di partenza e di ritorno di ogni attività commerciale. Per fare questo fu vietato il commercio di piccolo cabotaggio diretto ad altri porti.⁵ Le misure di Imhoff non riuscirono a ottenere i risultati voluti per via delle restrizioni che imponevano. Esse erano rivolte alla salvaguardia degli interessi commerciali del porto di Batavia e della Compagnia, senza però considerare le prerogative dei capi locali e dei commercian-

⁵ Cfr. D. G. E. Hall, *op. cit.*, p. 415.

ti javanesi. Imhoff introdusse a questo punto ulteriori riforme nel settore agricolo, favorendo i coltivatori locali javanesi e fissando i quantitativi annuali di caffè da consegnare alla Compagnia, al fine di diminuire la distruzione della produzione in eccesso, causata dalle semine sproporzionate rispetto alle necessità. In più, cercò attraverso delle visite periodiche, di mantenere i contatti con i capi locali, per migliorare le relazioni con la Compagnia e per frenare ulteriormente la politica d'oppressione e sfruttamento dei contadini. Il suo piano era di ridurre il più possibile l'impegno commerciale della Compagnia al di fuori del territorio indonesiano, per sviluppare l'economia legata al mercato interno. Tuttavia, egli non poté realizzare tale progetto, per l'opposizione sia interna che esterna agli interessi olandesi e per la continua ribellione che richiedeva un costoso impegno militare. Spesso accadeva che le ribellioni dei capi locali per via delle lotte dinastiche si tramutassero in vere e proprie guerre contro il potere coloniale olandese, a cui vennero aggiunti i toni aspri della guerra santa, che infuocarono ancora di più i conflitti. In più, la Compagnia interferiva nelle questioni dinastiche per ottenere concessioni o addirittura la cessione di intere porzioni di territorio, come nel caso dell'accordo con Susuhunan Pukubuwono II, che al momento della morte, cedette il regno di Mataram agli olandesi, che posero sul trono Pukubuwono III. La politica coloniale non fu mai accettata dai capi locali di Mataram, che rifiutavano il fatto che il reggente fosse stato scelto dai funzionari della Compagnia e non per diritto di nascita. Essi si ribellarono eleggendo Susuhunan Mangku Bumi come reggente, aprendo così una crisi con le autorità olandesi e imbarcandosi in una lunga guerra nell'isola di Java. Il conflitto coinvolse anche il sultanato di Bantam, e mise in scacco gli olandesi che persero in un primo tempo buona parte del territorio della Compagnia, riconquistandolo poi con un esoso sforzo economico e militare.

Gli olandesi cambiarono politica per contrastare le pressioni dei ribelli e nel 1775 il sostituto di Imhoff, Jacob Mossel, riuscì a convincere il sultano Mangku Bumi, a dividere il regno di Mataram in due regni, una guidata da Susuhunan Pukubuwono

no III in Surakarta e l'altra guidata dallo stesso sultano in Jogjakarta, con il titolo di Sultan Amangku Buwono. Nonostante questo stratagemma, il potere della Compagnia cominciò a diminuire a causa delle continue ribellioni, sempre più in crescita, sostenute da un sentimento di avversità verso i due regnanti, troppo legati all'ingerenza politica e commerciale olandese. Crebbe così l'opposizione anti-olandese, colorita di sentimento religioso islamico, che ebbe come fine principale l'espulsione degli europei e la riunificazione del regno di Mataram. Nel 1790 vi fu un tentativo dei ribelli di porre fine all'ingerenza straniera, stroncato dalle forze olandesi e da quelle di Jogjakarta; altri tentativi si verificarono tra il 1810 e il 1830.

La situazione non era meno difficile negli altri possedimenti dell'arcipelago indonesiano appartenenti all'Olanda. Fin dal XVII secolo, a Sumatra gli olandesi si erano sostituiti ai mercanti musulmani di Aceh nel monopolio del commercio del pepe, rendendo i principati costieri vassalli di Batavia. Il forte spirito d'indipendenza della regione di Aceh aveva spinto gli olandesi e i reggenti costieri a non inoltrarsi nella regione. Tuttavia, agli olandesi fu difficile mantenere la supremazia del commercio del pepe nella zona, per la distanza di Aceh e per l'ingerenza inglese della stazione commerciale di Bencoolen. Nel Borneo gli olandesi intrattennero dei rapporti commerciali col sultanato di Banjarmasin, importante centro per il contrabbando, fin dal tempo della conquista olandese di Macassar del 1667. Attraverso un accordo tra gli olandesi e il sultanato, il porto passò nelle mani dell'Olanda.

Nel XVIII secolo si insediò nel sultanato di Sambas una colonia di minatori cinesi, esperti nell'estrazione dell'oro. Nelle isole Banda e ad Ambon, invece, venne sviluppata in larga scala la coltivazione dei chiodi di garofano e della noce moscata, cosa che colpì gravemente l'economia di Ternate e Tidore, che da tempo avevano legato la loro attività commerciale alla produzione dei chiodi di garofano. Il governo olandese intervenne dando alle famiglie regnanti di quelle isole cospicue pensioni annuali come indennizzo. I contadini di Ternate e Tidore vivevano invece nella povertà, poiché ricevevano un compenso ir-

risorio. Infatti essi erano costretti a comprare dagli olandesi i beni necessari per vivere a prezzi a loro inaccessibili, dovendo poi tagliare gli alberi delle spezie quando la Compagnia glielo imponeva, per bilanciare la produzione e l'esportazione.⁶ La crisi si aggravò quando gli inglesi e i francesi introdussero la coltivazione dei chiodi di garofano e della noce moscata nei territori del loro impero a prezzi più bassi di quelli olandesi, immettendo nel mercato mondiale prodotti meno cari e quindi più accessibili per gli europei, che gradualmente abbandonarono l'acquisto dei prodotti provenienti dalle Indie olandesi. La gara al monopolio commerciale delle spezie e le scelte sbagliate della Compagnia ebbero come effetto un ulteriore aggravarsi della povertà tra i ceti più poveri e tra i contadini, che si diedero alla pirateria per sopravvivere.

Alla pirateria venne poi legandosi il commercio degli schiavi. Presso i malaysiani e gli indonesiani di fede musulmana la pirateria era considerata un'occupazione onorevole ed era praticata già da alcuni secoli. Tale pratica si colorì di toni religiosi, cioè di lotta contro gli «infedeli», gli occidentali, i quali esercitavano il loro potere sulle terre appartenenti all'Islam, sicché diventava un dovere religioso combatterli. Tuttavia, la vera causa dell'aumento della pirateria non fu innanzitutto il sentimento religioso musulmano, quanto invece la «liquidazione» del commercio indigeno che fu la causa della miseria della popolazione locale. Come già detto, il sentimento anti-occidentale era provocato soprattutto dalle politiche di monopolio coloniali; l'aspetto religioso divenne il fattore d'ispirazione e di aggregazione universale della ribellione musulmana, che spinse intere popolazioni a insorgere nel nome dell'Islam e della guerra santa. L'aumento della pirateria portò alla creazione di flotte potentissime che solcavano i mari dell'arcipelago malaysiano e indonesiano, attaccando i convogli mercantili, che quasi sempre dovevano essere scortati da navi da battaglia, aumentando in modo sensibile il deficit della Compagnia e pregiudicandone ulteriormente l'esistenza. Il regno di Boni,

⁶ Cfr. *ivi*, p. 420.

nelle Celebes meridionali, era un'importante base corsara, come pure le isole al largo della Nuova Guinea e quelle dell'arcipelago di Sulu (Filippine), da dove partivano le potenti flotte di pirati che compivano scorribande lungo tutta la costa di Java, di Sumatra, del Borneo e della penisola della Malacca.

I pirati divennero dunque gli alleati e i nemici temibili degli europei, nelle loro dispute per la supremazia nei mari e nel commercio. Ma anche i sultani delle zone costiere di Java e della costa occidentale del Borneo organizzarono la pirateria, usandola nelle loro guerre dinastiche, oppure nelle dispute con le potenze coloniali europee. Essi, nel XVIII secolo, travolsero il sultanato di Johore e minacciarono la città-porto di Malacca.

La crisi della Compagnia raggiunse l'apice nella seconda metà del XVIII secolo, quando il suo profitto divenne ancora più precario, per via del deficit del regno di Mataram, i cui costi amministrativi erano aumentati rapidamente, senza essere però controbilanciati dai profitti, sempre più in calo, dell'attività economica commerciale. Ma il vero colpo di grazia le fu inferito dalla guerra anglo-francese europea che coinvolse anche l'Olanda, bloccando l'attività della Compagnia. All'inizio del 1795 le truppe del generale Pichegru passarono i confini olandesi e abbatterono il regime degli statolder, istaurando la Repubblica batava sotto il protettorato francese. Lo statolder Guglielmo V dovette rifugiarsi in Inghilterra e, per salvare la Compagnia, ordinò ai funzionari delle Indie Orientali olandesi di trasferire i possedimenti coloniali alle forze britanniche, per far sì che non cadessero nelle mani dei francesi, con una clausola concordata di restituzione, una volta conclusa la guerra. Con tale accordo, l'Inghilterra assunse nel 1796 il controllo del Capo di Buona Speranza, di Ceylon, delle stazioni commerciali in India, di quelle della costa occidentale di Sumatra e della città di Malacca. In più gli inglesi occuparono Ambon e le Banda, nell'arcipelago delle Molucche, senza però conquistare Ternate.

Le sorti della Compagnia, le cui attività furono delegate in un primo tempo a un comitato e poi a un Consiglio per i possedimenti dell'Asia, vennero decise nel 1798, anno in cui venne stabilita la liquidazione definitiva della Compagnia. Lo Stato

olandese avrebbe fatto fronte ai debiti e avrebbe incamerato i possedimenti. Al momento della liquidazione, il deficit della Compagnia ammontava a 134 milioni di fiorini.

La guerra anglo-francese e gli altri fattori menzionati provocarono l'isolamento dei possedimenti indonesiani d'oltremare dalla madrepatria. I tentativi del governo olandese di fermare gli abusi della Compagnia e della sua politica di esportazione non erano valsi a molto, soprattutto non erano riusciti a cambiare né i metodi disumani di produzione ed esportazione dei prodotti, né le politiche economiche a essi collegate, che provocarono quella povertà che fu alla base del sentimento anticoloniale e anti-occidentale dei sultani, dei reggenti locali e della popolazione indonesiana.

La fine del XVIII secolo segnò profondamente la politica coloniale dell'Olanda che, seppur influenzata dalle idee di libertà, eguaglianza e fraternità della Rivoluzione francese, decise di non rinunciare all'impero delle Indie Orientali. I dirigenti della Repubblica batava si convinsero presto che la preservazione dell'impero dovesse essere la prima preoccupazione della politica estera e che qualsiasi mezzo atto al perseguimento di tale fine dovesse essere ben accetto e sostenuto. La sicurezza dell'impero e dei commerci a esso legati venne quindi strettamente connessa alla politica di «rigoroso stato di subordinazione dei popoli», con la conseguente messa tra parentesi dei diritti inalienabili degli uomini. L'opinione fondamentale che passò fu quella che considerava i popoli indigeni come individui naturalmente pigri, e quelli musulmani naturalmente ostili agli europei, e perciò sarebbe stato necessario continuare, nel loro stesso interesse e in quello del commercio olandese, la politica del lavoro coatto. In questo senso, nel 1802, il governo decise di istituire una commissione per redigere uno «statuto degli stabilimenti asiatici», con lo scopo di perseguire tre fini primari: 1. il benessere per i cittadini delle Indie; 2. i possibili vantaggi per il commercio olandese; 3. i possibili profitti per il governo olandese.⁷ Tale statuto non fu mai applicato per via

⁷ Cfr. *ivi*, p. 579.

delle guerre napoleoniche in Europa, che bloccarono il commercio fra la Repubblica batava e le Indie Orientali. Allo statuto seguì la promulgazione di una «legge amministrativa» più liberale, che però non fu mai applicata. Nel frattempo la Repubblica batava chiudeva i battenti con l'ingresso di Luigi Bonaparte, re del neocostituito regno d'Olanda. Egli rafforzò le difese di Java contro la pressione militare britannica, affidando il compito della difesa al maresciallo Herman Willem Daendels,⁸ con i poteri di governatore generale delle colonie olandesi del Sud-est asiatico.

Dal 1808 al 1811, sotto l'autorità del governatore generale Daendels, fu ristrutturata l'amministrazione coloniale, ponendo i capi e i dignitari delle zone costiere di Java sotto un più stretto controllo da parte delle autorità olandesi. A causa delle cattive comunicazioni con la madrepatria, egli non poté ricevere aiuti e approvvigionamenti dall'Europa, per cui cominciò a riorganizzare la difesa di Java attraverso l'arruolamento di truppe indigene, aumentandone ed addestrandone gli effettivi con le più moderne tecniche militari. Furono costruite caserme, ospedali, fortezze e fabbriche per la produzione di armi leggere e pesanti, come i cannoni costieri. Fu riorganizzata la flotta, con un naviglio più leggero e veloce, in grado di compe-

⁸ Herman Willem Daendels, di idee rivoluzionarie e giacobine, iniziò la sua carriera come avvocato a Hattum, dove guidò il movimento dei patrioti contro il partito del principe. Con la restaurazione dello statolder, egli si rifugiò in Francia, servendo nell'esercito francese. Nel 1793 comandò la legione batava nel fallito attacco alla Repubblica di Batavia, e nel 1795 ritornò in Olanda con le forze napoleoniche, con il grado di maresciallo, conferitogli da Napoleone. Grande riformatore dell'amministrazione coloniale delle Indie olandesi e in particolare dell'isola di Java, egli sacrificò tutto per la difesa dell'isola dagli inglesi, riuscendo bene nell'organizzazione del commercio e meno bene nella politica di rapporti con i sultani e con i reggenti musulmani di Java. Tuttavia, in seguito alla caduta dei possedimenti olandesi del Sud-est asiatico nelle mani britanniche, Daendels ritornò in patria e partecipò alla rovinosa campagna napoleonica di Russia. Con la sconfitta di Napoleone, egli servì ancora l'Olanda e il suo monarca, il re Guglielmo I dei Paesi Bassi, come governatore, nei possedimenti coloniali olandesi dell'Africa occidentale, dove morì nel 1818.

tere con le navi da guerra della squadra navale britannica, e furono costruiti nuovi porti a Meeuwenbaai e Merakbaai, sullo stretto della Sonda. Il suo scopo principale rimaneva però la «radicale riforma amministrativa di Java», attraverso l'istituzione di una rigida centralizzazione del potere. L'isola fu ripartita in nove distretti amministrativi, e trentotto reggenze sottoposte al governo di Batavia. I capi indigeni, musulmani e non, furono designati col nome di reggenti e trasformati in notabili semiautonomi, cioè funzionari del governo olandese con grado militare, regolarmente stipendiati dall'autorità coloniale.

Altro aspetto importante della riforma amministrativa coloniale di Daendels fu l'introduzione del sistema giudiziario indigeno. Egli capì la necessità di un sistema giudiziario per la popolazione, che tenesse conto delle *'ādāt* (norme consuetudinarie indigene), attraverso l'istituzione di tribunali in ogni sultanato e reggenza, dove, per i musulmani indonesiani venisse applicata la legge islamica, basata sulle tradizioni e i costumi del luogo, e per i non musulmani indonesiani venissero applicate le loro tradizioni indigene. Questi tribunali erano indipendenti rispetto ai Consigli di giustizia di Batavia, Semarang e Surabaya, che avevano giurisdizione sulle cause tra gli stranieri (europei, cinesi, arabi eccetera), in cui veniva invece adottato il codice di diritto delle Indie Olandesi. Nei tribunali dove venivano applicate le *'ādāt*, i giudici erano funzionari locali indigeni o sacerdoti con funzione giudicante, i quali giudicavano solo le questioni di grado inferiore. Le questioni di grado superiore venivano invece giudicate nei tribunali delle ripartizioni, con a capo il reggente, coadiuvato da un segretario olandese e da alcuni assistenti indonesiani. Vi era anche la possibilità di ricorrere in appello dai tribunali inferiori ai Consigli di giustizia. Tale sistema rimase in vigore anche dopo la partenza di Daendels dalle Indie Olandesi.

Se la capacità organizzativa fece di Daendels un governatore arguto e intelligente, lo stesso non si può dire della sua abilità di mediatore, piuttosto rozza e pericolosa per gli interessi olandesi. Infatti, i rapporti con i sultani e i reggenti musulmani peggiorarono per via dei suoi sistemi inflessibili e dittatoriali, al

punto che i reggenti gli furono ostili e a volte infedeli. Ad esempio, le continue richieste di manodopera provocarono un incidente col sultano di Bantam che, in seguito all'uccisione di alcuni membri olandesi della sua guardia e del loro comandante, fu attaccato da un contingente olandese comandato da Daendels, il quale saccheggiò la città, fece fucilare il Primo ministro, ed esiliò il sultano ad Ambon, mettendo il regno sotto l'autorità della corona olandese. In altre occasioni Daendels fece applicare delle «norme di comportamento» per tutti gli ufficiali e funzionari di governo che vietavano di rendere omaggio ai reggenti locali, come togliere il cappello in loro presenza. Questa e altre disposizioni fecero irritare i sultani e ne minarono profondamente la fedeltà verso le autorità olandesi. Nei casi più gravi vi furono anche dei tradimenti, come nel caso di Amangku Buwono II, sultano di Jogjakarta, il quale, irritato dall'arroganza di Daendels, passò dalla parte degli inglesi. Un'ulteriore lite del sultano con il Susuhunan di Surakarta portò il primo ad accrescere il numero degli effettivi del suo esercito, violando le disposizioni dell'autorità olandese. Questo spinse Daendels a intervenire militarmente contro il sultano, invadendo il suo territorio e deponendolo dalla sua carica istituzionale. Daendels passò i poteri del sultano all'erede al trono, dando così origine a un conflitto dinastico all'interno della famiglia reggente per la successione al trono. Il sultano deposto attese fino al rimpatrio in Olanda di Daendels, per riprendere il potere e la carica istituzionale sottrattagli e allearsi con gli inglesi. Con il rientro in Europa, Daendels, il «Tuwan Besar Guntur» (Grande signore tonante), come lo chiamavano i javanesi, concluse il suo mandato nelle Indie olandesi, lasciando un'amministrazione coloniale riorganizzata ed efficiente, ma minata alla base dai dissidi con i sultani e con i principi. Questa situazione tornò utile alla Corona britannica, che pianificò la conquista dei possedimenti olandesi d'oltremare.

Nonostante gli sforzi di rendere più sicura e meno oppressiva l'attività commerciale delle colonie, gli olandesi non riuscirono nel loro scopo e, fin dall'inizio del XIX secolo, dovettero fare i conti con il pericoloso avversario britannico, che cercò in

tutti i modi di approfittare dello scontento della popolazione e dei suoi reggenti contro le autorità olandesi. In questo senso, già nel 1800, la marina britannica pose un blocco a Batavia e agli altri porti indonesiani, senza però conquistare la città, ma dando un duro colpo alla già precaria economia commerciale olandese. Nonostante i difficili rapporti tra i sultani e le autorità coloniali, in questa circostanza, il sultano di Bantam si schierò a fianco degli olandesi per combattere le forze britanniche; in più, i sultanati di Surakarta e di Jogjakarta mantennero la loro alleanza con l'Olanda. Un altro attacco fu sferrato dagli inglesi ai primi di agosto del 1811: la flotta britannica con un centinaio di navi e un corpo di spedizione di 1.200 uomini occupò la città di Batavia, costringendo le autorità olandesi alla resa. Il 1811 segnò la caduta di Java e dei territori a essa collegati sotto il dominio inglese, aprendo una parentesi di interregno di cinque anni in cui Thomas Stamford Raffles⁹ fu incaricato da lord Minto, governatore generale dell'India, di ristabilire migliori rapporti con i sultani e i reggenti indonesiani per contrastare l'influenza francese sui possedimenti olandesi d'oltremare. Infatti, lord Minto si preoccupò più della presenza e influenza francese nelle Indie olandesi che del potere commerciale olandese, che a suo parere non costituiva una seria minaccia agli interessi della Corona britannica.

Raffles, di parere diverso, pensava invece che la dominazione olandese in Asia fosse estremamente pericolosa per gli interessi commerciali britannici, e che si dovesse usare un diverso approccio alle popolazioni indigene, utilizzando «la giustizia, l'umanità e la moderazione inglese», per cambiare le condizioni umane e sociali degli indonesiani e convincere i sultani e i reggenti ad accettare volontariamente la supervisione britannica, sotto forma di protettorato, già applicato in Malaysia. Tale protettorato prevedeva il riconoscimento delle prerogative nobiliari dei sultani e dei dignitari, nonché migliori condizioni di vita e di lavoro per la popolazione. Raffles iniziò una politica di

⁹ Sulla figura di Thomas Stamford Raffles, cfr. il capitolo terzo, in questo libro.

alleanze tesa a far accettare il riconoscimento dell'autorità inglese da parte dei sultani e reggenti locali. In questo senso, il governatore appoggiò il sultano Mahommed, che era stato posto sul trono di Bantam da Daendels, ma che, nonostante il sostegno olandese e quello britannico, non veniva riconosciuto come sovrano legittimo da molti sudditi. Il Pangéran Ahmed, capo ribelle musulmano, che era stato appoggiato in precedenza dagli agenti di Raffles, in opposizione al sultano Mahommed, venne arrestato dagli inglesi e deportato a Banda. Tuttavia Mahommed, incapace di sedare l'opposizione interna e il malcontento popolare, dovette cedere nel 1813 i suoi poteri a Batavia in cambio di un vitalizio e della prerogativa di mantenere il titolo di sultano. Questo avvenimento segnò la fine del regno di Bantam e, più in là, un'analoga situazione decretò anche la fine del regno di Cheribon, per il crescente malcontento che i suoi reggenti avevano suscitato tra la popolazione. A Jogjakarta, il deposto sultano Sepuh Muntinghe riottenne la sua dignità e il suo potere, destituendo il figlio, il principe erede al trono, con l'aiuto delle truppe britanniche. Tuttavia, Sepuh e il Susuhunan di Surakarta si comportarono in modo sleale con gli inglesi, tramando contro di essi. Raffles, a conoscenza di questi piani, decise di fare visita personalmente al Susuhunan per risolvere i problemi con Surakarta. Allo stesso tempo inviò un agente a Jogjakarta per arrivare alla stessa conclusione. Raffles raggiunse un accordo col Susuhunan, ottenendo la restituzione dei territori sottratti al regno dagli olandesi, a patto che il re riconoscesse la sovranità britannica, con la conseguente accettazione della giurisdizione del governo centrale su tutti gli abitanti non javanesi del suo principato. In più il Susuhunan acconsentì alla supervisione del governo centrale nei suoi rapporti con gli altri sultani e reggenti javanesi. Raffles ottenne lo stesso accordo con Sepuh Muntinghe. L'arroganza di quest'ultimo e la violazione degli accordi che prevedevano limiti al riarmo dell'esercito del regno, costrinsero Raffles a marciare contro Sepuh con 1.200 soldati, guidati dal comandante Gillespie, che prese Jogjakarta, destituì Sepuh e rimise sul trono l'ex principe reggente, il quale assunse il titolo di Sultan Amangku Buwono III.

Nella presa della città, Raffles scoprì le prove del complotto di Sepuh e del Susuhunan contro le forze britanniche: il pretesto che cercava per marciare contro Surakarta e costringere il Susuhunan a sottoscrivere un nuovo accordo. In esso fu sancito che il Susuhunan perdesse tutti i territori riottenuti in precedenza e che le sue forze armate fossero ridotte alla sola guardia personale. Inoltre, la prerogativa della nomina del Primo ministro e la sua destituzione fu lasciata al governo centrale. Come conseguenza di questi avvenimenti, furono prese delle decisioni in campo amministrativo. Raffles abolì in tutti i principati indigeni i contingenti e le consegne forzate, lasciando i dazi e la coltivazione dell'oppio al controllo del governo centrale.

Sempre in campo amministrativo, Raffles stabilì che il governo fosse l'unico proprietario del suolo e che gli abitanti di Java fossero affittuari dello Stato. In questo senso, egli promosse da una parte la ripartizione delle terre e del raccolto tra i contadini produttori, attraverso un sistema di «libera coltivazione», e dall'altra il sistema di affitto delle terre che imponeva al coltivatore il pagamento annuale di una quota fissata del suo riso o del raccolto, da devolversi in denaro o in beni. Tale sistema fu applicato soltanto alle zone più ricche, come quelle del nord-est di Java, mentre invece nell'ovest fu mantenuto per le piantagioni di caffè il sistema di raccolta e consegna forzata.¹⁰ Al fine di instaurare rapporti più profondi di fiducia e di collaborazione con i sultani e reggenti musulmani, Raffles continuò la stessa politica amministrativa introdotta dalle riforme olandesi di Daendels, che garantivano loro dignità politica e morale cercando però fin dall'inizio del suo mandato come vicegovernatore di Java e delle sue dipendenze (Madura, Palembang, Banjarmasin e Macassar), di introdurre quelle riforme amministrative che evitassero la corruzione tra i dignitari e il malcontento della popolazione. Per questo egli cercò di intervenire sulle questioni scottanti della schiavitù e dell'amministrazione della giustizia, per promuovere riforme a favore del rispetto della dignità della persona, di un migliore trattamento

¹⁰ Cfr. D.G.E. Hall, *op. cit.*, pp. 591-592.

dei lavoratori e di un migliore e più veloce svolgimento dei processi giudiziari.

Nel campo delle libertà civili, Raffles si scontrò col problema della schiavitù, una pratica ormai profondamente radicata nella tradizione indigena e nel vivere comune della gente. Egli era cosciente del fatto che questa pratica non potesse essere completamente abolita, in quanto era troppo praticata nella società indonesiana. Si adoperò quindi affinché la condizione umana degli schiavi fosse alleviata, accrescendo la possibilità del loro affrancamento. Raffles impose anche una tassa sugli schiavi posseduti ed emanò un'ordinanza che vietava l'importazione di schiavi a Java e nelle sue dipendenze a partire dall'anno successivo. D.G.E. Hall indica altre misure prese dal governatore che senza dubbio generarono sconcerto nella popolazione e risentimento nei proprietari e nei creditori, come quella che vietò definitivamente il commercio degli schiavi in tutto l'arcipelago; oppure il divieto per la polizia di tenere in stato di arresto uno schiavo su richiesta del suo padrone e, cosa impensabile per il tempo, la proibizione di un'antica consuetudine locale, in base alla quale «il debitore insolvente, la moglie e i figli, potevano essere sequestrati dal creditore e costretti a lavorare per lui senza retribuzione».¹¹

Nell'ambito della riforma del sistema giudiziario, Raffles considerò la riforma di Daendels complicata da attuare e quindi ne promosse una correzione radicale, sopprimendo la Corte suprema e il Tribunale degli assessori e istituendo a Batavia, Semarang e Surabaya la Corte di giustizia, il Tribunale delle istanze e il Tribunale di polizia, che per le cause civili applicavano la legge coloniale olandese. Per le cause penali si adottava invece la procedura britannica. Venne abolita la tortura e, nel campo del diritto indigeno, vennero aboliti tutti i tribunali istituiti da Daendels che applicavano la legge consuetudinaria indigena (*'ādāt*). Tali tribunali furono sostituiti da sedici tribunali territoriali, divisi per il numero delle residenze. Nel caso di procedimenti penali per crimini che prevedessero la pena

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 593.

capitale, furono istituiti dei tribunali itineranti, che giudicavano le cause sul luogo del delitto. Così facendo, Raffles volle fare di Batavia e di Java il centro di un nuovo impero britannico, fondato su principi innovativi, che tendevano a incentivare il libero commercio regolato da un'amministrazione più sciolta e meno repressiva. Ma le sorti delle colonie venivano ancora decise da fatti totalmente esterni al mondo indonesiano. La sconfitta di Napoleone portò l'Olanda a riacquistare l'indipendenza e gli inglesi dovettero mantenere la promessa di restituire tutti i possedimenti orientali olandesi, fatta nella convenzione di Londra del 1814.

Nel 1825, con il ritorno delle colonie all'Olanda, fu fondata una nuova Compagnia commerciale dei Paesi Bassi (*Nederlandsche Handel Maatschappij*), con il fine di organizzare il monopolio del commercio tra le Indie Orientali e la madrepatria. Il nuovo governatore generale, Van den Bosch, che rimase in carica dal 1830 al 1834, riorganizzò l'amministrazione delle colonie, introducendo il «sistema della coltura», che destinava in Java vaste aree di terra per la coltivazione del caffè, dello zucchero e di altre colture. Inoltre, aumentò i controlli amministrativi e introdusse una politica economica più centralizzata. Egli divise Java in distretti amministrativi, chiamati «residenze», suddivisi a loro volta in reggenze, riutilizzando in pratica parte dello stesso sistema adottato da Daendels e Raffles. Un «controllore» olandese ebbe il compito di osservare e guidare i principi e i reggenti locali, il cui potere fu fondato sulla successione ereditaria, ma privato nel tempo dell'autorità amministrativa, esercitata attraverso la partecipazione alle tasse riscosse dai sudditi. Queste riforme non fecero che aumentare la rabbia verso gli olandesi, i quali nel 1867 confiscarono le terre dei principi e reggenti, togliendo loro privilegi e riducendoli allo stato di ufficiali locali del governo olandese. Ulteriori privazioni influirono negativamente sul malcontento generale, pregiudicando i rapporti con i capi locali, senza raggiungere lo scopo di favorire quella politica di monopolio commerciale tanto ambita dal governo olandese. Ad aggravare la situazione furono la guerra di Java che durò dal 1825 al 1830, e quella dei

«Padris», scoppiata nella regione di Menangkabau, nel centro di Sumatra, e protrattasi dal 1821 al 1839. All'origine dei conflitti c'erano le tensioni tra i Santri, che costituivano le fazioni sostenitrici di un Islam ortodosso, e gli Abangan, costituiti dai coltivatori, appartenenti alle classi più legate alle tradizioni religiose indonesiane. Questi ultimi vennero sostenuti dagli olandesi, i quali con la loro politica militare e amministrativa non fecero altro che fornire il pretesto perché i conflitti assumessero toni anticolonialisti e di guerra santa contro gli infedeli. Ad esempio, nel 1925, il risentimento dei principi e reggenti musulmani e il malcontento della popolazione portarono a Java una guerra civile capeggiata dal principe Dipanegara, un membro della famiglia reale che aveva abbracciato l'Islam e si era dedicato agli studi islamici. Egli assunse in sé le prerogative morali e spirituali dei musulmani, facendosi portavoce del desiderio di riscatto e di indipendenza dall'ingerenza coloniale olandese. La sua missione divenne quella di liberare la società dalla corruzione dell'aristocrazia e di ritornare alla purezza dell'Islam. Il suo sforzo fu però stroncato dagli olandesi, che di fatto ne fecero il simbolo del nazionalismo musulmano risorgente che si opponeva al potere coloniale olandese.

Il «sistema della coltura» introdotto da Van den Bosch aumentò le esportazioni dei beni dall'isola di Java verso l'Olanda del 200% e il profitto della Compagnia crebbe nei primi dieci anni. I profitti provenienti dalla vendita di questi beni vennero pagati al Tesoro dei Paesi Bassi e usati per ridurre la tassazione e finanziare i lavori pubblici in Olanda. Tuttavia, l'isola di Java doveva obbligatoriamente importare i beni dall'Olanda, e questo portò nel tempo al fallimento del «sistema della coltura», incapace di produrre entrate adeguate. Ciò che mancava realmente era una politica di liberalizzazione del mercato che rompesse con il monopolio commerciale vigente, cosa che accadde con la rivoluzione scoppiata in Olanda nel 1848, che introdusse nuove idee politiche e commerciali di orientamento liberale in tutta Europa e nelle colonie d'oltremare. Una nuova classe politica liberale portò alla formazione di un governo parlamentare in Olanda, che assunse, nel 1864, il controllo del bilancio

economico delle Indie orientali, mettendo le colonie sotto la diretta amministrazione del governo. Il «sistema della coltura» fu screditato dalla nuova classe dirigente che invocava una riforma amministrativa coloniale basata sui principi liberali. Si proposero l'abolizione dei controlli statali e l'istituzione della libera impresa, eliminando il sistema delle esportazioni forzate in favore della tassazione diretta. Tutto questo portò al progressivo stabilirsi di un mercato libero, contrario al sistema tradizionale delle partite di merce.¹² Il processo di riforma amministrativa continuò fino alla fine del XIX secolo, periodo in cui il controllo dell'economia javanese passò quasi completamente dalle mani del governo olandese a quelle delle imprese private. Le misure economiche e amministrative di stampo liberale portarono all'introduzione del sistema ciclico delle colture, dove i raccolti principali, quali lo zucchero e il riso, poterono essere coltivati in campi adiacenti, oppure alternati sullo stesso terreno. Questa «complementarietà» nella coltivazione di diverse colture, portò all'esportazione di più colture in un solo tempo, accrescendo le entrate governative e la produzione di cibo per i bisogni alimentari della popolazione. Col crescere della popolazione e quindi dei bisogni, la domanda di ulteriore cibo poteva essere soddisfatta con la coltivazione di altri generi alimentari, soprattutto nei terreni inadatti per la coltivazione di zucchero e riso. Il sistema della complementarietà delle colture si rivelò efficace per lo sviluppo agricolo ed economico dell'isola di Java, che col crescere della popolazione intensificò l'attività agricola per il soddisfacimento della domanda di cibo locale e di quella di beni da esportare oltremare.

La riforma agricola e amministrativa favorì il cambiamento sociale e culturale della società indonesiana, ora protesa verso un sistema capitalistico di libero mercato, che richiedeva un processo di industrializzazione della produzione agricola. Il problema fu dunque quello di integrare la spinta del progresso economico coloniale con la realtà di una società rurale ancora legata ai canoni produttivi tradizionali. Soprattutto nel caso

¹² Cfr. I. M. Lapidus, *op. cit.*, pp. 750-751; anche McC. R. B., *op. cit.*, p. 16.

dell'isola di Sumatra, la produzione su larga scala di beni per l'esportazione quali legname, tabacco, cocco, tè, piantagioni della gomma eccetera portò all'espropriazione di larghe porzioni di terreno ai sultani e reggenti locali, permettendo però ai contadini di coltivare queste terre anche per il fabbisogno personale. Tuttavia, quando furono introdotte le piantagioni di cocco, della gomma e del tè, esse si dimostrarono incompatibili, e quindi non complementari, col riso e con lo zucchero. Come conseguenza, i contadini che coltivavano questi prodotti dovettero lasciare gli appezzamenti di terreno per trasferirsi altrove, affrontando notevoli disagi ed evidenziando uno dei problemi del sistema di amministrazione liberale delle terre, il nascere cioè di una classe di contadini che doveva adattarsi a un lavoro di produzione su larga scala, che sempre di più si ingrandiva con l'aumentare della domanda di esportazione e che prevedeva la loro mobilità da una parte all'altra dell'isola.

Furono creati nuovi villaggi a misura dei contadini che dovevano lavorare in questo nuovo regime di produzione, con tutto il necessario per la vita delle comunità agricole. Fu sviluppato un sistema educativo appropriato, con la costruzione di scuole, la pubblicazione e divulgazione di giornali e la creazione di una rete di banche che introdusse il sistema creditizio popolare. Tutto questo ebbe un impatto sul sistema sociale tradizionale, che piano piano si andò trasformando, dando origine a nuove classi legate a nuove attività produttive. La vita comunitaria musulmana dei villaggi rurali si trasformò radicalmente: emerse una classe di mercanti e di contadini produttori, sempre più aperti e favorevoli ai cambiamenti sociali, che si opponevano alla tradizionale conduzione agricola di stampo familiare, che privilegiava una produzione su scala ristretta. Infatti il controllo delle famiglie sulla produttività delle terre si andava sempre più indebolendo, per lasciare il posto alla produzione su larga scala per la commercializzazione. A fare le spese di tutto questo processo furono i valori tradizionali musulmani legati a un'economia familiare rurale, con la conseguente spersonalizzazione del lavoro agricolo, legato unicamente all'interesse della commercializzazione dei prodotti.

Il nuovo sistema comportò spese ingenti per tutto l'insieme di servizi legati all'aumento della produttività, e ciò, nonostante lo sviluppo delle imprese private, richiese l'intervento del governo olandese per coprire economicamente parte delle spese. Il controllo che lo Stato fece sulla produttività mise in evidenza un sistema di eccessiva appropriazione delle terre ad opera dei funzionari dei villaggi. La corruzione, l'estorsione e gli abusi avevano arricchito i proprietari delle imprese e delle terre, a scapito delle popolazioni indigene. Nacque allora l'esigenza di difendere i diritti delle popolazioni native, iniziativa sostenuta da più parti, attraverso lo sviluppo di un sistema educativo indigeno e l'assunzione dei nativi nell'amministrazione pubblica. I movimenti di opinione olandesi, legati alla spinta culturale delle libertà umane e civili, chiesero a gran voce che il governo olandese si assumesse la responsabilità del fabbisogno delle popolazioni indigene delle colonie e restituisse alla gente ciò che per secoli le era stato tolto. C'era bisogno di creare una collaborazione più stretta tra coloni europei e popolazione indigena, che tenesse conto delle esigenze di tutti, ma nel rispetto dei diritti umani e delle libertà civili e religiose.

In questo senso si imposero due opinioni diverse su come tale collaborazione dovesse essere realizzata. Da una parte, c'era chi sosteneva la necessità di un'assimilizzazione dei nativi alla civiltà e alla cultura europea, salvo poi ridursi alla loro olandesizzazione; dall'altra, c'era chi chiedeva il rispetto della cultura «indigena», attraverso una cooperazione tra nativi e coloni. In entrambi i casi si proponeva la creazione di un'élite composta da olandesi e indonesiani, ben educati e inseriti nel modello coloniale liberale, che potessero guidare le colonie olandesi dell'Estremo Oriente. Fu deciso che fosse il governo olandese a prendere le redini dell'amministrazione coloniale, attraverso una collaborazione tra autorità coloniali e leader musulmani delle popolazioni indonesiane. Tale iniziativa fu chiamata «condotta etica», e prevedeva la costituzione di un'élite europeizzata da mettere al comando dell'amministrazione coloniale, ma sotto il controllo del governo. Furono creati dei sistemi correttivi nell'applicazione del modello economico coloniale liberale,

per soddisfare i bisogni delle popolazioni indigene, attraverso l'educazione e la sanità pubblica, e proteggere i contadini dagli abusi dei mercanti e dei produttori. Così facendo, lo Stato entrava direttamente nelle questioni più importanti della vita dei villaggi, con la creazione di servizi civili accessibili a tutti. In questo senso, furono create nel 1851 delle scuole che fornivano un'eccellente formazione professionale tesa alla creazione di una classe sociale capace di governare il paese. L'istruzione era di stampo occidentale, con varie discipline che toccavano la formazione per i funzionari governativi coloniali, quella medica e infermieristica, quella nel campo agricolo, e in quello commerciale, seguendo uno standard universitario. Col tempo, lo stesso sistema fu adottato per il livello elementare e quello medio-superiore. Altre materie, come le lingue (olandese e inglese), la matematica, le scienze e il disegno tecnico, furono introdotte all'inizio del XX secolo, per facilitare gli studenti a trovare un impiego, una volta conseguito il titolo di studio.

Dal 1873 al 1904 nella regione di Aceh scoppiò un conflitto che sollevò la questione dell'indipendenza dall'ingerenza governativa olandese. Da sempre la regione di Aceh aveva cercato di resistere all'imposizione del controllo olandese, attraverso diverse ondate di ribellione. La sua società era profondamente islamizzata, con forti legami religiosi e politici con i paesi arabi del Medio Oriente. Il conflitto assunse una dimensione religiosa e mise in discussione la politica governativa coloniale verso l'Islam. La situazione degenerò anche a causa della risposta governativa alla ribellione, che vide Snouck Hurgronje, consigliere governativo sulla questione islamica fin dal 1890, sostenere il duplice principio della feroce soppressione di tutti i capi musulmani che si erano opposti al controllo governativo e della libertà di espressione dei costumi e della religione islamica nei territori sotto l'amministrazione olandese. Van Heutsz, soldato e amministratore, fu incaricato di provvedere alla eliminazione «fisica» dei capi musulmani ribelli concludendo la guerra di Aceh, e come governatore generale dal 1904 al 1909, riuscì a unificare gli ultimi possedimenti insulari indonesiani sotto l'amministrazione olandese. Si giunse così,

nel 1914, a un solo governo per tutti i possedimenti delle Indie olandesi, affermando il principio che solo con un forte governo centralizzato sarebbe stato possibile governare le colonie d'oltremare. I contratti con i sultani e i reggenti locali furono cambiati e sostituiti da nuovi accordi, che definirono ulteriormente i loro doveri verso l'autorità olandese; dal punto di vista istituzionale invece furono costituiti dei consigli locali misti, indonesiani ed europei e una nuova Assemblea rappresentativa composta da olandesi e nativi, chiamata «Volksraad», con funzioni di consulenza politica e amministrativa.

Nel 1922 fu introdotta una nuova legge fondamentale per le Indie Orientali, che diede al governo coloniale olandese una maggior autonomia nei confronti della madrepatria, facendo del Volksraad un vero e proprio organo legislativo per tutta la regione coloniale. Tuttavia, si creò nel tempo una disparità tra i membri dell'Assemblea rappresentativa, con l'aumento dei deputati europei a scapito di quelli nativi. Nel 1927 fu introdotto il duplice sistema giuridico, costituito dai codici e dalle procedure coloniali olandesi di stampo europeo e dalla legge consuetudinaria locale *'ādāt*, con lo scopo di salvaguardare le consuetudini e i costumi tradizionali indonesiani. Infatti, fu in questo periodo che i movimenti riformisti liberali, costituiti da giuristi musulmani moderati e da giuristi olandesi, tentarono di unificare il sistema giuridico coloniale con quello tradizionale indonesiano, senza però realizzare un'unica legislazione applicabile a tutte le diverse realtà culturali dell'arcipelago. Si arrivò così a una sorta di compromesso, di cui il duplice sistema giuridico fu il risultato finale.

Queste riforme in campo politico, amministrativo-commerciale e giuridico furono all'origine del processo di modernizzazione della società indonesiana. L'equilibrio dei rapporti tra l'élite liberale emergente e gli *'ulamā'*, ancora molto influenti nelle zone rurali, venne gradualmente pregiudicato dalla modernizzazione, che portava con sé una visione secolare e materialista della società e dello Stato. Gli olandesi cercarono di favorire il processo di modernizzazione attraverso la formazione di nuove classi sociali altamente professionali, per competere

nella corsa allo sviluppo economico. I nuovi professionisti e amministratori provenivano dalla classe medio-bassa e si frapposero tra l'antica classe aristocratica e i contadini, legati alle tradizioni musulmane rurali, di cui gli '*ulamā*' erano i rappresentanti più fedeli. Essi costituirono l'emergente classe borghese, indispensabile per la creazione di ricchezza, e pronta a cogliere la sfida che la modernizzazione poneva alla società indonesiana. Si creò così la competizione tra questa classe borghese e gli '*ulamā*' per il conseguimento del potere politico e del riconoscimento di un ruolo specifico in ambito sociale.

La nuova borghesia emergente, desiderosa di chiarire la propria identità, non vedeva di buon occhio il governo coloniale olandese. I nuovi amministratori, che avevano beneficiato del sistema educativo olandese teso a creare una società integrata, si opponevano alla dominazione europea, assumendo posizioni nazionaliste e anticoloniali. Essi richiedevano più autonomia e più potere politico nella nuova compagine sociale, unendo al sentimento nazionalista un risorgente sentimento riformista islamico. Essi si opponevano alle restrizioni olandesi in campo commerciale, ma erano soprattutto le restrizioni religiose legate al pellegrinaggio alla Mecca, a colorare le aspirazioni nazionalistiche di fondamentalismo religioso. Questo si espresse anche attraverso la forte opposizione all'attività missionaria dei cristiani. Interessi commerciali, politici e religiosi si fusero così in una miscela esplosiva composta di nazionalismo e fondamentalismo religioso. Un sentimento di frustrazione comunemente diffuso per il fatto di non poter esprimere in pieno le proprie aspirazioni all'indipendenza si mischiò al bisogno di riscoprire la propria identità religiosa in un contesto sociale moderno, secolarizzato e in continua evoluzione. Questo sentimento fu alla base del risascimento ideologico di tipo politico e religioso indonesiano dell'inizio del XX secolo, che coinvolse buona parte dei paesi del Sud-est asiatico. Il secolarismo nazionalista e socialista, unito al risveglio religioso islamico, tese a un unico scopo, quello di soddisfare il bisogno di creare uno Stato moderno indipendente dall'oppressione coloniale europea. Tra i nazionalisti indonesiani vi erano gli intellettuali e i

burocrati appartenenti alla classe dei Priyayi e a quella dei contadini javanesi; tra i comunisti vi erano invece gli studenti Priyayi e la classe lavoratrice. Il riformismo islamico si sviluppò soprattutto nella classe medio-borghese dei centri urbani, dove più facili erano le comunicazioni e la possibilità d'aggregazione, nonché nei grandi villaggi rurali. L'Islam più conservatore rimase invece attivo nelle zone rurali, sotto l'influenza degli *'ulama'* Kiyayi e tra la maggioranza contadina. Si creò così un conflitto sociale di vaste dimensioni che vide le diverse fazioni lottare tra loro, gli intellettuali di sinistra e i lavoratori contro la vecchia aristocrazia; la classe media musulmana contro le élite Priyayi, la nuova borghesia musulmana emergente contro gli *'ulamā'*. Tutti questi movimenti nazionalisti e riformisti islamici avevano in comune un unico scopo: liberarsi definitivamente della ormai scomoda presenza coloniale olandese, per ottenere l'indipendenza e giungere alla nascita della nuova nazione indonesiana.

Il primo movimento a esprimere l'élite indonesiana emergente, costituita da elementi occidentali e indigeni, fu il Budi Utomo (Lo sforzo nobile), fondato in Batavia nel 1908, da alcuni studenti javanesi appartenenti al gruppo dei Priyayi. Il loro scopo era di trasformare la cultura javanese per giungere alla modernizzazione della società, attraverso un lavoro comune tra l'amministrazione olandese e l'élite politico-mercantile indigena. Il movimento diede origine ad altri gruppi sparsi in tutto l'arcipelago indonesiano, che ostentavano comportamenti moderni, ma che esprimevano di fatto un sentimento legato alle culture tradizionali musulmane indonesiane. A questo movimento ne seguirono altri con posizioni più radicaliste islamiche e più vicine alla base popolare. Il più importante fu il Sarekat Islām (L'unione islamica), fondato nel 1912, che cominciò come Unione dei mercanti batik, di origine santri, portatori di una visione ortodossa e rigorosa dell'Islam. Essi si opposero fortemente al potere commerciale della minoranza cinese, e soprattutto all'attività missionaria dei cristiani. Nel movimento si delinearono due correnti fondamentali, l'ala tradizionalista e mesianica e il moderno partito politico, che divenne il gruppo mu-

sulmano più importante dell'Indonesia fra il 1912 e il 1922. Il suo scopo era di spingere la coscienza popolare a riflettere sull'identità nazionale indonesiana fondata sulla più profonda identità religiosa islamica. Il metodo del Sarekat Islām fu quello di trascendere i confini culturali regionali verso un'unità universale con tutto il mondo islamico. In questo senso si sottolineava l'appartenenza alla nazione indonesiana come espressione della più vasta appartenenza alla *Umma islāmīya*. La coscientizzazione del popolo venne strettamente connessa al processo di islamizzazione della società indonesiana. Tuttavia, se in Malaysia il riformismo islamico cercò di fondarsi sull'identità culturale e linguistica malay, in Indonesia il processo fu più difficile e meno efficace. Il movimento del Sarekat Islām non riuscì a rispondere all'emergente desiderio dei musulmani indonesiani di scoprire una propria identità islamica legata alla domanda popolare di concrete riforme sociali. A causa di questa incapacità di apportare dei miglioramenti sociali, la propaganda antigovernativa del Sarekat Islām fu soffocata dalle pressioni del governo olandese coloniale, che dissuase i leader del movimento dall'assumere posizioni politiche forti. Questo atteggiamento portò alla loro espulsione dalla fazione interna al movimento, cioè il Partito comunista indonesiano (PKI), perché reticenti ad assumere una linea politica dura col governo. Il PKI in breve tempo riuscì a impadronirsi delle coscienze dei membri del Sarekat Islām, spostando l'ago della bilancia dalle posizioni nazionaliste e religiose a quelle più secolariste e laiche. Si creò così una frattura ideologica e politica all'interno del Sarekat Islām, che riproduceva l'antico conflitto culturale tra i Santri e gli Abangan. Altri importanti movimenti comunisti antigovernativi si svilupparono nella parte centrale di Java, e in quella occidentale di Sumatra, zone di tradizione musulmana, dando origine in Banten e nell'ovest di Sumatra, tra il 1926 e 1927, a forti scontri tra ribelli e forze governative.

Quando il Sarekat Islām abbandonò definitivamente l'ideologia radicale antigovernativa e anticoloniale, si identificò con le aspettative della classe mercantile e imprenditoriale liberale, di forte orientamento modernista e moderato, con l'intento di

assimilare il più possibile gli elementi culturali e le conoscenze scientifiche occidentali, senza rinunciare all'identità religiosa islamica. Il movimento trovò espressione non-politicizzata nella confraternita islamica della *Muhammadīya*, fondata in Jakarta nel 1912. La *Muhammadīya* fu un movimento a scopo sociale ed educativo, con un forte impatto sulla popolazione, capace di dare al Sarekat Islām una leadership di intellettuali che aiutò il movimento ad aprirsi alle aspirazioni pan-islamiche, alla base della rinascita nazionalista e religiosa di tutto il mondo islamico.

Tra coloro che a Java seguivano una posizione più tradizionalista dell'Islam, sorse il desiderio di reagire a questa ondata di nazionalismo liberale, proponendo un movimento più legato alla tradizione musulmana indonesiana. Essi fondarono, nel 1924, una nuova organizzazione islamica chiamata Nahdatul Ulama (La riscossa degli '*ulamā*'), in cui gli '*ulamā*' divennero il punto di riferimento trainante e attorno a cui si formò un gruppo di adepti provenienti dalle zone rurali. Il gruppo era costituito da una leadership di notabili religiosi e di ricchi commercianti dell'aristocrazia rurale musulmana. I membri del Nahdatul Ulama non vedevano di buon occhio le ideologie nazionaliste e pan-islamiste, considerate troppo aperte al processo di secolarizzazione; il prezzo che la modernizzazione della società indonesiana imponeva nell'assumere aspetti della cultura occidentale. Infatti essi individuarono nell'occidentalizzazione del paese la vera causa della perdita dei valori legati alla tradizione musulmana javanese.

Durante la seconda guerra mondiale, sotto l'occupazione imperiale giapponese, il ruolo dei movimenti riformisti islamici fu indebolito dalla repressione nipponica. I giapponesi non si fidavano dei musulmani, poiché li considerarono poco leali verso le autorità d'occupazione e per questo motivo ebbero un atteggiamento ambivalente verso di loro. Da una parte li appoggiarono pubblicamente per conquistarli alla causa anti-occidentale, spingendoli contro i cristiani olandesi, dall'altra cercarono di distogliere i musulmani dalla loro lealtà verso i paesi del Medio Oriente per spingerli ad accettare l'idea di una gran-

de unità e cooperazione dei popoli nell'Est asiatico, tesa alla prosperità e al progresso sotto l'egida imperiale nipponica. I musulmani, da parte loro, non si fecero ingannare dalla visione di unità e di cooperazione asiatica dei giapponesi, poiché aveva un sapore fortemente secolarista e non fondato sull'identità religiosa islamica.

Per questo motivo il piano nipponico di far troncare ai musulmani i legami con il Medio Oriente fallì miseramente, in quanto la fedeltà verso i paesi arabi era già da secoli un fatto consolidato, perché fondata sul più profondo legame con i luoghi sacri dell'origine dell'Islam. Infatti le relazioni tra Indonesia e paesi arabi si erano andati fortificando fino al punto che, all'inizio del XX secolo, con l'intensificarsi del numero dei pellegrini asiatici in visita alla Mecca, molti giovani e insegnanti si fermarono in Medio Oriente per approfondire i loro studi religiosi. Verso la metà degli anni Venti si calcola che vi fossero circa 200 studenti del Sud-est asiatico nelle università del Cairo, in Egitto, e una buona parte di loro provenivano dall'Indonesia. Durante il secondo conflitto mondiale, i residenti in Arabia Saudita di provenienza dal Sud-est asiatico raggiunsero le 2 mila unità. Alcuni di loro diventarono dei professori molto quotati alla Mecca, entrando a far parte della Comunità asiatica musulmana, chiamata dagli arabi «Jawa».

Il cammino verso l'indipendenza e il dibattito tra la scuola giuridica delle 'ādāt e gli islamisti¹³

Prima di parlare del cammino che ha portato alla formazione dello Stato indipendente indonesiano, mi sembra importante dare alcune brevi informazioni sulla realtà sociale del paese. L'Indonesia è uno Stato repubblicano dal 17 agosto 1945, che

¹³ Su questo tema cfr. P. Nicelli, *L'Islāh in Indonesia, il dibattito tra la scuola giuridica dell'ādāt e gli islamisti*, in *L'islāh nell'Islam moderno: l'impatto del wahhābismo sulla riforma islamica* (dossier), in «Asia News», n. 4, aprile 2003, pp. 30-31; cfr. P. Nicelli, *La riforma islamica in Indonesia: la Pancasila* (dossier), in «Asia News», n. 171, giugno-luglio 2004, pp. 29-34; cfr. R. Cribb,

conquistò definitivamente l'indipendenza solo a partire dal 1949, con il ritiro delle truppe coloniali olandesi. La Costituzione indonesiana, promulgata il 7 agosto 1945, prevede che il presidente della Repubblica stia in carica per cinque anni ed eserciti il potere esecutivo, con l'ausilio del Consiglio dei ministri e del Congresso del popolo. Quest'ultimo esercita il potere legislativo ed è composto da 462 membri, eletti con un mandato di cinque anni, coadiuvato da 38 militari di nomina governativa. Il sistema giudiziario è costituito dal diritto olandese e da norme consuetudinarie locali (*'ādāt*), e opera attraverso un sistema differenziato per i procedimenti giudiziari, che tiene conto dei diversi gruppi etnici territoriali indonesiani. Nella regione di Aceh, fin dal marzo del 2002, è in vigore la *sharī'a*.

La popolazione è di 241.937.879 abitanti su una superficie territoriale di 1.890.754 kmq, con una densità di più di 114 abitanti per kmq. Essa è composta da circa 300 etnie, divise in due gruppi, i protomalaysiani, a cui appartengono anche le popolazioni tradizionali dei dayak e dei murut del Borneo, e i deuteromalaysiani, di maggioranza musulmana e di lingua e cultura malay. I gruppi etnici più importanti sono: i javanesi 45%, i sundanesi 14%, i maduresi 7,5%, e a seguire i malaysiani delle coste 5%, e altri gruppi 26%. Le comunità religiose sono: i musulmani 88%, i cristiani protestanti 5%, i cristiani cattolici 3%, e a seguire gli induisti 2%, i buddhisti 1% e altri gruppi 1%. Le lingue parlate sono: il bahasa Indonesia, di origine malay, che è la lingua ufficiale, seguita poi dall'inglese, dall'olandese e dalle lingue locali di cui il javanese è la più parlata.¹⁴

Indonesia-History, in *Indonesia, The Far-East and Australasia 1998*, 29th Edition, Europa Publications, Londra 1997, pp. 390-397; A. Dubus, *Il ruolo socio-politico dell'esercito in Indonesia* (dossier), in «Asia News», n. 6, giugno-luglio 2001, pp. 21-26; Bonneff M., *Indonésie*, cit., pp. 52-67; A. Feillard, *Les moudjahiddines d'Indonésie en congrès à Solo*, in *L'islamisme à l'assaut de l'Asie du Sud-est*, in «Les cahiers de l'orient», n. 78, 2005, p. 27; R. Madi-
nier, *La schizophrénie politique de l'Islām indonésien*, ivi, p. 41.

¹⁴ Cfr. CIA, *The World Factbook Indonesia*, in: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/id.html> del 21/03/2006, pp. 1-10; cfr. *Calendario Atlante De Agostini 2005*, cit., pp. 606-612.

Quando i giapponesi compresero che la sconfitta sarebbe stata inevitabile, essi costituirono nel marzo del 1945, un comitato a maggioranza indonesiano, per la discussione dell'indipendenza del paese. Sukarno, importante leader nazionalista, giocò un ruolo importantissimo nel formulare i principi fondamentali su cui si sarebbe basata la Costituzione dello Stato indipendente indonesiano. Il suo discorso del 1° giugno 1945 comprendeva i cinque principi base detti *Pancasila*, che resero possibile un compromesso tra i musulmani ortodossi che volevano si giungesse alla proclamazione di uno Stato teocratico islamico, e coloro che, musulmani moderati e non musulmani, temevano l'instaurarsi di una teocrazia islamica fondamentalista, che avrebbe chiuso ogni possibile apertura democratica verso la libera espressione culturale e religiosa delle minoranze.

Circa il 90% dei membri dei movimenti nazionalisti avevano ricevuto un'educazione occidentale nel campo delle libertà civili e religiose ed erano desiderosi di dare origine a una nazione dove la libertà di espressione culturale e religiosa fosse il fondamento della nuova Costituzione indonesiana. Tra essi vi erano dei musulmani moderati che da tempo riflettevano sull'importanza di armonizzare la Legge islamica con la legge consuetudinaria indigena (*'ādāt*). Essi videro nei valori democratici la realizzazione di quanto contenuto nei cinque principi della *Pancasila*. I principi proponevano un modello democratico unico nel suo genere, profondamente indonesiano, che non voleva riprodurre alcun modello occidentale, salvo trarne ispirazione per poi dare origine a una democrazia fondata sui principi culturali propri dell'Indonesia.

Questi principi, contenuti nella *Pancasila*, ruotavano intorno ai concetti di nazionalismo (*kebangsaan*); internazionalismo e umanitarianismo (*perikemanusiaan*); democrazia e rappresentanza (*kerakjatan*); giustizia sociale (*keadilan social*); fede in un solo Dio, il Tutt'Uno (*ke-Tuhanan*, oppure *pengakuan ke Tuhanan Jang Maha Esa*).¹⁵

¹⁵ Cfr. Caldwell J. A. M., *Dustur, xi - Indonesia*, in *Encyclopaedia of Islam*, cit., pp. 38-39.

Sukarno fu persuasivo nella sua presentazione della *Pancasila*, poiché nelle sue parole riuscì a conciliare il concetto dell'unicità di Dio, caro alla tradizione musulmana e cristiana, con la fondazione delle istituzioni democratiche, basate sui principi della rappresentanza elettiva, dell'uguaglianza tra tutti i cittadini indonesiani e del rispetto di tutte le espressioni culturali e religiose che si riconoscevano nei principi sopra elencati. Il 7 giugno 1945, su autorizzazione del governo d'occupazione giapponese, si giunse alla costituzione del Comitato preparatorio per l'indipendenza indonesiana (*Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia*, PPKI), con Sukarno e Hatta rispettivamente presidente e vicepresidente, con lo scopo specifico di studiare la forma migliore per il passaggio dei poteri dai giapponesi a un nuovo governo provvisorio indonesiano. Il 22 giugno 1945 fu firmata la «Carta di Jakarta» da nove rappresentanti nazionalisti, come preambolo della futura Costituzione indonesiana, che aprì la strada a Sukarno e a Hatta per la proclamazione dell'indipendenza avvenuta il 17 agosto 1945, poco dopo la resa incondizionata del Giappone.

Il percorso della riforma islamica (*Islāh*)¹⁶ indonesiana che portò all'indipendenza dell'Indonesia non fu cosa di un giorno, ma si basò soprattutto sul lavoro di quei riformisti musulmani che sottolineavano l'importanza della cultura indigena come fattore indispensabile per definire l'identità della nascente nazione indonesiana. Il primo punto del dibattito intellettuale politico e giuridico tra musulmani modernisti e musulmani riformisti tradizionalisti (islamisti) era capire come armonizzare l'Islam con gli elementi etnici locali per sviluppare un concetto di religiosità che tenesse conto del contesto culturale indonesiano. Fu subito chiaro che gli islamisti non vedevano di buon occhio questi tentativi, in quanto intendevano introdurre nella prassi religiosa e giuridica degli elementi non islamici, e quindi corruttori della purezza dell'Islam. Il secondo punto in questione, sempre in relazione al conflitto tra modernisti e islamisti, toccava gli stessi concetti di nazionalismo, riforma islamica e

¹⁶ Per il termine *Islāh*, cfr. il glossario.

modernizzazione. Venne posta la questione su come conciliare il grande sentimento nazionalistico e anticolonialista della riforma islamica in Indonesia, che rivendicava l'identità musulmana in piena apertura con la modernità e con il progresso, con un sentimento musulmano islamista tradizionalista, che si opponeva a ogni modernizzazione e a ogni progresso, indicati come le cause della perdita dei più puri valori tradizionali islamici. In realtà gli islamisti volevano costituire uno Stato teocratico con il Corano come Costituzione e la *shari'a* come Legge dello Stato. Il terzo punto in questione era l'influenza del wahhabismo, le cui idee politiche e religiose si erano diffuse in Sumatra e in Java fin dalla fine XVIII secolo e i cui insegnamenti morali erano confluiti all'interno della corrente degli islamisti. Assieme alla *wahhābīya*, ma con posizioni ideologiche opposte, si diffusero altri movimenti o sette religiose di matrice sincretistica, che tentavano di armonizzare gli elementi religiosi e culturali di diverse religioni e credenze, quali l'antico paganesimo indonesiano, la religione indù, il buddhismo e alcune forme sincretistiche di Cristianesimo, con la religione islamica. In questo senso, vennero utilizzati gli insegnamenti religioso-filosofici di queste credenze, collegati a delle pratiche mistiche e magiche sufi, per la soddisfazione dell'anima dei credenti.

Il dibattito su questi temi si fece sempre più acceso, ponendo l'Islam in rapporto col pluralismo religioso indonesiano; rapporto che divenne conflittuale per l'avversità della corrente islamista verso le altre forme religiose. I modernisti riconoscevano l'esistenza di tre realtà religiose e culturali principali, la religiosità tradizionale di tipo animistico; la religiosità musulmana e la religiosità cristiana. Essi consideravano le tre espressioni religiose come parte della stessa religiosità dell'Indonesia, nonché come fondamento dello stesso concetto d'identità culturale indonesiana. A partire da tale identità i modernisti vollero promuovere il loro programma di riforma politico-nazionalista.

I tre elementi importanti della riforma islamica in Indonesia possono essere sintetizzati nel seguente modo: 1. l'influenza delle idee nazionaliste occidentali, che gli intellettuali indone-

siani introdussero nel paese al loro ritorno dall'Europa; 2. l'influenza dell'ideologia marxista, nella rigida forma del comunismo sovietico e cinese, o nella forma più diluita del revisionismo socialista; 3. il puro e semplice nazionalismo, che assunse lo scopo di autoaffermazione nazionale, con un forte accento anticolonialista.

La posizione già ricordata di Sukarno della *Pancasila* si pose come rivoluzione culturale moderata, che riposava sull'aspetto religioso e politico. Essa assunse dei toni meno ideologici e in un certo senso più realistici delle tre posizioni elencate. Si trattava di un nazionalismo di ampio respiro, che vedeva nei valori fondamentali indonesiani la base su cui costruire l'idea di una democrazia indonesiana. Fattore importante di questa nuova ideologia fu il promuovere la comune eredità culturale indonesiana come la vera base dell'identità religiosa e politica del paese. Infatti, l'Indonesia era costituita dalle particolarità etniche locali, profondamente influenzate dalle diverse fedi monoteistiche. In questo senso la religione islamica avrebbe avuto il compito di essere il fattore unificante, visto che circa il 90% della popolazione era musulmana. Nella visione dei modernisti musulmani vi era la concezione di una nazione che avesse come fattore culturale e religioso universale l'Islam, nel cui seno venivano riconosciute tutte le altre tradizioni religiose, che alla pari con la religione islamica cooperassero allo sviluppo del paese. Tale visione sarebbe stata possibile soltanto con un salto di qualità operato dai musulmani stessi, cioè il riconoscere la realtà di pluriculturalismo e pluralismo religioso tipico dell'Indonesia. Era necessario, nel rispetto della propria e altrui identità religiosa, abbandonare una visione esclusivista dell'Islam, in rapporto alle altre religioni, cioè il considerare l'Islam come l'unica possibile religione indonesiana, con la conseguente esclusione di tutte le altre identità culturali e religiose. Bisognava abbandonare l'idea che per affermare la propria identità islamica fosse necessario denigrare e squalificare le altre identità religiose come inferiori o come luogo della corruzione morale. In questo senso, gli islamisti dovevano assumere un atteggiamento più positivo verso le altre espressioni

religiose indonesiane, abbandonando la loro «matrice wahhābita» fondamentalista, di repulsione verso tutto ciò che non è puramente e unicamente islamico.

Su questi temi si inserisce il dibattito tra la scuola giuridica dell' *'ādāt* e il movimento islamista, che fu all'origine della formulazione della Costituzione indonesiana del 1945. La scuola giuridica delle *'ādāt* reagì alla rigidità della posizione islamista con un approfondimento delle idee filosofiche che erano alla base dell'interpretazione di Sukarno del *gotong rayong*, un'antica pratica javanese basata sull'aiuto reciproco di buon vicinato, che venne poi esteso alle relazioni di mutuo soccorso tra i paesi del Sud-est asiatico. Sukarno collegò il *gotong rayong* alle idee socialiste di cameratismo, esteso a tutto il popolo indonesiano, come il principio ideale per sviluppare l'identità indonesiana¹⁷ e promuovere la pace e lo sviluppo tra le diverse realtà etniche e religiose. Secondo il pensiero di Sukarno, il *gotong rayong* doveva essere il metodo per l'edificazione del regno del *Ratu adil*.¹⁸ Di pari passo con il principio di mutuo soccorso e di solidarietà fu proposta l'istituzione indonesiana d'ispirazione democratica del «Consiglio generale» o *musyawara* (arabo, *mushāwara*), a cui parteciparono tutti i gruppi politici, al fine di raggiungere delle decisioni unanimi, o *mufakat* (arabo, *muwāfaqa*, o mutuo consenso).

Questi concetti, e altri ancora, sottolinearono il continuo riferimento di Sukarno alla cultura islamica ed espressero la radicale riforma che egli introdusse, nell'antica prassi islamica che prevedeva che nell'Islam coloro che partecipavano al Consi-

¹⁷ Cfr. P. Nicelli, *Islāh in Indonesia...*, cit., p. 31.

¹⁸ Il *Ratu adil* (Re giusto) è l'equivalente del «Re messianico», di tradizione religiosa javanese. Questo re creerà il nuovo ordine mondiale dal caos. Gli ordini religiosi, originati da questa credenza messianica, hanno in comune alcuni elementi dello sciismo, delle religioni induista e buddhista. Coloro che credono in questa dottrina aspettano la venuta del *Mahdī*, della decima *avatara* di Vishnù e del Buddha Maitreya. Nel nome di questo re viene contemplato l'elemento del *cokro*, l'arma letale di Visnù che opera la giustizia. Sukarno trovò in questa credenza le basi politiche per la possibile ricostruzione religiosa, sociale e politica della giustizia e dell'armonia indonesiana.

glio generale dovevano essere solo i fedeli appartenenti alla *Umma Islāmīya*, ma che nell'interpretazione di Sukarno potevano essere anche i rappresentanti di tutti i gruppi etnici e religiosi indonesiani. In questo senso, Sukarno sottolineò, dal punto di vista politico e istituzionale, che nessuna religione poteva avere un ruolo predominante nella realizzazione dell'unità nazionale e che in ogni caso il legame che univa le genti indonesiane non poteva essere solo un fatto istituzionale, ma innanzitutto un fatto religioso. Come conseguenza, egli sottolineò che il «legame religioso assoluto», che univa tutto il popolo indonesiano, doveva venire ancora prima dell'appartenenza alle singole religioni. Questo legame religioso assoluto era la fede nel «Tutt'Uno Divino», che venne chiesta a ogni singolo cittadino; fede che era presente nelle differenti dottrine religiose in termini più specifici. Sukarno volle sottolineare che il fattore determinante dell'identità indonesiana, su cui poi fondare l'identità nazionale, era la religiosità dell'essere umano in quanto tale e non tanto l'appartenenza a una singola religione.

Secondo il Nostro, questa doveva essere la chiave di interpretazione del primo e del terzo pilastro della *Pancasila*. Per il cittadino, la scelta di una religione specifica diventava un atto di libertà personale, attraverso cui egli esprimeva la religiosità dell'essere umano in quanto tale; scelta che secondo Sukarno doveva avvenire prima ancora della scelta specifica rispetto a questa o a quella tradizione religiosa.

Su queste basi filosofiche e politiche, Sukarno propose l'ideologia della *Pancasila*, nei suoi cinque pilastri, come modello di unificazione nazionale:

Ketuhanan Yang Maha Esa (Il Tutt'Uno Divino);

Kemanusiaan yang adil dan beradab (Un'umanità giusta e civilizzata);

Persatuan Indonesia (L'unità indonesiana);

Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan (Una democrazia, gestita attraverso una deliberazione prudente all'interno del Consiglio generale dei rappresentanti del popolo);

Keadilan social (Giustizia sociale).

Su questa spinta riformista modernista, la scuola giuridica delle *'ādāt* ripercorse il pensiero politico e filosofico di Sukarno unendolo ai concetti di giustizia e d'armonia che furono gli obiettivi di C. van Vollenhoven, un intellettuale olandese di Leida, che insegnò a molti studenti indonesiani musulmani il metodo di scoprire ed esaminare le strutture generali e fondamentali dei sistemi giuridici indigeni, detti *'ādāt*. La Scuola giuridica delle *'ādāt* cominciò a studiare questi sistemi diversi, giungendo alla conclusione che essi potevano essere considerati i fattori portanti della comune cultura giuridica indonesiana, su cui fondare i principi costituzionali ispirati alla *Pancasila*. Da qui la Scuola propose un passo politico importante, cioè la separazione tra sfera religiosa e statale, al fine di promuovere la realizzazione di un ordinamento giuridico libero da ogni ingerenza religiosa. Gli islamisti, toccati su uno dei temi più controversi del pensiero islamico, si opposero con forza a questa proposta, difendendo la teoria tradizionale della società teocratica islamica, che vede la perfetta unità tra la sfera religiosa e la sfera sociale, di cui l'Islam, la vera fede, è l'elemento fondante. Si minava la concezione stessa di «Califfato di Allāh nel mondo», cioè il potere religioso e politico di Dio nel mondo, attuato attraverso l'esercizio del potere temporale del califfato. Infatti compito del califfo, come del sultano e di ogni altro leader politico, era realizzare la volontà di Allāh nel mondo, difendendo e promuovendo l'Islam.

Alla posizione degli islamisti si opposero a loro volta i modernisti della Scuola giuridica delle *'ādāt*, accusando i primi di voler imporre un nuovo ordine, fondato unicamente sulla religione islamica e sulla cultura araba, elemento estraneo alla cultura indonesiana. In poche parole, i modernisti ponevano il dito sulla piaga del processo d'islamizzazione e di arabizzazione in atto in Indonesia, che impediva all'Islam di integrarsi nel contesto pluriculturale e pluri-religioso indonesiano. A questo punto emerse chiara la visione modernista della religione islamica; per essa l'Islam doveva cercare di riscoprire all'interno delle culture locali, quegli elementi indispensabili per la sua integrazione, nella ricerca dell'armonia, della giustizia sociale

e del rispetto delle altre religioni e sistemi politici. L'arabizzazione, come parte del più ampio processo d'islamizzazione, si scontrava con il processo di integrazione dell'Islam nella cultura indonesiana, poiché enfatizzava l'uso e lo studio della lingua e della cultura araba, sugli aspetti della cultura locale, dando così origine a un conflitto d'identità nel popolo indonesiano e a seri problemi sociali, politici e religiosi. A questi conflitti cercò di porre rimedio Sukarno con la formulazione dell'ideologia della *Pancasila* e con la promulgazione della Costituzione indonesiana.

Volendo fare alcune considerazioni conclusive sul pensiero riformista di Sukarno e sull'impatto che tale pensiero ebbe nell'ambito sociale, giuridico e religioso, possiamo affermare che dal punto di vista politico Sukarno fu realmente «moderno», se si considera l'impatto che le sue idee hanno avuto sulla società indonesiana e sulle guide politiche dei paesi limitrofi. L'Islam indonesiano, grazie a tale impulso, iniziò un lento rinnovamento verso la modernità, ancora oggi in atto. L'apertura a considerare l'Islam assieme alle altre religioni, come parte del patrimonio religioso indonesiano e la maggior considerazione per la giustizia sociale e lo sviluppo economico furono il miglior risultato del processo di riforma islamica in Indonesia.

Tuttavia, come ho avuto già modo di dire:¹⁹ «ciò che può essere criticato del pensiero di Sukarno, è la sua comprensione dell'importanza messianica della religione in rapporto all'identità nazionale indonesiana. Egli, infatti, non sottolineò l'aspetto dell'identità di ogni singola religione, come il fattore più importante dell'identità indonesiana, ma tentò di costruire un nuovo tipo di religione basata sul senso religioso²⁰ che è comune a tutte le esperienze religiose del Divino». Infatti, il senso religioso non è mai disincarnato da una specifica tradizione e da uno specifico credo, ma è sempre parte della verità conte-

¹⁹ Cfr. P. Nicelli, *La riforma islamica in Indonesia: la Pancasila...*, cit., p. 32.

²⁰ Il senso religioso è la sincera ricerca del divino, a partire dalle domande fondamentali, riguardanti il senso della vita e il senso del destino dell'uomo in relazione a Dio.

nuta nel credo stesso. «Pertanto, la visione di Sukarno di una sovrareligione che di fatto annulla le diverse identità religiose, non può essere accettata dal Cristianesimo e neppure dall'Islam. Non è appiattendolo o annullando le diversità etnico culturali e le identità religiose che possiamo costruire un'identità nazionale. L'unità deve essere fondata sulle diversità e sulle identità, siano esse religiose o etniche, come fattori importanti d'unificazione e mai come motivi di divisione».

Di fatto l'errore di Sukarno fu quello di ridurre l'esperienza religiosa al senso religioso dell'uomo, senza approfondire dal punto di vista teologico il tema della Verità contenuta nelle religioni. La Verità non è mai riducibile alle domande fondamentali dell'uomo, ma è un fatto oggettivo che chiede l'adesione responsabile di tutta la persona. In questo senso Sukarno, sacrificando il *proprium* o la pretesa di Verità contenuta in ogni singola religione all'idea del «Tutt'Uno Divino», affermò la sua posizione relativista, che poneva tutte le religioni sullo stesso piano, senza distinzione, eliminando la pretesa d'universalità che ogni singola religione porta in sé. L'identità religiosa si fonda su questa pretesa d'universalità, tolta la quale non abbiamo più una religione con una «propria identità». Venendo meno l'identità religiosa all'interno di una società, viene meno anche l'identità sociale e nazionale di un paese, in quanto quest'ultima prende alimento dall'esperienza religiosa.

In più, per quanto riguarda l'Islam, Sukarno non considerò il punto centrale del dibattito sul rapporto tra la religione islamica e la modernità, cioè il problema della fedeltà alla Rivelazione coranica a cui tutti i fedeli musulmani sono chiamati, che oggi vive un momento di profonda crisi dovuta alla secolarizzazione e materializzazione delle società islamiche.²¹ Oggi, come al tempo di Sukarno, questo tema tocca la questione dell'identità religiosa dell'Islam.

²¹ Su questo tema, cfr. T. Ramadan, *Il riformismo islamico, un secolo di rinnovamento musulmano*, cit.; P. Nicelli, *Islamizzare la modernità o modernizzare l'Islām? Il punto centrale della questione*, in «Asia News», n. 182, agosto-settembre 2005, cit., pp. 30-32.

Islam e modernità nel processo democratico dell'Indonesia

Gli anni fra il 1950 e il 1957 segnarono il difficile cammino di formazione democratica in Indonesia. Da una parte vi erano le questioni legate alla mancanza di risorse umane e di infrastrutture, che avrebbero dovuto rispondere rapidamente ai problemi economici ereditati dall'epoca coloniale; dall'altra i governi che si succedettero al potere non furono in grado di rispondere alle aspettative delle forze sociali circa lo sviluppo del paese. Questi governi erano costituiti da un'ampia rappresentanza delle principali forze politiche, le quali davano origine a un'eccessiva diversità di opinioni su temi su cui era necessario avere una linea comune di pensiero e un comune programma politico. Il più delle volte si trattò di governi di coalizione, facilmente vulnerabili alle defezioni e al passaggio da una coalizione all'altra, paralizzando così la messa in opera delle riforme necessarie allo sviluppo. Sorsero anche delle aspettative indipendentiste da parte di alcune regioni indonesiane, che per ovvi motivi di salvaguardia dell'unità nazionale e del territorio, non poterono essere riconosciute dai governi in carica. Gli stessi partiti politici misero a rischio la loro credibilità attraverso i reciproci conflitti, dovuti al carrierismo politico e alla corruzione dilagante. Tutto questo diede origine a focolai di ribellione nelle Molucche, dove il movimento tradizionalista cristiano tentò la carta secessionista, e in alcune parti di Java, Sumatra e Celebes (Sulawesi), il movimento musulmano Darul Islām cercò di imporre uno Stato islamico. L'indecisione dei governi di Jakarta, unita alla crescente ribellione nelle isole limitrofe portò a scioperi che presto degenerarono in violenti scontri, come quelli del 1956 e 1957, in Sumatra, che costrinsero il presidente Sukarno a dichiarare la legge marziale nel 1957. Egli rimpiazzò il sistema parlamentare con un sistema autoritario fondato sulla Costituzione del 1945, dando inizio al periodo dal 1959 al 1965, che va sotto il nome di «Democrazia guidata».²² Nonostante i buoni

²² Secondo J. A. M. Caldwell, *op. cit.*, p. 44, il presidente Sukarno aveva una idea di democrazia simile a quella di tipo parlamentare in vigore in mol-

principi su cui riposava la «Democrazia guidata», le misure adottate portarono a una riduzione della democrazia e non a una sua implementazione; infatti i membri dell'Assemblea legislativa furono rimpiazzati da altri scelti dalla leadership; i gabinetti furono costituiti su discrezione di un responsabile diretto del presidente; l'attività politica fu ridotta drasticamente e alcuni partiti politici furono messi al bando. I veri vincitori furono i militari che, avendo per il momento sedato la ribellione separatista, furono inseriti nella vita politica istituzionale del paese, assumendo di giorno in giorno sempre più potere e peso decisionale. Un esempio dell'ingerenza della classe militare è il fatto che dei membri delle forze armate divennero i responsabili delle imprese olandesi che erano state nazionalizzate.

La «Democrazia guidata» fu in realtà formalmente aperta alle problematiche sociali, ma fortemente tradizionalista nella sua espressione istituzionale e politica. In questo senso, Sukarno proclamò una rivoluzione permanente nell'interesse dei poveri e degli oppressi, incorporando elementi marxisti nell'ideologia di Stato. La conclusione fu che egli ruppe quel-

ti paesi europei. Tuttavia, se ne distaccava nelle sue applicazioni alla vita sociale ed economica. Egli non sposò neppure il modello democratico presidenziale americano, che favoriva una visione liberale a livello politico ed economico, basata sulla competizione. Sukarno pensava che i modelli occidentali non fossero compatibili con la cultura indonesiana. Col concetto di «Democrazia guidata», egli individuò i tre punti fondamentali su cui riposava la visione democratica indonesiana: la *musyawara* o Consiglio generale nel senso di contesto deliberativo; la *mufakat* o mutuo consenso (deliberazione), per raggiungere un accordo comune; il *gotong rayong* o principio di solidarietà (mutuo aiuto e cooperazione). Questi punti dovevano essere espressi a livello istituzionale nel concetto di «Democrazia guidata». Il primo punto prevedeva che il leader della nazione dovesse agire solo dopo aver consultato i rappresentanti popolari. La sua leadership doveva essere una vera guida per il popolo e non un'imposizione. Il secondo punto prevedeva che la decisione dovesse essere presa attraverso una larga maggioranza, basata su un consenso il più possibile attendibile e condiviso. Il terzo punto doveva sottolineare lo spirito di solidarietà, basato sulla cooperazione economica per il bene della vita sociale del paese. Tale cooperazione aveva lo scopo d'oppor-si allo spirito individualistico liberale, che favoriva una competizione politica ed economica finalizzata agli interessi di parte.

l'equilibrio politico da lui tanto ricercato con l'ideologia della *Pancasila* a favore di una corrente politica particolare, quella dell'area comunista e marxista, creando lo scontro politico e sociale. Infatti, alla retorica venne unita l'ideologia marxista, attraverso l'utilizzazione del *Partai Komunis Indonesia* (Partito comunista indonesiano, PKI), per la mobilitazione popolare delle masse. Il PKI assunse il controllo delle masse e divenne ideologicamente influente nel paese, fino al punto da creare preoccupazione nei partiti d'opposizione e nei movimenti riformisti musulmani, con la possibilità del controllo dell'intera nazione alla morte di Sukarno. Questa prospettiva spaventò gli ambienti delle forze armate e della comunità musulmana. Nel settembre del 1965 un gruppo di giovani ufficiali, legati all'ala filo-comunista dell'esercito, tentò un colpo di Stato, entrando in conflitto con i più tradizionalisti membri dell'Alto comando delle forze armate. Girarono voci che Sukarno e i vertici del PKI fossero a conoscenza di questa iniziativa; tuttavia non fu mai portata alcuna prova certa del loro coinvolgimento nell'azione. L'impreparazione dei golpisti portò alle contromisure attuate dal generale Suharto, che sedò la ribellione. Il tentativo di golpe fu la miccia che fece esplodere la reazione dell'opposizione al PKI, dando alle forze armate il pretesto di iniziare una campagna di sensibilizzazione popolare contro l'ideologia della «Democrazia guidata». Il generale Suharto si fece portavoce di questa opposizione, attraverso un programma politico chiamato «Ordine nuovo», che riuniva in una coalizione i movimenti riformisti musulmani, gli studenti, la classe imprenditoriale e manageriale e le forze armate. Essi chiesero un cambiamento radicale della politica istituzionale indonesiana finalizzata al risanamento dell'economia che l'ideologia della «Democrazia guidata» aveva portato al baratro.²³ Il paese affrontò la crisi più grave della sua giovane vita democratica, che nell'ormai insanabile conflitto sociale portò alla guerra civile, con la chiusura del PKI e l'uccisione di buona parte dei suoi membri per mano di gruppi paramilitari anticomunisti e delle

²³ Cfr. R. Cribb, *op. cit.*, p. 391.

forze armate; i più «fortunati» furono imprigionati. Il generale Suharto prese provvisoriamente il potere nel marzo del 1967, mettendo agli arresti domiciliari il deposto presidente Sukarno, e diventando presidente dell'Indonesia l'anno successivo. Sukarno, il padre della nazione indonesiana e l'ideatore dell'ideologia della *Pancasila*, rimase fuori dalla scena politica e istituzionale fino alla morte, avvenuta nel 1970. L'Indonesia voltò così pagina e lo fece nella crisi totale, che toccava gli ambiti sociali, politici, istituzionali ed economici del paese. La paralisi delle istituzioni aprì la via a una delle più feroci dittature che l'Asia abbia mai visto, quella che andò sotto il nome di «Ordine nuovo».

Suharto instaurò un nuovo regime con il fine di ridare stabilità politica ed economica all'Indonesia, attraverso un gruppo di economisti che si erano formati negli Stati Uniti d'America. Questi tecnici dell'economia lavorarono con l'Inter-Governmental Group for Indonesia o IGGI (Gruppo inter-governativo per l'Indonesia), un consorzio internazionale dei donatori di aiuti economici all'Indonesia, aprendo il paese agli investitori esteri, soprattutto nel settore delle estrazioni minerarie, della produzione del legname e dell'industria. Altra risorsa importante in cui Suharto intervenne, fu il petrolio di cui fu aumentato il prezzo all'esportazione. In ambito demografico, la crescita della popolazione fu frenata con una campagna di sensibilizzazione sulla limitazione delle nascite. Nel campo agrario, furono invece introdotti dei nuovi sistemi di produzione del riso, che portarono negli anni Ottanta a dei buoni risultati nell'aumento della produzione, con il soddisfacimento del fabbisogno nazionale.

Nell'ambito politico, Suharto eliminò l'ideologia, tendenzialmente a ispirazione marxista, della «Democrazia guidata», senza sostituirla con una nuova ideologia, ma elevando a principio primario della nazione la *Pancasila*, usandola per negare ogni altro tipo di ideologia che si opponesse al potere costituito. Egli cercò di presentare la sua politica di riconduzione alla stabilità sociale come una via di mezzo tra la posizione fondamentalista e tradizionalista dei movimenti islamisti e la posi-

zione marxista e comunista, a cui erano legati alcuni movimenti modernisti islamici e buona parte dei riformisti appartenenti alle minoranze etniche. In questa operazione le forze armate giocarono un ruolo importante, mettendo a disposizione del governo il loro apparato di intelligence e di sicurezza.

In realtà, i militari riuscirono a controllare tutta l'attività di governo attraverso la politica della «Duplice funzione» (*dwi-fungsi*), che considerava compito delle forze armate non solo la difesa nazionale, ma anche il controllo della condotta governativa per il perseguimento degli interessi economici vitali al paese. Così facendo, i militari aumentarono il loro potere all'interno delle istituzioni politiche indonesiane, fino al punto di considerare un diritto la loro ingerenza in ogni settore della vita istituzionale del paese. Essi ricoprirono alcune funzioni chiave dei ministeri e dell'amministrazione locale dei villaggi, cosa che, in caso di crisi del governo, avrebbe dato loro il controllo su tutto il territorio.

Durante gli anni Settanta le forze armate arrivarono a controllare l'attività dei singoli partiti, per reprimere le iniziative contrarie al potere militare. In questo senso il governo introdusse la dottrina della «Fedeltà unica», secondo la quale durante le elezioni i funzionari governativi dovevano sostenere solo il governo. Questa dottrina era diretta a colpire le campagne elettorali dei partiti d'opposizione, che si videro togliere una buona parte dell'elettorato delle amministrazioni pubbliche, sia a livello nazionale che a quello locale. Altro provvedimento governativo in campo politico fu la «Politica della mobilità delle masse», che prevedeva che non si potesse fare campagna elettorale tra la popolazione se non a ridosso delle elezioni. La motivazione che il governo diede di un simile provvedimento fu che la popolazione non doveva essere distolta dal suo compito primario, cioè il prendersi cura dello sviluppo nazionale. Altre limitazioni furono imposte sui temi di discussione elettorale; i candidati alle elezioni non potevano toccare questioni legate ai problemi interetnici e interreligiosi, considerati troppo sensibili per la sicurezza nazionale.

Nel 1973 il governo costrinse i vari partiti a riunirsi in due

sole federazioni, il Partai Persatuan Pembangunan o PPP (Partito unito per lo sviluppo), che comprendeva quattro partiti musulmani, e il Partai Demokrasi Indonesia o PDI (Partito democratico indonesiano), che riuniva tutti i rimanenti partiti. Fu anche rivalutata un'organizzazione politica detta Sekretariat Bersama Golongan Karya (Segretariato congiunto di gruppi funzionali), o Sekber Golkar, composta per lo più da militari e burocrati, costituitasi in gruppo politico con finalità di sindacato mercantile anticomunista. Il gruppo non era un vero e proprio partito politico e non aveva iscritti, ma si costituiva al momento delle elezioni politiche, senza essere sottoposto alle restrizioni previste per gli altri partiti politici.

La mancanza di garanzie democratiche e l'ingerenza governativa sulla vita pubblica e sociale del paese generò il malcontento della popolazione, soprattutto tra gli studenti, che cominciarono a organizzare delle manifestazioni antigovernative, che culminarono con gli scontri di piazza di Malari del 1974.

Dal 1975 al 1976 la crisi sociale fu aggravata dal terremoto economico provocato dalla bancarotta della compagnia petrolifera statale Pertamina, che andò di pari passo con l'acuirsi del contrasto tra la classe amministrativa legata alla politica di «Ordine nuovo» e i proprietari e commercianti cinesi indonesiani. Suharto reagì alla crisi rivalutando la *Pancasila* e trasformandola da formulazione di principi teorici a programma politico ed economico di risanamento. Il valore fondamentale su cui veniva costituita la società era la «Famiglia tradizionale», la cui autorità patriarcale veniva fortemente rispettata. In questo ambito l'interesse individuale doveva essere subordinato, se non sacrificato, per il bene della collettività e delle relazioni di lavoro, che dovevano essere tali da non creare conflitti tra lavoratori e datori di lavoro, con la conclusione che il diritto allo sciopero venne considerato come un atto antisociale. La politica di Suharto minò alla base gli equilibri sociali così indispensabili al processo di democratizzazione. Egli, rafforzando il suo potere politico, ormai quasi simile a quello di un re javanese, diede il colpo finale alle aspettative democratiche popolari, che furono assunte dall'opposizione parlamentare alla politica dell'«Ordi-

ne nuovo». Nel 1980 fu sottoscritta una petizione contro la nuova interpretazione di Suharto della *Pancasila*, chiedendo al potere legislativo di intervenire. Furono però i gruppi religiosi a opporsi fortemente a Suharto, quando il governo impose l'obbligo a tutte le organizzazioni di adottare la nuova interpretazione della *Pancasila* come principio base da porre al di sopra di ogni dottrina religiosa. La reazione dei gruppi religiosi fu tale che scoppiarono ulteriori manifestazioni a Jakarta, culminate con la repressione dei dimostranti da parte delle forze dell'ordine. Questa situazione portò alla spaccatura del PPP, con la defezione di alcuni movimenti musulmani. Gli anni che seguirono videro un alternarsi di manifestazioni antigovernative che provocarono una forte repressione militare, con l'arresto, la detenzione e a volte la sparizione di molti militanti musulmani e di militanti appartenenti al PKI, da tempo messo al bando dalla vita politica. L'accusa per tutti fu quella di essere degli agitatori antigovernativi comunisti; accusa spesso usata e abusata dal regime per eliminare buona parte dell'opposizione politica.

All'inizio degli anni Novanta il dibattito politico del paese si focalizzò sulla questione della successione al presidente Suharto, che pur essendo stato rieletto nel marzo del 1993, affrontò le macchinazioni delle forze armate e dei burocrati, che già pianificavano la sua sostituzione. Il presidente continuò a rinviare l'indicazione del suo successore, e indebolì a livello politico e amministrativo l'influenza dei militari, attraverso una politica di rafforzamento della propria famiglia. I vertici del Golkar furono assunti da due dei figli di Suharto e dai figli dei suoi stretti collaboratori. Il presidente passò così il potere dalle mani dei militari e dei burocrati a loro legati, a quelle di alcune delle famiglie più facoltose del paese. Tuttavia, intorno alla metà del 1996, Suharto riuscì a riavvicinarsi alla classe militare e alleggerì la pressione politica sulla questione della nuova interpretazione della *Pancasila*, che di fatto non riuscì mai a essere accettata come dottrina superiore a tutte le altre dottrine religiose.

A questo punto, egli cercò di lasciare spazio al dibattito sulla validità di ogni singola identità culturale e religiosa, mostrando di accettare la realtà sociale e religiosa indonesiana nella

sua dimensione pluralistica, una società fatta di più gruppi, ognuno diverso dal punto di vista sociale, culturale e religioso, ma tutti parte della stessa nazione indonesiana. Anche nel campo delle libertà civili e di stampa introdusse dei provvedimenti più «rilassati», diminuendo la censura e la repressione verso coloro che esprimevano posizioni critiche verso la politica del governo. Nel 1996 l'Assemblea consultiva del popolo cominciò a proporre un progetto di legge che doveva limitare il monopolio governativo sui servizi d'informazione. Il governo reagì in maniera diversa rispetto a quanto fece negli anni Settanta, mostrando di voler introdurre dei cambiamenti nell'applicazione della sua politica. Un sano realismo aprì gli occhi alla classe politica indonesiana, nel vedere che la società era cambiata, lo standard di vita si era alzato e una migliore e più estesa educazione aveva formato una nuova classe sociale, la classe media lavoratrice, fatta di burocrati, imprenditori e professionisti, che esprimevano la volontà di diventare le guide del paese. Essi spinsero per delle riforme che non necessariamente dovevano entrare in conflitto col potere costituito, introducendo un sistema istituzionale in cui il potere e l'influenza politica ed economica non fossero più la prerogativa di pochi, cioè le famiglie dei burocrati, dei commercianti più facoltosi e dei militari. In realtà ciò che essi chiedevano era la «trasparenza» da parte del potere politico per facilitare l'emergere delle nuove classi sociali del paese.

In questo clima di maggiore apertura, sorsero diverse organizzazioni indipendenti a carattere politico. Una nuova organizzazione musulmana, l'Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia o ICMi (Associazione dei musulmani intellettuali), fu fondata nel 1990 dal protetto di Suharto, il ministro per la Ricerca e per la tecnologia, il professore Bucharuddin Jussuf (B. J.) Habibie, entrando a far parte del dibattito politico sulla trasparenza e l'apertura della politica del governo.

Nel 1991 il segretario del Nahdlatul Ulama o NU (la più vasta e importante organizzazione degli '*ulamā*' indonesiani), Abdurrahman Wahid, fondò il «Foro per la democrazia», costituito da 45 importanti intellettuali musulmani indonesiani e di

alcuni intellettuali cristiani, per la discussione e l'implementazione delle riforme democratiche e nel 1993, il PDI elesse il suo segretario nella persona di Megawati Sukarnoputri, la figlia dell'ex presidente Sukarno, che cambiò la modalità di fare politica attraverso un entusiasmo e una sensibilità tipicamente femminili, che conquistarono il cuore di molti indonesiani. Altre organizzazioni di ispirazione democratica iniziarono la loro attività nello stesso periodo, come il Partai Uni Demokrasi (Partito unitario democratico dell'Indonesia), fondato da Sri Bintang Pamungkas, parlamentare del PPP, espulso dalla legislatura nel 1995 per le sue critiche alla nuova interpretazione della *Pancasila*. Il dibattito politico suscitato da queste organizzazioni portò a delle proposte di legge più democratiche soprattutto sul sistema elettorale in vigore, di cui si chiedeva una riforma che riducesse i privilegi del Golkar.

Il vento di liberalizzazione che favorì la trasparenza e l'apertura politica cessò verso la metà degli anni Novanta, con l'acuirsi del criticismo verso la politica governativa. Nel giugno del 1994 il ministro dell'Informazione Harmoko revocò la licenza di pubblicazione a tre importanti quotidiani indonesiani, tra cui il «Tempo». Il giornale fu accusato di aver rivelato la controversa compravendita di 39 navi da guerra provenienti dalla marina dell'ex Germania orientale. Nello scandalo fu implicato anche Habibie, che pare avesse giocato un ruolo determinante per il buon fine della compravendita. Dopo una lunga causa giudiziaria, la Corte suprema appoggiò l'appello governativo contro la precedente sentenza, che respingeva l'accusa contro il giornale. Nell'agosto dello stesso anno, tre giornalisti dell'Alliance of Independent Journalists (Alleanza dei giornalisti indipendenti), furono arrestati con l'accusa di aver pubblicamente espresso avversione al governo. Anche in ambito politico le cose cambiarono; infatti nel 1996, il fondatore del Partai Uni Demokrasi Indonesia, Sri Bintang Pamungkas, fu condannato a tre anni di detenzione per aver «insultato» il presidente indonesiano.²⁴ Dentro la morsa governativa caddero anche alcuni

²⁴ Su questo tema cfr. R. Cribb, *op. cit.*, p. 394.

membri di gruppi radicalisti islamici, che vennero arrestati e interrogati dalle Forze speciali. Gli stessi membri di queste Forze speciali furono a loro volta accusati per il coinvolgimento nell'uccisione di alcuni dimostranti, ma le loro pene furono più lievi rispetto a quelle commisurate ai dimostranti antigovernativi.

Tuttavia il vero pericolo per il governo venne dalla crescente popolarità di Megawati Sukarnoputri, che si preparava a correre per le elezioni del 1999 come candidato presidenziale per il PDI.²⁵ Il governo reagì organizzando in Java orientale l'opposizione a Megawati, non permettendole di visitare la provincia per trovare un accordo con i funzionari governativi. Nel 1996 alcuni sostenitori del governo all'interno del PDI organizzarono un incontro con altri membri del partito e rimossero Megawati dalla leadership per darla al suo predecessore Soerjadi. Allo stesso tempo anche i militari organizzarono degli attacchi a Megawati, in particolare il comandante in capo delle Forze armate, il generale Feisal Tanjung, che cercò di screditare l'ex leader del PDI. Megawati reagì immediatamente a questi attacchi politici organizzando delle manifestazioni di sostenitori in Jakarta e in altre città indonesiane e iniziando dei procedimenti giudiziari in diverse corti per reclamare la sua leadership nel partito. Megawati accusò gli oppositori all'interno del partito di aver usato mezzi illegali per estrometterla dalla vita pubblica e di non voler consegnare le sezioni del partito una volta espulsi dal PDI. A buttare benzina sul fuoco della crisi politica furono anche le dichiarazioni del leader del NU, Abdurrahman Wahid, che firmò una petizione contro la politica autoritaria del governo, accusato di favorire l'ingiustizia sociale e d'impaurire la popolazione e le forze politiche d'opposizione, attraverso il clima di violenza generale.

²⁵ Sulle elezioni politiche e su quelle presidenziali del 1999, cfr. E. Masters, *Indonesia's 1999 Elections. A Second Chance for Democracy*, in <http://www.asiasociety.org/publications/indonesia/>, maggio 1999; cfr. Aa.Vv., *Indonesia Elections, Special Report*, in http://news.bbc.co.uk/1/hi/events/indonesia/special_report/default.stm, 27 febbraio 2001. Sui candidati, cfr. Aa. Vv., *Indonesian Election, Profiles*, in <http://news.bbc.co.uk/1/hi/events/indonesia/profiles/default.stm>, 26 ottobre 2000.

Nel luglio del 1996 delle truppe paramilitari appartenenti alla fazione del PDI di Soerjadi attaccarono la sede centrale del partito con l'aiuto dei militari, imprigionando i sostenitori di Megawati e provocando per due giorni degli scontri nella capitale. Il governo cercò di giustificare la repressione armata, accusando questa volta il Partito comunista clandestino o PRD, erede del Partito comunista indonesiano, messo fuori legge. Il suo leader, Budiman Sudjatmiko, fu arrestato nel 1997 con alcuni suoi sostenitori e condannato a 15 anni di detenzione, con l'accusa di attività sovversiva antigovernativa. Intanto nell'ottobre del 1996 le corti si rifiutarono di ascoltare Megawati, impedendole di riottenere la leadership nel partito. Il comportamento delle corti escludeva di fatto la leader e i suoi sostenitori dalle liste elettorali delle elezioni del 1998. I problemi che il PDI stava vivendo tornarono a vantaggio del PPP, che non aspettava altro che riconquistare i sostenitori persi a causa della defezione di alcuni membri che entrarono a far parte del Golkar. Infatti, il PPP si riprese soprattutto per via del confluire nel partito dei sostenitori scontenti di Megawati appartenenti al PDI, che non riconoscevano la leadership di Soerjadi. Quest'ultimo fu indebolito politicamente nell'ottobre del 1996, quando la Commissione nazionale per i diritti umani pubblicò il rapporto sugli scontri accaduti nella sede centrale del PDI a Jakarta, dove i sostenitori di Megawati furono imprigionati, dichiarando che i colpevoli dell'azione non erano i sostenitori di Soerjadi, ma vere e proprie truppe paramilitari. Lo scandalo assunse una tale portata da togliere credibilità al PPP e pregiudicarne la vittoria elettorale. Con l'avvicinarsi delle elezioni, la situazione politica e sociale divenne incandescente e il governo perse il controllo dell'ordine pubblico. Agli attacchi politici di piazza se ne aggiunsero altri a sfondo etnico e religioso; furono bruciate chiese e moschee ovunque. Alcune centinaia di persone furono uccise e migliaia fuggirono dalle zone degli scontri.

La campagna elettorale del 1997 fu praticamente «blindata» dalle forze dell'ordine, onde evitare che gli stessi partiti potessero svolgere dei comizi nella stessa zona e nel medesimo giorno, venendo a degli scontri di piazza. Il PDI non presentò

liste e i toni della sua campagna furono completamente soffocati da quelli del PPP e del Golkar. Inoltre, Megawati dichiarò che si sarebbe astenuta dal voto e questo creò ancor più problemi alla già debole campagna del PDI.

Le elezioni si conclusero con la vittoria del Golkar in quasi tutte le regioni col 74,51% dei voti nazionali. Il PPP aumentò i voti, giungendo al 22,43%, ma fu evidente la caduta del PDI al 3,07% rispetto al suo precedente del 14,9%; il leader Soerjadi non ottenne alcun seggio. Nonostante la rimonta nei voti del PPP, i membri del partito accusarono il governo di aver fatto dei brogli nello spoglio delle schede, visto che le previsioni gli davano il 35% dei voti nazionali, su una partecipazione alle urne del 93,38% dei cittadini. Alcuni funzionari governativi furono accusati di aver votato due volte, una a casa e l'altra in ufficio. Con il crollo del PDI, il PPP rimaneva l'unica forza d'opposizione a quella del governo, dando l'impressione che l'Islam, rappresentato dalla sua coalizione politica, sarebbe rimasto la maggior forza non-governativa del paese.²⁶ Nel febbraio 1998 il presidente Suharto presentò Habibie, membro del Golkar, come sua preferenza per la vicepresidenza e dopo la sua caduta, nel 1998, Habibie fu designato presidente dell'Indonesia, in un clima di profondo allarme, soprattutto negli ambienti commerciali più favorevoli a una svolta nella politica del paese e nella lotta contro la corruzione, che chiudesse definitivamente i conti con l'era Suharto. Habibie promise di superare la crisi sociale ed economica attraverso delle riforme più democratiche nel campo della libertà di stampa, delle libertà sociali e in quello economico, in accordo con il Fondo monetario internazionale. Egli cercò di rassicurare gli studenti in protesta, promettendo che le riforme sociali sarebbero state il punto centrale della sua agenda presidenziale. L'opposizione rimase però scettica circa le promesse del nuovo presidente, poiché Habibie era troppo legato alla persona di Suharto e al Golkar.

²⁶ Sulle elezioni del 1997, cfr. *The 1997 General Elections in Indonesia*, in <http://www.hartford-hwp.com/archives/54b/025.html>, 24 aprile 1997 by gn: tapol in cdp: reg. easttimor.

Essi temevano che la nuova presidenza avrebbe riproposto la stessa politica di Suharto, nel segno della continuità. Il punto su cui l'opposizione non scese a compromessi fu la promessa indizione delle elezioni generali del 1999.

Il 7 giugno 1999 vi furono le elezioni generali: il PDI-P o Indonesian Democratic Party of Struggle (Partito democratico indonesiano di lotta), nuovo partito guidato da Megawati Sukarnoputri, vinse con il 33,7% dei voti, battendo il Golkar che ottenne il 22,4% dei voti. La vittoria chiamò per un radicale cambiamento del paese, necessitando però della vittoria di Megawati alle successive elezioni presidenziali che sarebbero state tenute qualche mese più tardi. Tuttavia, il complicato sistema elettorale indonesiano, diede solo pochi seggi al PDI-P nel Parlamento, che insieme a 200 rappresentanti nell'Assemblea consultiva del popolo, avrebbe eletto il futuro presidente indonesiano. Dalle elezioni presidenziali del 1999 uscì vincitore Abdurrahman Wahid, che sconfisse Megawati, in un clima di sorpresa e di violente proteste dei sostenitori del PDI-P, nella maggior parte delle città indonesiane. Ciò che prevalse, soprattutto negli ambienti politici musulmani furono i dubbi circa la saggezza di una donna come presidente a guida del paese,²⁷ soprattutto dopo le accuse di inesperienza politica, che furono mosse a Megawati. In realtà la leader del PDI-P non riuscì, nel poco tempo che le rimase tra le elezioni generali e quelle presidenziali, a costituire in Parlamento una coalizione politica che le permettesse di assicurarsi la vittoria alle elezioni presidenziali. Tuttavia, Megawati riuscì a ottenere la vicepresidenza.

Dal 1999 al 2001 Abdurrahman Wahid dovette affrontare i problemi inerenti agli scontri etnici in Maluku e le elezioni libere nell'isola di Timor, che votò per l'indipendenza. Con il referendum popolare Timor passò sotto l'amministrazione dell'ONU, che seguì l'intero processo referendario. Altri problemi giunsero con due scandali finanziari che coinvolsero il presi-

²⁷ Cfr., Aa.Vv., Megawati Confirmed Indonesia Victor, in *Indonesia Elections, Special Report*, in http://news.bbc.co.uk/1/hi/events/indonesia/special_report/default.stm, 27 febbraio 2001.

dente nel 2000. Il primo riguardò l'appropriazione indebita di fondi dall'agenzia logistica di Stato; il secondo invece toccò la sparizione dei fondi per gli aiuti umanitari donati al governo indonesiano dal sultano del Brunei. Vi furono inoltre le proteste separatiste nell'Irian Jaya (Papua occidentale), che da sempre chiedeva un referendum per l'indipendenza dall'Indonesia, e lo scoppio delle violenze etniche in Kalimantan tra i dayak e i maduresi. L'incapacità di far fronte a questi problemi insieme all'accusa di corruzione e d'incompetenza portò il Parlamento a sfiduciare il presidente Wahid, lasciando la strada libera alla vicepresidente Megawati per prenderne il posto.

Nel 2002 fu inaugurata la Corte indonesiana per i diritti umani, che subito indagò le Forze armate per le atrocità commesse a Timor, dopo il voto referendario d'indipendenza del 1999. Nello stesso anno si arrivò a un accordo tra il governo indonesiano e Timor-est per la normalizzazione delle relazioni diplomatiche in vista della piena indipendenza della regione. Nell'ottobre dello stesso anno si verificarono gli attacchi terroristici di Bali, al Kuta Beach Nightclub District, che uccisero 202 turisti, molti di essi stranieri, e l'esplosione di Sanur (Kuta), vicino all'ambasciata degli Stati Uniti d'America.

Nel corso dell'inchiesta sugli attentati, il religioso Abu Bakar Ba'shir, uomo grandemente rispettato nel mondo islamico indonesiano, fu accusato di essere la guida spirituale della *al-Jam'īya al-Islāmīya* (Organizzazione islamica), il gruppo terroristico indonesiano legato ad *al-Qā'ida*, e di essere stato l'ispiratore degli attentati e l'ideatore dell'attentato al presidente Megawati. Ba'shir, che per queste accuse fu condannato nel 2005 a due anni e mezzo di carcere, non è un religioso di poco conto. Egli è il rettore della scuola musulmana in Solo (Java), nonché il prestigioso rappresentante del Consiglio esecutivo dei Mujahideen, fondato a Jogjakarta nel 2000, quale punto di riferimento per gli integralisti islamici, che hanno lo scopo di fare dell'Indonesia una Repubblica islamica. Ba'shir non è estraneo alla prigione. Infatti, era stato già imprigionato alla fine degli anni Settanta da Suharto, per sovversione e per istigazione alla costituzione di uno Stato islamico, avendo

chiamato i musulmani all'osservanza stretta della *sharī'a*.

Oltre a Ba'shir furono condannati altri integralisti, quali Arozi bin Nurhasyim, l'*imām* Samudra, 'Alī Imron, 'Alī Guffron Mukhlas, Idris (alias Jhoni Hendrawan – Genbrot), nonché Azhari Husin e Dulmatin.

Sempre nel 2002 fu siglato a Ginevra l'accordo di pace tra il governo e il Movimento separatista per Aceh libera o GAM, che poneva fine a ventisei anni di ribellione e di violenza. In cambio del disarmo del GAM, il governo promise alla regione autonomia e libere elezioni. Tuttavia, l'accordo durò poco; infatti nel maggio del 2003, in seguito a un'offensiva militare governativa contro il GAM, le ostilità ripresero e il governo impose la legge marziale in tutta la regione di Aceh. Nell'aprile del 2004 il Golkar vinse le elezioni generali col 21,6% delle preferenze, sconfiggendo il PDI-P, che perse 45 seggi in Parlamento. Nel luglio dello stesso anno il presidente Megawati perse le elezioni presidenziali, vinte dal suo rivale Susilo Bambang Yudhoyono, considerato dall'opinione pubblica indonesiana e internazionale un musulmano integro e moderato nelle sue posizioni politiche.

Susilo si è presentato come uno strenuo oppositore del radicalismo islamico, soprattutto durante gli attacchi a Bali e successivamente durante le esplosioni all'Hotel Marriott in Jakarta del 2003, dove morirono quattordici persone. La stessa fermezza ha dimostrato durante l'attacco all'ambasciata australiana in Jakarta del 2004, quando, in seguito all'esplosione di un autobomba, morirono nove persone e ne furono ferite più di centottanta. Tra i punti importanti della sua agenda politica, figurano i processi di pace nelle regioni delle Molucche, di Aceh, del Borneo e della Papua occidentale.

Capitolo quinto

L'islamizzazione del Sud-est asiatico dall'epoca moderna ai giorni nostri. Le Filippine e l'Indocina

Le Filippine e il conflitto in Mindanao,
tra aspirazioni politiche e identità culturale e religiosa

Le Filippine sono un arcipelago di più di settemila isole, situato tra l'Oceano Pacifico, il Mar delle Celebes e il Mar Cinese meridionale. Le undici isole più grandi costituiscono il 92% dell'intero territorio: Luzon, Mindanao, Samar, Negros, Palawan, Panay, Mindoro, Leyte, Cebu, Bohol e Masbate. La popolazione raggiunge gli 87.857.473 abitanti, con una densità di poco più di 273 abitanti per kmq, e la capitale, Manila, ne ha circa 12 milioni.

Più del 61% dell'intera popolazione vive nei grandi centri urbani sia del nord che del sud del paese, dove cerca di procurarsi un lavoro più redditizio rispetto a quello della coltivazione dei campi nelle zone rurali. Questi numeri ci fanno capire quanto sia concentrata la popolazione in un territorio che raggiunge i 300.076 kmq.¹

Al pari di tutto l'arcipelago malaysiano, anche nelle Filippine vi sono diversi gruppi etnici: neomalesi 40%; indonesiani 30%; cinesi 10%; paleomalesi 10%; indiani 5%; popolazioni autoctone e altri 5%, già presenti nelle Filippine ancora prima dell'arrivo dei commercianti arabi, intorno al XIV secolo, e di

¹ Cfr. CIA, *The World Factbook Philippines*, in: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/rp.html>, 29 dicembre 2005, pp. 1-12.

quelli spagnoli a partire dal XVI secolo. Questi gruppi presenti sul territorio parlano più di 138 dialetti; il tagalog è la lingua nazionale e il cebuano la lingua franca, parlata soprattutto nell'arcipelago delle Visayas e nell'isola di Mindanao. Si parlano anche l'inglese, introdotto dagli americani a partire dal 1898, anno del passaggio delle Filippine dalla Spagna agli Stati Uniti, e lo spagnolo, ormai non più così diffuso come ai tempi della presenza coloniale spagnola nel paese.

Nelle Filippine vi sono diverse religioni: i cattolici sono l'82,9%; seguono i protestanti con il 5,4%, in crescita costante; i musulmani sono il 5%, presenti soprattutto nell'isola di Mindanao e nelle isole limitrofe; i buddhisti sono circa il 3%; i membri dell'Iglesia ni Kristo il 2,3%, e quelli della chiesa Aglipayan il 2%; le popolazioni tribali animiste raggiungono il 2,2%.²

Le Filippine sono una Repubblica presidenziale a base costituzionale, con una Camera dei deputati, dove sono rappresentati diversi partiti. Il presidente e capo del governo è Gloria Makapagal Arroyo, eletta vicepresidente l'11 maggio 1998; subentrata nella carica presidenziale il 20 gennaio 2001 e successivamente confermata con le elezioni del 10 maggio 2004.

Nell'agosto del 2003 ci fu a Manila un tentativo di «presunto colpo di Stato», organizzato dai ranghi medio-bassi dell'esercito, e non appoggiato dai ranghi più alti, che fu subito sventato dalle autorità governative.

Nel 2004 Gloria M. Arroyo ha vinto le elezioni presidenziali con uno scarto di voti piuttosto ridotto, rispetto a quelli ottenuti dal candidato dell'opposizione Fernando Poe jr., dopo una campagna elettorale caratterizzata da un clima di grave agitazione, che causò oltre 120 morti e diversi feriti, e in più il sospetto di brogli elettorali, sia da parte dell'opposizione che dalla comunità internazionale. A questa situazione si aggiungono il problema dell'aumento della povertà, con circa il 60% della popolazione che vive con poco più di due dollari al giorno, e la continua guerriglia musulmana antigovernativa nel sud del

² Cfr. *Calendario Atlante De Agostini 2005*, cit., pp. 485-490.

paese, che dà origine a ripetuti scontri con l'esercito filippino, costringendo la popolazione a migrare da un posto all'altro del paese, in cerca di sicurezza e di migliori condizioni di vita. La povertà e il sottosviluppo, soprattutto delle zone rurali, diventano così la cause principali del degrado umano ed economico del paese, dove la ribellione, sia essa a matrice islamica o comunista estremista, trova alimento in un conflitto senza fine, mietendo vittime soprattutto tra la popolazione.

Per ciò che riguarda la comunità musulmana, bisogna dire che il problema che essa affronta quotidianamente riguarda il difficile cammino di comprensione della propria identità etnica e religiosa, in un contesto culturale e sociale che non è fondamentalmente islamico. La società filippina, senza dubbio orientale e asiatica, ha subito una forte influenza occidentale di origine spagnola e americana; la cultura dominante è quella cristiana, grazie all'opera evangelizzatrice dei missionari spagnoli e filippini. Il processo di cristianizzazione dell'arcipelago è continuato anche sotto il protettorato americano.

Già dal 1894 gli americani cominciarono il cammino verso il protettorato delle Filippine, che culminerà poi con la sua piena applicazione avvenuta nel 1898. Nei confronti dei musulmani gli americani esercitarono la «Policy of Attraction and Friendship» (Politica di attrazione e amicizia), che intendeva instaurare rapporti di amicizia là dove i tentativi di conquista o di contenimento dell'espansione musulmana da parte degli spagnoli era fallita. Gli americani portarono il concetto di Stato liberale e democratico, fondato sulla netta separazione tra Stato e religione; l'interesse principale era quello di istituire un'economia basata sul libero mercato. Tutto questo si opponeva al concetto di Stato confessionale tipico del periodo coloniale spagnolo, ancora in vigore, almeno formalmente, alla fine del XIX secolo, dove la religione e lo Stato si sostenevano a vicenda e l'attività missionaria della Chiesa veniva organizzata, diretta e controllata dal monarca spagnolo attraverso i suoi governatori locali. In più vi era l'interesse degli spagnoli di sostituirsi ai musulmani nel monopolio commerciale lungo le rotte di navigazione delle spezie, utilizzando e a volte combattendo

la pirateria, che infestava il sud del paese. Queste due diverse visioni del mondo, dell'economia, unite alla politica di espansione degli Stati Uniti d'America, si manifestarono durante tutta la guerra ispano-americana, culminando con l'acquisizione delle Filippine da parte degli Stati Uniti d'America.

Il 20 agosto del 1899 venne firmato un accordo tra il generale John C. Beates e il sultano di Sulu, Jamilul Kiram II, che sanciva il riconoscimento dell'autorità spirituale e morale del sultano, limitandone in parte quella politica e amministrativa, che ufficialmente passò al governo degli Stati Uniti d'America. L'accordo pregiudicò notevolmente l'autonomia del sultanato di Sulu, attraverso una sempre più forte ingerenza americana nelle questioni islamiche dei *tausug* e delle popolazioni musulmane a loro sottomesse. Nell'accordo sono presenti alcuni articoli interessanti di cui riportiamo una sintesi:

1. venne sancita la sovranità degli Stati Uniti su tutto l'arcipelago di Sulu e le sue dipendenze di terra e di mare;
2. venne sancito l'utilizzo della bandiera americana nell'intero arcipelago;
3. fu riconosciuto il rispetto dei diritti e dei privilegi del sultano e dei suoi *datu*, nonché il rispetto della libertà di religione e di espressione religiosa secondo i costumi locali dei Moro. Nessuno sarebbe stato giudicato sulla base della sua appartenenza religiosa;
4. gli Stati Uniti avrebbero potuto occupare determinate aree territoriali dell'arcipelago per motivi militari e per interesse pubblico, senza però violare le aree adiacenti alla residenza del sultano e dei suoi dignitari. In caso di forza maggiore, come in caso di guerra contro potenze straniere, tali aree sarebbero state occupate, dietro lauta ricompensa ai loro titolari;
5. ogni persona avrebbe potuto acquistare o vendere delle terre col consenso del sultano, e stipulare il contratto che sarebbe stato registrato in un ufficio apposito del governo degli Stati Uniti;
6. il commercio di prodotti domestici dell'arcipelago di Sulu ad opera del sultano e dei suoi dignitari, contratto sotto la bandiera americana, sarebbe stato considerato libero, illimitato e senza dazio;

7. ogni rimostranza del sultano sulla condotta dell'ufficiale comandante di Jolo o del comandante della marina sarebbe stata presentata direttamente al governatore generale delle Filippine;
8. furono severamente proibiti l'introduzione e l'uso di armi da fuoco, se non in casi eccezionali, con il permesso del governatore generale delle Filippine;
9. gli Stati Uniti si impegnavano a sopprimere la pirateria in tutto l'arcipelago di Sulu, con la cooperazione del sultano e dei suoi *datu*, che dovevano portare davanti alla giustizia gli eventuali pirati o fiancheggiatori;
10. in caso di crimini compiuti tra Moro, i responsabili sarebbero stati consegnati dal governo degli Stati Uniti al sultano, che aveva il compito di processarli e, se colpevoli, punirli. In tutti gli altri casi i responsabili sarebbero stati consegnati alla giustizia degli Stati Uniti;
11. ogni schiavo presente nel territorio dell'arcipelago di Sulu poteva ottenere la libertà attraverso l'affrancamento, pagando il prezzo di mercato;
12. nel caso di problemi con i sudditi del sultano, le autorità americane dovevano compiere accurate investigazioni, senza l'uso di misure forti, per evitare problemi più seri;
13. gli americani e gli stranieri che avessero desiderato visitare il sultanato dovevano far presente le loro intenzioni alle autorità dei Moro, chiedendo se necessario una scorta;
14. gli Stati Uniti avrebbero dato piena protezione al sultano e ai suoi dignitari, nel caso di attentato o imposizione da parte di qualsiasi nazione straniera;
15. gli Stati Uniti non avrebbero venduto ad alcuna nazione straniera l'isola di Jolo o alcuna altra isola dell'arcipelago di Sulu, senza il consenso del sultano.
16. il governo degli Stati Uniti si impegnavano a pagare un salario mensile al sultano e ai suoi dignitari.³

L'accordo, unito al successivo «Mandate in Moroland»

³ Su questo tema, cfr. G. F. Zaide (a cura di), *Documentary Sources of Philippine History*, vol. 10, National Book Store Inc., Metro Manila Phil. 1990, pp. 143-147.

(Mandato nella terra dei Moro), portò all'occupazione militare dell'isola di Mindanao e dell'arcipelago di Sulu da parte degli americani. Unitamente a questo, fu implementata l'emigrazione della popolazione dal nord del paese verso Mindanao, attraverso la concessione di titoli governativi di proprietà delle terre che fino ad allora erano appartenute, da diverse generazioni, ai musulmani. Ovviamente questa operazione, già pianificata da tempo, sembrò ai musulmani l'ennesimo tentativo di conquista dei possedimenti musulmani, operato questa volta non più dal nemico storico, la Spagna, ma da una nuova nascente potenza, gli Stati Uniti d'America, che volevano fare delle Filippine una loro base avanzata nel Pacifico.

A conferma di questa intenzione, il 22 marzo 1915 fu siglato a Zamboanga l'accordo tra il generale Carpenter e il sultano di Sulu, Jamilul Kiram II, comunemente conosciuto col nome di Amirul Kiram, che annullava il precedente trattato firmato dal generale Beates, abrogato dal presidente americano Theodore Roosevelt il 21 marzo 1904, in quanto, si disse, il sultano non aveva sufficiente autorità per onorare gli impegni presi. Nel sottotitolo dell'accordo venne indicata la completa rinuncia del sultano alle sue pretese di sovranità e definizione del suo stato⁴ con in più alcune dure clausole che possono essere sintetizzate in tre importanti punti:

1. si riconoscevano le prerogative spirituali e morali del sultano di Sulu, nella persona del sultano, che veniva riconosciuto quale massima autorità morale della «Mohammedan Church» (Chiesa maomettana), nell'arcipelago di Sulu e sotto la sovranità del governo degli Stati Uniti;
2. si riconoscevano al sultano e ai suoi dignitari i diritti concessi a ogni autorità morale e religiosa esistente nei territori americani, come la libertà di professione e di espressione religiosa

⁴ «Memorandum Agreement Between the Governor-General of the Philippine Islands and the Sultan of Sulu. Being the Complete Renunciation by the Latter of His Pretensions of Sovereignty and definition of His Status», Zamboanga, 22 marzo 1915. Su questo tema cfr. G. F. Zaide (a cura di), *op. cit.*, pp. 165-167.

e la possibilità di ricevere offerte e contributi volontari dai sudditi per il sostegno del clero e per la celebrazione dei riti, purché non in violazione dei principi base delle leggi degli Stati Uniti;

3. si richiedeva al sultano e ai *datu* (importanti capi locali delle comunità musulmane filippine e membri della *ruma bichara*, o Consiglio dei capi locali), di riconoscere senza riserva o limitazione la sovranità degli Stati Uniti d'America, l'autorità del governatore generale delle Filippine e dei suoi rappresentanti nel governo di Mindanao e Sulu, comprese le corti governative e i funzionari ufficiali, preposti alle cause penali e civili.

L'accordo non riportava le concessioni fatte al sultano e ai suoi dignitari, presenti nel precedente accordo «Beates» di cui veniva sancita l'abrogazione. Questo può voler dire che i rapporti tra il sultano e gli americani si erano andati deteriorando nel tempo, fino al punto che, attraverso la firma di questo accordo il sultano Jamalul Kiram II rinunciava ufficialmente ai suoi poteri politici e amministrativi, rimettendoli nelle mani del governo degli Stati Uniti e sottomettendo completamente il sultanato all'autorità americana.⁵ Questo accordo sembrò essere più una resa senza condizioni che un patto tra due parti alla pari. Tuttavia, il sultano rimaneva sempre l'autorità suprema spirituale e morale del sultanato, un'autorità che però non poteva più guidare politicamente il suo popolo. Infine, nel 1917, fu istituito dal governo degli Stati Uniti il «Bureau of non-Christian Tribes» (Ufficio delle tribù non cristiane), con il compito di implementare lo stato morale, socio-economico e politico dei filippini non cristiani, attraverso la completa e permanente integrazione di tutte le minoranze etniche nel contesto politico nazionale. Il processo d'integrazione, che non è ancora definitivamente ultimato, proseguì per tutto il periodo che precedette la seconda guerra mondiale e l'occupazione giapponese del paese.

Sotto i giapponesi, i musulmani, desiderosi di riottenere i

⁵ Cfr. C. A. Majul, *Muslims in the Philippines*, cit., p. 22. Cfr. anche P. Nicelli, *The First Islamization of the Philippines*, cit., p. 86.

propri territori con la vittoria finale, raggiunsero un'intesa con le forze armate americane e si misero al loro servizio per l'organizzazione della resistenza e della guerriglia anti-imperiale filippina, che fu determinante per la liberazione del paese dall'occupazione nipponica.

Alla fine della guerra le Filippine voltarono pagina, con l'indipendenza promessa dal governo americano, durante le ostilità contro il Giappone. Essa fu ottenuta con la proclamazione della Repubblica avvenuta il 4 luglio 1946, giorno in cui gli Stati Uniti celebrano la festa nazionale dell'indipendenza. In questa nuova compagine politica, i musulmani, delusi per non aver ottenuto le loro terre e i loro possedimenti, si videro diventare parte di una nuova nazione, non più amministrata dai «protettori americani», ma da un governo laico filippino.

I problemi d'integrazione etnica, politica e religiosa continuarono anche sotto il regime repubblicano. La difficoltà per i musulmani filippini di accettare un governo laico, non musulmano, che non garantiva né promuoveva la fede islamica, non fu mai affrontato e risolto seriamente, né all'interno della comunità musulmana stessa né tanto meno dagli americani e dal governo filippino. A questo si aggiungeva il problema di capire bene che cosa si intendesse per «identità dei Moro», cioè quale significato culturale, sociale, etnico e religioso si desse a un termine così fortemente legato alla storia coloniale spagnola. Tutto questo generò da una parte un forte stato di frustrazione tra i musulmani, per la continua discriminazione sociale e religiosa che subivano, nonché per il mancato adempimento delle aspirazioni all'autodeterminazione, come premio sperato per l'aiuto dato all'America e al popolo filippino durante la seconda guerra mondiale. Dall'altra parte generò uno stato di insoddisfazione per via delle promesse non mantenute circa un possibile ruolo importante dei musulmani nel nuovo Stato repubblicano filippino. La scarsa considerazione delle prerogative musulmane diede origine a un forte dibattito all'interno della comunità islamica, grazie anche alle nuove generazioni di giovani musulmani che ponevano questi problemi al centro del loro programma di riforma. Da qui, il nascere di

alcuni movimenti musulmani che sostennero l'idea di *Bangsamoro* (Nazione dei Moro),⁶ intesa come «nazione musulmana».

Nel 1957 il governo filippino istituì una Commissione d'integrazione nazionale, che proseguì il lavoro già iniziato dal Bureau of non-Christian Tribes. A questo punto non si trattava più d'integrare i musulmani nell'insieme delle varie tribù filippine, quanto invece di equiparare la loro identità alle altre, senza riconoscere però ciò che i musulmani desideravano veramente, ottenere cioè uno *status* socio-politico e religioso particolare rispetto alle altre tribù filippine. Un passo ulteriore si fece quando, durante gli anni Sessanta, il generale Manuel Yan, capo della Philippine Constabulary (Polizia dell'esercito filippino, fondata dagli americani), organizzò la Ecumenical Union of Moral Leaders (Unione ecumenica dei rappresentanti morali), al fine di promuovere un maggior dialogo e una più profonda conoscenza tra i capi dei vari gruppi etnici del paese. Si cercò di dare più attenzione alle relazioni tra musulmani e cristiani. Questo tentativo non ottenne grande seguito tra i musulmani, e la rabbia e la frustrazione crebbero a dismisura, dando origine al primo tentativo di ribellione musulmana in Mindanao, quando nel 1968, Datu Utog Matalam, ex governatore della provincia di Cotabato (al centro di Mindanao), fondò il Muslim Independence Movement o MIM (Movimento di indipendenza musulmano), al fine di chiamare tutti i musulmani filippini al *jihād*. Il suo programma prevedeva: 1. uno Stato islami-

⁶ *Bangsamoro* è un termine *tausug*, uno dei più importanti dialetti filippini, parlato dal gruppo tribale musulmano dei *tausug*, presente nell'arcipelago di Sulu, nell'isola di Basilan e nella parte ovest di Mindanao. Gli spagnoli chiamarono mori tutti i musulmani che vivevano nell'isola di Mindanao e nella città di Manila, nell'isola di Luzon. Sul tema del *Bangsamoro*, cfr. N. Misuari, *Manifesto on the Establishment of the Bangsamoro Republik*, in C. A. Majul, *The Contemporary Muslim Movement in the Philippines*, app. 2, Mizan Press, Berkeley 1985, pp. 117-119. Sulla storia del movimento *Bangsamoro*, cfr. N. A. Morohomsalic, *Aristocrats of the Malay Race. A History of the Bangsa Moro in the Philippines*, stampa a cura di N. A. Morohomsalic, Quezon City 2001.

co che potesse inglobare tutte le idee e le aspirazioni d'indipendenza; 2. la conservazione e lo sviluppo del patrimonio e dell'eredità culturale dei musulmani filippini, col sostegno della Confraternita islamica universale; 3. la designazione dei territori che avrebbero costituito il *Bangsamoro* nelle province del sud Cotabato, nord Cotabato, Sultan Kudarat, Maguindanao, Davao del Sur, Zamboanga del Sur, Zamboanga del Norte, Basilan, Sulu, Tawi-Tawi e Palawan.

Il programma del MIM suscitò preoccupazione sia nel governo delle Filippine che nelle comunità cristiane che risiedevano nelle zone scelte come parte del *Bangsamoro*, dando origine a incomprensioni e timori di azioni indipendentiste da parte dei musulmani. Tali timori erano ben fondati, perché la posta in gioco non era più il semplice riconoscimento dell'identità etnica e sociale dei musulmani in un contesto politico a maggioranza non musulmana, quanto invece la pretesa di costituire una Repubblica islamica nel sud del paese con il Corano come Costituzione e la *shari'a* come legge di Stato. La situazione degenerò e ben presto cominciarono gli scontri tra musulmani e cristiani, i quali si organizzarono in bande armate di «difesa». Nel 1970 cinque politici cristiani appartenenti a sette municipalità della provincia di Cotabato fondarono un gruppo armato fuorilegge, l'Illaga,⁷ che in dialetto ilongo significa «ratto». Il suo comandante adottò lo pseudonimo *Tupek* (in inglese, *toothpick*, stuzzicadente), e sguinzagliò un gruppo di sbandati, provenienti dall'isola di Ilo-Ilo (arcipelago delle Visayas), lungo tutta la regione di Mindanao, a compiere stragi di musulmani e bruciare case e moschee. Da parte musulmana non tardò la vendetta. Infatti, venne costituito un gruppo armato fuorilegge, il *Black Shirts* (camice nere), che si rese tristemente famoso per gli atroci attentati contro i cristiani, con sgozzamenti, uccisioni e distruzioni di chiese. Si creò così una situazione di guerriglia continua che colpì musulmani e cristiani, costrin-

⁷ Sul tema delle atrocità commesse contro i musulmani dal gruppo Illaga, cfr. Aa. Vv., *Muslim leaders' Consensus of Unity*, in C. A. Majul, *The Contemporary Muslim Movement in the Philippines*, app. 1, cit., pp. 113-115.

gendoli ad abbandonare le zone del conflitto.⁸ Nel 1971 Nur Missuari, un giovane docente del dipartimento di scienze politiche dell'Università delle Filippine di Manila, organizzò un'assemblea dei moro nella città di Zamboanga, in Mindanao, al fine di fondare un nuovo movimento politico musulmano, l'MNLF o Moro National Liberation Front (Fronte nazionale di liberazione Moro), a orientamento nazionalista e socialista islamico, con una connotazione più laica che religiosa, di cui Missuari stesso divenne il rappresentante. La sua accusa rivolta al governo delle Filippine di essere responsabile di genocidio nei confronti dei musulmani,⁹ fece il giro del mondo, soprattutto di quello musulmano arabo, tanto che il presidente libico Gheddafi sostenne l'accusa di Missuari davanti all'Assemblea dell'Organizzazione della Conferenza islamica (Oic), tenutasi a Jeddah, in Arabia Saudita. L'Oic chiese formalmente all'allora presidente della Repubblica delle Filippine, Ferdinand Marcos, di accettare la visita di alcuni osservatori per verificare la veridicità delle accuse mosse. Gli osservatori riportarono all'Oic che, allo stato delle cose, non era in corso alcun genocidio verso la comunità islamica filippina.

Nel frattempo, nel 1972, Marcos dichiarò la legge marziale, introducendo nelle Filippine una delle più cruente dittature del Sud-est asiatico. Da questo momento si venne a creare una situazione di continua belligeranza tra l'esercito governativo e i gruppi ribelli musulmani legati al MNLF, attivi soprattutto nel sud del paese. L'azione militare governativa era rivolta anche

⁸ Cfr. P. Nicelli, *Filippine, alle radici del conflitto nell'isola di Mindanao*, in «Asia News», anno XX, n. 176 gennaio 2005, cit., pp. 25-30; cfr. G. Loyre, *Filippines*, in *Archipel* 29, cit., pp. 84-90; cfr. C. A. Abubakar, *La lutte moro, un interminable conflit*, in *L'islamisme a l'assaut de l'Asie du Sud-est*, in «Les Cahiers de l'Orient», n. 78, 2005, pp. 87-98. Cfr. anche l'importante testo di documentazione storica sul conflitto in Mindanao di Norodin Alonto Lucman (Datu), *Moro Archives, a History of Armed Conflicts in Mindanao and East Asia*, FLC Press, Inc., Quezon City 2000.

⁹ Su questo tema, cfr. N. Missuari, *Cultural Genocide in the Philippines*, in C. A. Majul, *The Contemporary Muslim Movement in the Philippines*, app. 6, cit., pp. 134-142.

contro un altro gruppo fuorilegge, il New People's Army, o NPA, (Nuovo esercito del popolo), un movimento di ispirazione comunista e maoista che, d'intesa con l'MNLF, attaccava il governo e l'esercito per la liberazione dalla dittatura. Il governo rispose duramente con deportazioni, azioni di polizia e di Intelligence, che portarono anche alla sparizione di presunti simpatizzanti di entrambe le fazioni ribelli. Chi di fatto venne a pagare il prezzo più alto per lo stato di guerra, fu la popolazione, di nuovo costretta ad abbandonare la terra, la casa e i pochi averi, per fuggire dalla violenza.

Missuari ripresentò l'accusa di genocidio dei musulmani, ad opera del governo delle Filippine, durante la sesta Conferenza dei ministri degli Esteri dei paesi musulmani tenutasi a Jeddah, sostenendo che il governo filippino: 1. aveva consegnato i territori appartenenti ai musulmani ai coltivatori cristiani; 2. aveva concesso alle compagnie multinazionali locali e straniere di espropriare le terre musulmane; 3. aveva operato una politica di segregazione razziale contro i musulmani; 4. aveva operato una politica di integrazione e omogeneità culturale a discapito dell'identità musulmana; 5. aveva infine usato il sistema educativo nazionale per perpetuare il genocidio culturale dei musulmani. Queste accuse furono sostenute da prove inconfutabili, come lo sfollamento forzato di più di 500 mila musulmani dalle loro terre, la distruzione di 200 mila case e i 130 mila sfollati da Sabah, uniti ai massacri e alle sparizioni di persone. Era ormai chiaro a tutta la comunità internazionale che era in corso un genocidio sistematico dei musulmani, che a sua volta era causa di conflitto tra musulmani e cristiani, andando al di là della semplice guerriglia tra ribelli ed esercito governativo.¹⁰

Nel 1976 il governo, a seguito della forte pressione internazionale, presentò alla settima Conferenza dei ministri degli Esteri dei paesi musulmani un memorandum, con la proposta di giungere a una tregua tra i belligeranti, promuovere la riconciliazione tra musulmani e cristiani e risolvere il conflitto in

¹⁰ Cfr. S. D'Ambra, *Christian-Muslim Relations in the Philippines*, in *Islamochristiana* 20 (estratto), Roma 1994, p. 185.

Mindanao. Si propose l'istituzione di un Comitato autonomo, al fine di coinvolgere dei rappresentanti musulmani nelle province a maggioranza musulmana, volto alla riapertura dei negoziati tra governo e MNLF.

Nel dicembre dello stesso anno vennero ripresi i negoziati a Tripoli, attraverso la mediazione di Gheddafi, che spinse Imelda Marcos, moglie del presidente Ferdinand Marcos, a convincere il marito a riprendere le trattative con l'MNLF. Si giunse così all'Accordo di Tripoli,¹¹ che segnava il primo vero passo verso il dialogo politico tra il governo e i ribelli musulmani sotto gli auspici di Gheddafi e di tutto l'Oic, che premeva per la pacificazione nell'isola di Mindanao. Dietro questa mossa non vi erano solo gli interessi politici e il riconoscimento dell'identità moro, ma vi erano soprattutto interessi economici, visto che le Filippine erano uno dei maggiori acquirenti di petrolio del mondo arabo. Sembrò che il soddisfacimento dei bisogni petroliferi del paese in un modo o in un altro passasse indirettamente attraverso i negoziati di pace con l'MNLF, cosa che Missuari sapeva molto bene, come sapeva molto bene di poter usare questa carta per costringere il governo a fare concessioni, visto che l'Oic aveva praticamente preso in mano il timone dei negoziati. Dall'altra parte, Missuari era consapevole che non avrebbe potuto tirare troppo la corda sul tema dell'indipendenza dell'isola di Mindanao dalle Filippine, cosa che il governo non avrebbe mai accettato e che a lungo andare avrebbe messo l'Oic in una situazione d'imbarazzo nei confronti di un partner commerciale quale il governo filippino. La situazione era dunque estremamente delicata e richiedeva una via mediana tra le pretese dell'MNLF e quelle del governo, che salvassero almeno in parte gli interessi di entrambi. Con la firma dell'Accordo di Tripoli, il 23 dicembre del 1976, venne co-

¹¹ Per il testo dello storico Accordo di Tripoli, cfr. A. C. Majul, *The Contemporary Muslim Movement in the Philippines*, app. 3, cit., pp. 120-125. Per la dichiarazione presidenziale sull'autonomia, cfr., F. E. Marcos, *Malacanang Manila Proclamation* n. 1628, *Declaring Autonomy in Southern Philippines*, ivi, pp. 126-128.

stituito un comitato composto da Arabia Saudita, Libia, Somalia e Senegal per valutare la possibilità di giungere a un'Autonomia, con la costituzione di 13 regioni politicamente ed economicamente autonome a maggioranza musulmana, nel rispetto della sovranità e integrità territoriale della Repubblica delle Filippine.

I punti più significativi dell'accordo prevedevano che:

1. nelle zone dell'Autonomia i musulmani avrebbero potuto istituire le loro corti, con il compito di implementare la *sharī'a*;
2. i musulmani sarebbero stati rappresentati in tutte le corti, compresa la Corte suprema. Tale rappresentanza sarebbe stata scelta seguendo le raccomandazioni della stessa Corte e delle autorità dell'Autonomia. Il presidente delle Filippine avrebbe scelto e nominato i rappresentanti musulmani;
3. le autorità dell'Autonomia avrebbero avuto il potere di aprire scuole e università in accordo con i sistemi educativi dello Stato;
4. i musulmani avrebbero potuto avere il loro sistema amministrativo, secondo i fini e gli scopi dell'Autonomia, in accordo con il sistema amministrativo dello Stato. Lo stesso sarebbe stato fatto per l'aspetto economico;
5. i musulmani avrebbero potuto istituire una Forza armata speciale di tipo regionale all'interno delle aree dell'Autonomia, sempre però in accordo con l'autorità delle Forze armate dello Stato;
6. nelle zone dell'Autonomia si sarebbero dovuti istituire un'Assemblea legislativa e un Consiglio esecutivo con membri eletti. Il presidente delle Filippine avrebbe emanato un decreto per l'istituzione di tali organismi;
7. sarebbe stato immediatamente dichiarato il cessate il fuoco tra l'MNLF e l'esercito governativo, all'atto stesso della firma.¹²

Considerando questi punti riassuntivi degli accordi presi a Tripoli è possibile notare il passaggio da una posizione indipendentista dell'MNLF a una posizione favorevole all'Autonomia, come auspicato dall'OIC. Cosa abbia poi portato Missuari e il suo movimento a cambiare rotta, «accorciando il tiro» del-

¹² Cfr. P. Nicelli, *Filippine, alle radici del conflitto...*, cit., p. 27.

le pretese indipendentiste per accontentarsi dell'Autonomia, è presto detto: probabilmente la paura di essere isolati all'interno della stessa Oic e di non ottenere più quella considerazione e quel sostegno della comunità islamica internazionale così indispensabile, perché la causa di una minoranza, come quella musulmana delle Filippine, potesse ancora imporsi negli equilibri geopolitici della regione. Tuttavia, è chiaro che interessi diversi da quelli interni tra MNLF e governo di Manila ebbero la meglio sulle scelte dei contendenti. Tra tutti il più determinante fu probabilmente quello di salvaguardare gli accordi di fornitura petrolifera tra l'OPEC e il governo filippino.

In questo scenario, in un clima di totale assenza di fiducia reciproca, si presentò la difficile fase dell'attuazione dell'Accordo di Tripoli. Per la prima volta dopo anni i due belligeranti si erano seduti a un tavolo, e questo era senza dubbio un fatto positivo, ma ora bisognava costruire, passo per passo, un rapporto di reciproca fiducia fondato sulla parola data e sull'adempimento delle promesse fatte. In realtà esisteva ancora il sospetto, da parte del governo e della comunità cristiana, di aver concesso troppo ai musulmani. Tale sospetto diventò presto qualcosa di più, una vera e propria protesta contro l'Accordo di Tripoli, che mise il governo in imbarazzo di fronte agli impegni presi, e lo indusse a tergiversare nell'applicazione del trattato. Già nel 1977, durante i negoziati, appariva chiara la strategia del governo di non voler tenere fede alle promesse fatte, quando dichiarò la creazione di due sole regioni autonome, la IX e la XII. Il popolo fu chiamato alle urne per decidere con un referendum la struttura di tali regioni. Il risultato del referendum e la modalità con cui il governo cercò di limitare l'Autonomia a due sole regioni mandò su tutte le furie i membri dell'MNLF, i quali, vedendo tradite le loro aspettative, si ritirarono dai negoziati, interrompendo il processo di pace e riprendendo le ostilità.

Nur Missuari dichiarò, nel 1980, la ripresa della lotta armata, per arrivare alla secessione dell'isola di Mindanao dal resto delle Filippine, provocando la dura reazione dell'Oic. Infatti i paesi membri dell'Oic erano fortemente contrari alla secessione e a ogni pretesa di indipendenza da parte dei musulmani fi-

lippini. A questo punto il presidente Marcos capì che bisognava attuare qualche clausola dell'Accordo di Tripoli, e così si arrivò a concessioni come la creazione del ministero per gli Affari musulmani, la Commissione per gli affari islamici e l'approvazione del Codice musulmano in materia di successione e diritto di famiglia, che l'MNLF considerò insufficienti per la ripresa dei negoziati.

A questo punto, il processo di pace sembrava aver raggiunto una situazione di stallo, quando invece accadde un avvenimento importantissimo per la storia moderna delle Filippine, cioè la rivoluzione non violenta o «Ezda Revolution», che riversò nell'arteria stradale più importante di Manila, l'Ezda, milioni di persone, con un unico intento: chiedere la caduta del presidente Marcos, la fine della legge marziale e della dittatura. Corazon Aquino, vedova di Ninoy Aquino, oppositore di Marcos, ucciso in circostanze misteriose subito dopo il suo arrivo nelle Filippine, fu eletta presidente della Repubblica. Promise di risolvere il conflitto nell'isola di Mindanao: riprese i negoziati di pace, fece visita a Nur Missuari nel suo quartier generale a Jolo (arcipelago di Sulu) e ripropose, come punto principale dell'agenda della visita, l'Autonomia sancita nell'Accordo di Tripoli.

Si arrivò poi a una dichiarazione formale tra le parti, sancita a Jeddah nel 1989, dove il governo pose come condizione per la ripresa dei negoziati il riconoscimento da parte dei musulmani della Costituzione delle Filippine. L'MNLF insisteva che la base dei negoziati dovesse essere solo l'attuazione dell'Accordo di Tripoli e non il tema del riconoscimento della Costituzione. Era chiaro, dunque, che il governo voleva parlare dell'Autonomia solo con chi si considerasse cittadino filippino, parte della nazione, e soggetto all'autorità del suo governo, e non con chi non si riconoscesse come tale. Su questo punto emersero le posizioni differenti tra l'MNLF e il governo: l'MNLF si concepiva come il rappresentante della nazione musulmana filippina o *Bangsamoro* al pari della nazione filippina; il governo considerava i musulmani come parte della nazione, cioè come cittadini sottoposti alle leggi dello Stato repubblicano, a cui veniva riconosciuta l'Autonomia amministrativa ed

economica, ma non politica. Su questo equivoco di fondo si arrivò a un'ulteriore situazione di stallo, che aumentò la sfiducia tra le parti. Sempre nel 1989 l'elettorato di Mindanao fu chiamato alle urne per il plebiscito circa l'atto organico di autonomia delle regioni a maggioranza musulmana. Solo quattro province su tredici votarono a favore dell'Autonomia, diventando così territorio ancestrale musulmano. Erano: Maguindanao, Lanao del Sur, Sulu e Tawi-Tawi. Il risultato del plebiscito non piacque né ai cristiani né ai musulmani, fomentando lo scontento generale. In più bisogna dire che dal tempo dello storico Accordo di Tripoli non tutti i musulmani si espressero a favore dell'Autonomia. Infatti all'interno dell'MNLF alcune fazioni si opponevano alla politica di Missuari. Essi volevano rimanere sulle posizioni più intransigenti della lotta armata per l'indipendenza e separazione dell'isola di Mindanao dal resto delle Filippine. Questi scontenti e irriducibili, guidati da Hashim Salammat, leader politico e militare, deceduto nel luglio del 2003, lasciarono l'MNLF per fondare un nuovo movimento, il Moro Islamic Liberation Front, o l'MILF (Fronte islamico di liberazione Moro), gruppo riformista nazionalista islamico, più a connotazione politico-religiosa che laica. La nascita di questo movimento si collocò in un periodo storico importante per il riformismo islamico di ideologia fondamentalista e per tutto il mondo musulmano in generale.

Fin dal 1979 la rivoluzione khomeinista in Iran aveva dato origine a una svolta di tipo geopolitico e ancor più ideologico-religioso, che superava i confini del paese stesso. Infatti, parallelamente ai movimenti riformisti e nazionalisti arabi di ispirazione laica e socialista non allineata, si formarono movimenti nazionalisti sia arabi che musulmani in generale di ispirazione socialista, ma fortemente caratterizzati da una connotazione religiosa. Il luogo di divulgazione delle idee nazionaliste socialiste rimanevano le università e i centri culturali islamici ma, ora più che mai, l'elemento religioso prendeva il sopravvento su quello unicamente nazionalista laico. La nuova corrente riformista islamica voleva educare le masse attraverso le strutture religiose di base come la moschea, la madrasa, o scuola corani-

ca, e le scuole di teologia. Le guide di questi movimenti non erano più ufficiali dell'esercito, professori universitari o in ogni caso esponenti di un'élite intellettuale, come per Nur Missuari, nel caso delle Filippine, ma guide spirituali, *imām*, oppure i saggi dell'Islam, che riunivano intorno a sé il consenso popolare.

Lo stesso Khomeini aveva dichiarato che, in caso di vacanza del potere gestito dai laici, era dovere della classe «religiosa», gli *imām* nel caso dell'Iran, di prendere il potere e promuovere le riforme necessarie, attraverso la rivoluzione islamica. La spinta rivoluzionaria per l'edificazione di una Repubblica islamica doveva venire dalla religione, cioè dall'Islam stesso e non da un movimento laico musulmano, seppur d'ideologia riformista e socialista, dove la religione passava in secondo piano, come parte del progetto laico, o strumento a servizio della rivoluzione nazionalista. Nella mente di Khomeini, come dei maggiori riformatori della corrente fondamentalista, la riforma islamica non era solo un fatto politico o sociale, che affermasse l'identità nazionale musulmana di un particolare paese. Essa era piuttosto una riforma che coinvolgeva tutta la civiltà islamica nel suo insieme, con alla base una profonda rifondazione religiosa e delle coscienze dei fedeli. Il ritorno alla purezza della fede e della sua espressione religiosa doveva essere il cardine per riformare la politica, la società e lo Stato. In questo senso, si andava ben oltre l'ideologia nazionalista e socialista. Khomeini proponeva la riforma religiosa, politica e sociale dello Stato islamico, fondata sul modello totalitario della Repubblica socialista islamica e non più su quello del califfato monarchico e dinastico, o su quello dittatoriale, nazionalista e progressista, di ispirazione nasseriana. Tale Repubblica doveva riprodurre il modello della società di Medina, fondata dal Profeta Muhammad, ed esprimere la purezza della fede, nel ripristino della pietà religiosa e della moralità islamica, così come la vivevano i «pii antenati» (*al-salaf al-sālih*). La Repubblica doveva così fondarsi sulla Rivelazione del Corano, adottandola come Costituzione, e sulla *sharī'a*, che diventava legge dello Stato.

Questa ideologia riformista, che salda fortemente la religio-

ne alla politica e all'istituzione dello Stato, dove il fattore religioso è preponderante rispetto quello politico, economico e sociale, influenzò il movimento dell'MILF, che si pose in aperta critica contro la politica di Missuari e dell'MNLF circa l'Autonomia. I capi dell'MILF enfatizzarono il fattore «islamico» su quello «nazionalista», pur mantenendo l'ideologia socialista alla base del loro intervento riformista sociale ed economico. Essi alimentarono anche uno spirito indipendentista e separatista per la costituzione di una Repubblica islamica nell'isola di Mindanao.

L'MILF fu dichiarato fuorilegge dal governo delle Filippine, anche se non venne definito in termini ufficiali come gruppo terroristico. Nel corso di tutti gli anni Novanta il gruppo ha combattuto la sua guerriglia contro l'esercito governativo e dopo la morte del suo capo storico, Hashim Salamat, avvenuta nel 2003, il suo successore, Haji Murad, spinto anche dagli eventi dell'11 settembre 2001 e dalle guerre in Afghanistan e in Iraq, si è reso più disponibile al dialogo politico col governo filippino, grazie anche alla mediazione del governo malaysiano, che si è fatto mediatore tra le due forze, per il proseguimento dei negoziati di pace verso una posizione più favorevole all'Autonomia.

Per ciò che riguarda l'MNLF, dal 1993 al 1999, sotto la presidenza di Fidel Ramos, ricominciarono ufficialmente i negoziati di pace, attraverso il programma governativo dell'SPCPD o Programma sociale comune per la pace e lo sviluppo. Questo programma prevedeva l'attuazione dell'Autonomia dentro un quadro più ampio di sviluppo socio-economico delle Filippine e portò allo storico accordo siglato nel 1996 tra MNLF e governo filippino di cessazione delle ostilità. Nur Missuari divenne il governatore delle province autonome e l'esercito dell'MNLF fu in parte inglobato nell'esercito filippino e in parte sciolto.

Durante gli anni Novanta, si vennero a formare altri gruppi di guerriglia, indipendenti dai due gruppi ufficiali dell'MNLF e MILF. Uno di questi era l'Abū Sayyaf (Padre dei forgiatori di spade o lame), che ancora oggi viene tristemente ricordato per le atrocità commesse, come i rapimenti, gli omicidi di massa,

gli sgozzamenti di turisti, preti, suore e laici missionari cristiani, compiuti nel nome di Allāh. Il gruppo armato non è un movimento politico riformista, ma si pone tra quei gruppi radicali islamici legati alla rete del terrore. Infatti il gruppo viene indicato dai servizi segreti di mezzo mondo come un importante affiliato di *al-Qā'ida*, nel Sud-est asiatico.

La cronaca più recente delle Filippine ha visto un periodo di profonda crisi nelle relazioni tra musulmani e governo, dovuto alla politica del «pugno di ferro» promossa dal presidente Erap Estrada, successore di Ramos, che portò a un accrescimento delle tensioni tra MILF ed esercito filippino. Durante la successiva presidenza di Gloria Macapagal Arroyo, riconfermata presidente nel 2004,¹³ le trattative di pace tra l'MILF e il governo filippino sono state riprese, grazie anche, come già detto, alla mediazione del governo malaysiano che ha inviato a Mindanao alcuni osservatori, con il compito di monitorare la possibilità di un accordo tra le parti in causa. A tutt'oggi si vive in una situazione di «relativa calma». Infatti, azioni militari da ambo le parti si alternano a colloqui più o meno ufficiali, tesi alla ripresa dei negoziati e al raggiungimento di un'intesa.

Filippine: tra islamizzazione e adattamento

I missionari musulmani della prima ora dell'islamizzazione, provenienti dalla Penisola arabica, dall'India, dall'Indonesia e dalla Malaysia erano per la maggior parte mercanti, predicatori e mistici (sufi), che venivano apprezzati per la loro pratica

¹³ Cfr. *ivi*, nota 1, p. 29: «Il Presidente Erap Estrada è stato accusato di corruzione senza essere messo ufficialmente in stato d'accusa. La Corte suprema della Repubblica delle Filippine ha trasferito il potere all'allora vicepresidente Gloria Makapagal Arroyo, la quale ha governato fino al 2004, senza un vero e proprio mandato popolare, ma solo come supplente del Presidente accusato informalmente. L'atto della Corte suprema è stato visto dai sostenitori del Presidente Estrada, come una forzatura della Costituzione delle Filippine, in quanto il Presidente non era ancora stato ufficialmente incriminato e giudicato. Dopo le recenti elezioni del maggio 2004, il Presidente "supplente" Arroyo ha ottenuto l'investitura ufficiale per elezione popolare».

spirituale dell'Islam. Essi diffusero la fede islamica attraverso il commercio, la predicazione e l'esempio. Il loro metodo fu senza dubbio propositivo nel presentare la nuova religione. Solo in una fase successiva e precisamente con la conversione dei capi di tribù o di clan, l'islamizzazione assunse un aspetto più continuo e sistematizzato che portò in breve tempo alla conversione di principi locali e della popolazione a loro sottomessa. Interi regni si convertirono alla fede islamica i cui leader assunsero il titolo di sultano, legando la loro dinastia con quella del Profeta Muhammad, attraverso la redazione di *Tarsila* o *Silsila*, cioè delle catene di nomi di autorità politiche e istituzionali che risalivano alla famiglia del Profeta, al fine di legittimare il loro potere e la loro autorità davanti al popolo e ai dignitari. I sultani neoconvertiti promossero la missione islamica attraverso la costituzione di istituzioni preposte a questo scopo, quali la moschea, la madrasa, i centri islamici e le scuole di teologia. Altre categorie di persone quali i predicatori, i missionari, i maestri di scuola e i docenti di teologia e di filosofia islamica, visitavano regolarmente questi centri di divulgazione dell'Islam per educare il popolo ai fondamenti della fede. A questa organizzazione base della propagazione dell'Islam, seguì una fase più legata alle conquiste di nuovi territori da parte dei sultani stessi. Questa volta, alla persuasione e all'esempio personale, veniva unita la conquista attraverso la guerra e la sottomissione forzata delle popolazioni sconfitte. Più i regni si estendevano e più il sultano aveva bisogno di condividere parte del suo potere con dei fiduciari, o capi di regni minori che riconoscevano in lui il loro monarca. Ecco allora che delle strutture pre-islamiche vennero assunte o mantenute dai sultani per meglio ripartire la loro autorità tra i diversi livelli della società.

È il caso del sultanato di Sulu, legato alla famiglia Kiram, e al gruppo tribale musulmano dei tausug,¹⁴ che sviluppò un si-

¹⁴ Gruppo musulmano che vive nella zona ovest di Mindanao, precisamente nell'arcipelago di Sulu, nell'isola di Basilan e nell'isola di Palawan e nelle province di Zamboanga del Sur, Zamboanga del Norte e nel distretto di Zamboanga City.

stema istituzionale di tipo verticale, che vedeva nella figura del sultano il vertice del potere e il legislatore supremo, che redigeva codici giuridici per regolare la vita e i rapporti tra i dignitari e i sudditi,¹⁵ ed esercitava la giustizia attraverso i suoi giudici locali. Egli era il responsabile della salvaguardia della fede islamica all'interno del regno, nonché il promotore dell'islamizzazione nei territori di conquista. Altra istituzione importante erano i *datu*, o dignitari locali, uomini ricchi che possedevano delle terre e dei sudditi, e che esercitavano il potere nel nome del sultano. Con lui i *datu* si riunivano nella *ruma bichara*, cioè nel Consiglio dei ministri, per prendere importanti decisioni politiche, economiche e di propagazione della fede islamica. Questo Consiglio era anche un organo di controllo nei confronti dei *datu* stessi, i quali di tanto in tanto tentavano di ribellarsi all'autorità del sultano, per motivi di potere o di interesse personale. La figura dei *panglima*, o rappresentanti del sultano, serviva proprio a questo scopo, cioè portare la «voce del sultano» ai vari *datu* e chiarire loro la politica del monarca. Essi poi gli riportavano quanto i *datu* compivano nel loro regno e i possibili tentativi di ribellione. Tra loro vi erano anche degli schiavi che, dopo essere stati liberati, avevano raggiunto questa alta carica di rispetto. Subordinati ai *panglimas* vi erano degli ufficiali o aiutanti chiamati, *maharajah* e *naqib*. Gli *orangkaya* erano invece dei cittadini comuni che seguivano le attività commerciali nel loro distretto. Essi ricavano ricchezza dalle loro fattorie e dal commercio. Venivano rappresentati

¹⁵ A riguardo di questi codici, uno dei più importanti era senz'altro il codice principale di Sulu, in vigore nel sultanato di Sulu, zona del gruppo tribale musulmano dei tausug. Esso fu utilizzato dal sultano conosciuto col nome di Jamal al-Alam, il cui vero nome era Jamal al-'Azam (morto il 7 aprile 1881). Il codice, promulgato con il consenso dei *datu* e dei *panglima*, contiene sette articoli che trattano le questioni inerenti al sequestro di persona, al furto, all'omicidio, al matrimonio, al divorzio e all'adulterio. È importante anche perché indica le diverse classi sociali del sultanato, con particolare attenzione per le relazioni tra il sultano e i *datu*. Su questo tema, cfr. N. Saleeby, *History of Sulu*, Filipiniana Guild Inc. 1973, pp. 83-93. e P. Nicelli, *The First Islamization of the Philippines, From the 13th Century up to the 19th Century*, cit., p. 41.

nella *ruma bichara* da un rappresentante, l'*orangkaya malik*.

Altre istituzioni più legate alla vita religiosa e all'esercizio del culto islamico erano l'*imām*, il *bilāl*, il *khatīb* o il predicatore e il portavoce della tribù, soprattutto per le questioni inerenti alla Legge islamica e il *qādī* o, in lingua tausug, *tuan kali*, cioè il giudice, che giudicava solo sulle questioni di minor importanza, lasciando le questioni più importanti alla decisione del sultano e dei *datu*. Nonostante il sultano fosse il giudice assoluto, il suo potere giudiziario veniva limitato alle questioni più importanti, inerenti i contrasti tra gli sposi, il divorzio, la tutela degli orfani e la divisione del patrimonio di un defunto. In questi casi, a livello locale, il potere di giudizio dei *datu* era più importante, perché prevedeva un esercizio della giustizia più diretto, che il sultano, per ovvi motivi di tempo e di presenza, non poteva personalmente garantire. Questa «semi-autonomia» dei *datu* dal potere del sultano li poneva a volte come degli antagonisti nell'esercizio dell'autorità locale, riducendo l'efficacia dell'autorità del monarca sulle questioni locali, soprattutto nelle zone più remote del sultanato.

Un altro funzionario era il *tuku pipul*, che aveva il compito di ascoltare le lamentele e gli eventuali appelli di funzionari a lui subordinati. Infine vi erano le classi inferiori costituite dagli *alipin* o dipendenti, che non erano schiavi, in quanto erano a servizio della nobiltà e godevano di alcuni privilegi. In ultimo troviamo gli schiavi. La società dei tausug era costituita da tre livelli: la nobiltà, i cittadini comuni e gli schiavi; il sultano e i *datu* erano considerati i cardini intorno a cui girava tutta la vita della comunità islamica. Delle istituzioni tausug del sultanato di Sulu rimangono oggi il sultano, con una funzione spirituale e morale, e i *datu*, riuniti nella *ruma bichara*.

Il secondo importante sultanato è quello dei Maguindanao,¹⁶

¹⁶ I maguindanao, musulmani, vivono nel centro dell'isola di Mindanao. Essi prendono il nome dal fiume Pulangi (l'attuale fiume Cotabato), la cui foce è il luogo dove giunse lo sharif Muhammad Kabungsuwan con i suoi familiari e sorge oggi Cotabato City, l'antica Kutawato. Durante la stagione delle piogge, il fiume straripa inondando i territori adiacenti, trasformandoli

un gruppo tribale musulmano che vive nella zona di Cotabato City, al centro dell'isola di Mindanao. Fin dalle origini dell'islamizzazione di questa zona, il sultano e sharif Muhammad Kabungsuwan, primo mercante musulmano a visitare la regione del fiume Pulangi, venne considerato dai *datu* locali un uomo capace, di notevole talento politico e militare, che si adoperò molto per la conversione all'Islam delle popolazioni conquistate. Nel 1578 cercò di centralizzare il sultanato per resistere all'espansione spagnola, che intendeva conquistare i territori centrali dell'isola e sostituirsi al commercio musulmano. In quella zona vi erano tre grandi centri abitati: quello detto di *rancheira* a Tumbao; quello di Dulawan o di Datu Piang; quello di Kutawato (l'attuale Cotabato City), importante porto commerciale. Dulawan e Kutawato erano le capitali dei rispettivi sultanati di Buayan e di Maguindanao. In questi sultanati non vi era una struttura sociale di tipo verticale, come a Sulu, ma il sultano era considerato al pari dei *datu*, in quanto era un *datu* tra gli altri *datu*, con in più il riconoscimento di guida politica e religiosa. Le relazioni tra i *datu* erano regolate da un insieme di alleanze basate sui matrimoni tra le famiglie facoltose, che stringevano patti economici o politici. Più che una monarchia, il sultanato di Maguindanao era una confederazione di regni sotto la guida di più *datu*, uniti da un'unica religione l'Islam, e da un unico interesse, combattere gli spagnoli. Subordinati ai *datu* vi erano i *sakop*, o uomini liberi, seguiti poi dagli schiavi divisi in due categorie, gli *olipon* che possedevano alcuni diritti e proprietà, e i *baniagas*, che erano gli schiavi provenienti dalle razzie nelle isole Visayas, situate al centro delle Filippine. Essi venivano usati come merce di riscatto e come dono offerto ai *datu* locali.

Tra i *datu*, Muhammad Kabungsuwan primeggiava per talento politico e zelo religioso e la sua destrezza nell'arte della guerra ne faceva un rivale temuto dai suoi nemici, con i quali egli si comportava in modo durissimo. A questa durezza si con-

in un lago che dura fino alla stagione di secca. I territori inondatai vengono chiamati nella lingua maguindanao *danao* (area inondata). La gente che vive in quella zona è detta «gente delle pianure inondate»: maguindanao.

trapponeva l'accondiscendenza verso quelle popolazioni che accettavano la sua autorità, sottomettendosi all'Islam, senza combatterlo. Ciò che i *datu* impararono dalla figura di questo importante sultano fu la capacità di restare uniti nel rispondere agli aggressori esterni. Solo un regno centralizzato, fondato sull'unità dei suoi *datu* e sottomesso ad Allāh, nella pratica dell'unica fede, l'Islam, poteva offrire possibilità di sopravvivenza di fronte a un nemico di gran lunga più potente come la Spagna.

Il terzo importante sultanato è quello dei maranao,¹⁷ gruppo tribale che vive soprattutto nella valle del lago Lanao, nel nord dell'isola di Mindanao. Anticamente il sultanato era strutturato come quello dei tausug e dei maguindanao, con alcune differenze dovute alla particolare collocazione geografica chiuso, com'è, tra le montagne. Le prime visite dei commercianti musulmani risalgono all'epoca dello scontro tra i maguindanao e gli spagnoli, intorno alla fine del XVI secolo, quando Muhammad Kabungsuwan decise di estendere il suo potere fino alle regioni del lago Lanao. Gli spagnoli decisero di concentrare la loro campagna di conquista militare nell'ovest e nel centro dell'isola di Mindanao, lasciando fuori dai loro piani la zona del nord-est, che rimase isolata da ogni ostilità. Questa situazione diede ai maranao l'opportunità di sviluppare la loro cultura senza essere influenzati dalla cultura spagnola, accogliendo i missionari musulmani, che attraverso il commercio e i matrimoni con la gente locale, diffusero l'Islam in poco tempo. I maranao sono legati ai maguindanao dalla lingua e dalla cultura, cosa che facilitò il commercio e la diffusione della religione islamica. Il sultano di Marawi (importante città del Lanao del Norte), il cui titolo viene ereditato secondo una particolare linea di discendenza legata alla regione, è la massima autorità

¹⁷ I maranao, musulmani, vivono nella zona del lago Lanao, nel Lanao del Sur, da cui prendono il nome: «gente del lago Lanao». Alcune popolazioni maranao si trovano anche nel Lanao del Norte. Per la struttura sociale, politica e religiosa dei maranao, cfr. M. Mednik, *Encampment of the Lake: The Social Organization of the Moslem Philippine (Moro) People*, University of Chicago Philippine Studies Program, Chicago 1965; cfr. P. Nicelli, *The First Islamization of the Philippines...*, cit., pp. 54-58.

morale della comunità musulmana e ha delle funzioni rappresentative in campo politico. Egli è il simbolo del sultanato di Marawi e di tutti i maranao. La sua famiglia è responsabile della casa reale, detta *torogan*, e del cerimoniale a essa legato. In questa casa si riuniscono i membri dell'*inged* (villaggio). Il sultano viene assistito nelle sue funzioni di rappresentanza dal *kabugatan*, cioè dal principe ed eventualmente dal suo successore. Il sultano di Marawi ha le stesse prerogative e funzioni dei sultani di Sulu e di Maguindanao.

Per quanto riguarda la figura del *datu*, egli è il funzionario più importante insieme al sultano e al *Mariscampo* (maestro del campo), un ufficiale con responsabilità amministrative all'interno del villaggio, e nei confronti delle famiglie dei nobili, che con il sultano e il *datu* di Marawi costituiscono un triumvirato. Il *datu* di Marawi esercita il suo potere nel nome del triumvirato e convoca la *bitiara* (Assemblea degli anziani), facilitandone i lavori. Tra i suoi compiti vi è anche l'organizzazione dei rapporti con le altre istituzioni, attraverso delle iniziative che devono essere ratificate dal triumvirato e dall'Assemblea degli anziani. Anticamente vi erano anche gli *oripen* (schiavi), considerati la classe sociale più bassa.

Il sistema politico maranao era organizzato in quattro accampamenti o Stati detti *pat-a-pongampong ko ranao*, riuniti intorno al lago Lanao. Essi erano: Masiu, Unayan, Bayabao e Balo-i, che furono fondati dagli antenati dei maranao. Si trattava di una combinazione di differenti istituzioni riferite ai quattro accampamenti che venivano condivise da tutti i gruppi maranao. La società dei maranao si presentava dunque come una combinazione di più istituzioni unite in un'unica istituzione, rappresentativa delle quattro anime del *pat-a-pongampong ko ranao*. Le relazioni tra i singoli e tra i gruppi di persone erano regolate dalle norme statali di comportamento che venivano indicate dai vari stati. Esse avevano il compito di aiutare la popolazione a riconoscersi come parte di una società più estesa. Questo sistema istituzionale facilitò l'integrazione culturale di più gruppi in un solo gruppo etnico, i maranao. Altro fattore importante d'integrazione fu senza dubbio la religione islamica, che per il suo

aspetto universale favorì largamente il senso d'unità e di fratellanza tra le popolazioni degli accampamenti o Stati, attorno a un'unica fede, l'Islam. L'aspetto linguistico invece aiutò molto il processo d'integrazione tra i vari gruppi etnici. Infatti, la lingua maranao divenne lo strumento di comunicazione di tutto il sultanato di Marawi e lo strumento d'espressione della religiosità della sua gente. Attualmente lo spirito del *pat-a-pngampong ko ranao* è ancora presente nell'animo dei maranao, alla base della riflessione sulla loro identità culturale e religiosa.

Altra istituzione di notevole importanza era l'*imām* di Marawi, la più alta autorità religiosa dei maranao e il responsabile della moschea centrale di Bangon. Egli aveva sotto di sé gli *imām* delle altre moschee e ne coordinava l'attività. Sotto l'*imām* vi erano il *khatīb* o predicatore, il *bilāl*, colui che aveva la funzione di chiamare i fedeli alla preghiera e il *mu'azin*, che oltre a chiamare i fedeli alla preghiera, sostituiva il predicatore in caso di sua assenza. Agli *imām* spettava, oltre che la guida della preghiera, anche la solennizzazione dei matrimoni. Ultima figura di rilievo era il *tuan kali* o giudice in materia religiosa. Egli era l'esperto della *sharī'a* e partecipava come consulente legale all'Assemblea degli anziani. Queste istituzioni, che hanno un'origine antica, sono ancora oggi esistenti, anche se la loro autorità è limitata all'influenza che hanno mantenuto all'interno della comunità islamica. Nei rapporti col governo delle Filippine esse hanno una funzione simbolica di autorevolezza morale, nell'essere il punto di riferimento istituzionale, attraverso cui il governo può raggiungere i musulmani.

Nel quadro delle istituzioni islamiche filippine, la figura del *datu*, e dell'*alīm* (plur. *'ulamā'*, saggio ed esperto dell'Islam e della *sharī'a*), hanno ancora oggi una particolare importanza. I *datu* sono considerati dai musulmani come persone corrette nella vita familiare e nei rapporti con le persone, discrete e profondamente religiose, che all'occorrenza possono aiutare o intercedere nelle situazioni più delicate e difficili. La parola di un *datu*, la sua opinione, ha sempre un peso morale importante e diventa vera e propria indicazione da considerare e da seguire. Indubbiamente, molti compiti politici e amministrativi che pos-

sede-
va in passato sono oggi ridimensionati unicamente alla sfera morale, all'autorevolezza, come lo è di fatto per il sultano, che a tutt'oggi rimane l'autorità morale più alta della comunità musulmana. Tuttavia, il *datu* può ricoprire cariche importanti di governo proprio per questa sua affidabilità. In passato, oltre alle funzioni amministrative che abbiamo già indicato, il *datu* aveva la funzione di stabilire relazioni con altri *datu* ancora non convertiti all'Islam. Tali relazioni ne facevano «l'uomo chiave», a livello locale, il cardine su cui girava tutta l'organizzazione zonale del sultanato. Egli esprimeva le sue capacità di comando attraverso i discorsi, tenuti in circostanze formali importanti, oppure attraverso iniziative dirette ad aiutare la popolazione. Il suo potere e la sua autorevolezza si basavano sul seguito che egli aveva e sulla sua capacità di convinzione delle tesi da lui sostenute. Questa regola, che è ancora oggi in vigore nei tre sultanati dei tausug, maguindanao e maranao, pone il *datu* come un riferimento non solo per i musulmani, ma anche per coloro che, non musulmani, desiderano avere dei rapporti sociali ed economici con la comunità islamica. Il suo compito era, come già visto, quello di intervenire nelle dispute come arbitro, soprattutto nelle questioni familiari e matrimoniali, per trovare il miglior compromesso tra le parti contendenti. Egli era un esperto nell'applicazione delle tre leggi esistenti nel sultanato, la *sara Kuraan* (Legge coranica), la *sara agama* o *diwan* (legge codificata dal sultano per le questioni in materia religiosa) e la *sara 'ādāt* (legge consuetudinaria, costumi e usanze), da applicarsi nella sua funzione di giudice locale. In questo senso la comunità musulmana filippina riflette oggi sull'unità di queste tre forme di legge, la loro integrazione in un modello musulmano filippino che potrebbe essere esportato ad altri paesi limitrofi. Si parla di una legge che sia unitaria (*sara*), in rapporto a una religione che sia allo stesso modo unitaria (*agama*), da cui derivare un unico stile di vita a cui corrisponde un insieme di diversi costumi e di diverse usanze locali (*'ādāt*). Quindi, l'Islam, la Legge islamica, i costumi e le usanze locali nella loro unitarietà devono diventare i veri fondamenti per il sultanato e per le sue istituzioni islamiche.

Gli *'ulama'* hanno sempre avuto una funzione importante nelle Filippine. Essi erano considerati uomini sapienti per la loro conoscenza in materia di religione e di moralità. Spesso si ricorreva a loro per risolvere le questioni più difficili, che toccavano la vita stessa dei sultanati. Anche in caso di attacco alla fede islamica era loro compito ricordare ai fedeli e al sultano il dovere di combattere in difesa dell'Islam, e quindi di indire la guerra santa. Alcuni di loro parteciparono alle campagne militari, guidando i *datu* locali durante l'attacco. Loro compito era anche la raccolta dell'offerta rituale, che poteva essere utilizzata nella difesa della fede minacciata. Più dei *datu*, essi mantenevano i contatti con gli *'ulamā'* di tutto il mondo islamico, testimoniando il desiderio di condividere l'esperienza di fede e di conoscenza dell'Islam ben oltre i confini dei sultanati.

A volte levavano critiche nei confronti dei sultani e della loro politica, venendo perseguitati fino al martirio. Da qui il fatto che la popolazione li teneva in grande considerazione, per la loro dedizione alla causa dell'Islam e del sultanato. Attualmente gli *'ulamā'* delle Filippine si sono costituiti nella Ulama League of the Philippines (Lega degli *'ulamā'* delle Filippine), diventando il punto di riferimento per il governo nelle questioni religiose e politiche che coinvolgono i musulmani. Come Lega, essi partecipano alla Bishops Ulama Conference (Conferenza dei vescovi e degli *'ulamā'*), che riunisce i vescovi di varie chiese cristiane, sia cattolici che protestanti, e gli *'ulamā'* di tutti i gruppi musulmani filippini, per discutere di pace e giustizia, al fine di risolvere il conflitto armato in Mindanao. Il governo di Manila ha scelto questa Conferenza come luogo privilegiato per avviare un processo di pace che porti alla ripresa dei negoziati con l'MILF.

Oltre a questi obiettivi, ve ne sono altri più a carattere caritatevole. Infatti, la Conferenza si fa promotrice dello sviluppo di alcune delle zone più povere e depresse dell'isola di Mindanao, tanto nelle aree a maggioranza musulmana che cristiana, attraverso microprogetti e micro-investimenti, sponsorizzati in parte dal governo e in parte dalle comunità cristiane e musulmane. La Conferenza organizza incontri anche a livello internazionale,

per portare all'attenzione dei governanti delle altre nazioni asiatiche gli sviluppi del processo di pace nell'isola di Mindanao.

Alla luce di tutto ciò, alcuni musulmani sostengono oggi che il sultanato, i *datu*, e gli '*ulamā*', nella loro unità e collaborazione, possono dare risposta ai problemi d'integrazione che la comunità musulmana filippina sta affrontando. Infatti, il fallimento dei modelli culturali, politici ed economici che i movimenti quali l'MNLF e l'MILF hanno portato avanti negli anni terribili della guerriglia e della dittatura e il mancato adempimento dei programmi politici a essi legati ha generato la sfiducia di molti musulmani, sia verso questi movimenti che verso il governo di Manila. L'attuale crisi politica e sociale delle Filippine impone al governo il dovere di fare un'analisi sincera della situazione in atto in Mindanao, riconoscendo i propri errori e mantenendo le promesse fatte ai musulmani, circa l'applicazione dell'Autonomia. Tuttavia, richiede anche il coraggio da parte dei musulmani di andare al di là di quegli stessi modelli culturali e politici che sono troppo compromessi con la violenza, la ribellione e la dittatura, compiendo una sincera autocritica sulla loro responsabilità, e guardando a modelli culturali alternativi che promuovano una loro reale integrazione nel contesto pluriculturale e pluri religioso delle Filippine.

Una prospettiva nuova viene ora dal rivalutare il sultanato, i *datu* e gli '*ulamā*', non solo dal punto di vista morale, ma anche da quello politico e amministrativo. Essi, nella loro unità, potrebbero diventare il punto di confluenza di tutte le aspirazioni dei musulmani, riunendo sotto un unico cappello, cioè quello del sultanato, i due movimenti dell'MNLF e dell'MILF, per abbandonare la lotta armata e la ribellione, perseguita ora di fatto solo dall'MILF. Il sultanato diventerebbe così il vero rappresentante dei musulmani filippini e il vero interlocutore del governo di Manila. Si chiederebbe all'MILF di abbandonare la lotta armata e di scegliere il dialogo politico, consegnando quindi le armi per dare spazio al dibattito, politico e religioso. Ecco allora che il sultanato, i *datu*, e gli '*ulamā*', potrebbero diventare i punti di riferimento di tutti i gruppi musulmani per instaurare un dialogo formale, che favorisca da una parte la

salvaguardia dell'identità dei moro e dall'altra la loro piena integrazione etnica, culturale e religiosa nelle Filippine, cosa indispensabile per il perseguimento della pace e la chiusura del conflitto in Mindanao.

Da quanto detto fino ad ora si può notare che l'organizzazione della vita sociale, politica e religiosa dei sultanati è il risultato di un processo d'islamizzazione che ha visto il progressivo adattamento della religione islamica e della sua visione di società alle strutture sociali e religiose tribali pre-islamiche delle Filippine e di tutto il Sud-est asiatico. Questo adattamento, che continua tuttora, ci spinge a fare una considerazione: l'Islam non è una religione e una civiltà monolitica, che riproduce se stessa ovunque allo stesso modo, sostituendosi alle tradizioni culturali pre-islamiche, distruggendole o cancellandole dalla storia. Nel caso in cui tale distruzione si sia verificata nel passato o nel presente, essa è stata l'opera di chi ha seguito delle ideologie fondamentaliste e radicali che hanno ridotto la religione islamica a uno strumento di violenza. Tali persone e le ideologie a loro legate non sono rappresentative di tutto l'Islam. Bisogna invece dire che la religione islamica si adatta ai diversi contesti culturali e religiosi che incontra, operando un processo di selezione e di purificazione tra ciò che può essere adottato come buono e come utile e quindi mantenuto vivo, e ciò che deve essere abbandonato, perché in contrasto con i principi fondamentali della fede islamica.

Questo adattamento ha dato origine a una delle espressioni dell'Islam più interessanti, quello malaysiano e indonesiano, di cui il modello filippino ne è una parte importante. Lo si vede soprattutto dal fatto che la religione islamica, nella sua forma più pura, riesce a convivere con la religiosità tradizionale filippina che è parte della pratica religiosa quotidiana di molti musulmani. In essa si trovano dei riti che vengono associati all'agricoltura, oppure agli avvenimenti importanti della vita come i «riti di passaggio». I musulmani filippini credono che il mondo sia popolato di spiriti detti *diwata*, *tonong* o *anito*, ai quali bisogna offrire doni per ricevere i benefici e allontanare i

malefici quali le calamità, i tifoni eccetera. A questi spiriti vengono attribuiti tutti i disordini naturali che portano la malattia, sia essa fisica che mentale.¹⁸ In Jama Mapun di Cagayan de Sulu sussistono credenze e riti connessi alla semina del riso, che hanno lo scopo di placare la rabbia degli spiriti e quindi propiziare un buon raccolto. Altri spiriti, come il *gindawatan*, vengono raffigurati e posti al centro del campo per proteggere il raccolto dalle epidemie e dai ratti. A questi spiriti venivano in passato associati dei riti, che il *faqih* o funzionario religioso, esperto della Legge islamica, o l'*imām*, avevano il compito di celebrare. Tra i maranao esiste la credenza che il *banyan*, un grande albero locale, sia la dimora di tutti gli spiriti che hanno il compito di controllare i cespugli, gli alberi, le piante e tutti i campi coltivati della regione. Ecco allora che i musulmani maranao preparano del cibo per offrirlo agli spiriti prima di piantare i semi nella terra. A questi riti potevano in passato partecipare solo gli uomini e i ragazzi. Il celebrante, il *pamomolong*, una sorta di stregone, si vestiva da guerriero ed eseguiva una danza di guerra, cantando e invocando gli spiriti, perché mangiassero le offerte. Il rito era diretto a propiziarsi lo spirito per ottenere un buon raccolto.

Altri interessanti riti sono più legati alla nascita e al passaggio dalla vita alla morte. Tra i tausug di Siasi c'è l'usanza di recitare in arabo nell'orecchio del bambino appena nato la chiamata alla preghiera. Dopo la preghiera i genitori mettono i loro oggetti preziosi lungo il letto del neonato a significare che il bambino non soffrirà di privazioni di alcun genere nella sua vita. Questo rituale vuole essere un auspicio di augurio. Un altro rituale ancora legato alla nascita dei bambini è il *pag-gunting* o rituale del taglio di forbice. È una sorta di «battesimo»: a sette giorni dalla nascita o a un anno di vita viene tagliata una ciocca di capelli al bambino. In questo momento si dà ufficialmente il nome al bambino, mentre l'*imām*, incaricato dell'esecuzione del rito, racconta la storia del Profeta Muhammad, inter-

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 134-136; cfr. anche W. J. LaRousse, *A Glance at the Muslim Life-Cycle in the Philippines*, in «Encounter», n. 266, Roma 2000, pp. 1-11.

calata dalla recitazione di inni in suo onore. A un certo punto i capelli del bambino vengono cosparsi di profumo e si tagliano tre ciocche, che vengono conservate in una noce di cocco a cui si praticano dei fori. La noce di cocco viene poi appesa a un albero. Sulle labbra del bambino si pone dello zucchero a significare che, una volta adulto, pronuncerà parole dolci.

Quando una persona muore, gli anniversari della sua morte vengono celebrati con un'offerta di cibo allo spirito del morto. Questo rito è chiamato *kapagaroak*. Tra i musulmani yakan, una popolazione legata ai tausug, se a morire è un pescatore se ne celebra la festa dopo cento giorni dal decesso, tempo in cui la gente del villaggio costruisce una bara di legno a forma di battello per metterci il corpo del defunto. La bara assume il significato di «battello del morto», su cui l'anima del defunto potrà salpare alla volta «dell'altra parte del mare».

A un visitatore musulmano proveniente dai paesi arabi, questi riti musulmani filippini possono sembrare un po' bizzarri, sincretici e quindi poco islamici nei loro contenuti. In realtà i musulmani filippini esprimono in questo modo la loro religiosità popolare, collegandola alla pratica dell'Islam. In effetti coesistono due forme di religiosità, quella islamica tradizionale, che richiede la preghiera per cinque volte al giorno e la preghiera congregazionale del venerdì nella moschea, espressioni visibili e tangibili della fedeltà all'Islam, e una religiosità, anch'essa islamica, ma con alcuni elementi legati alle pratiche locali pre-islamiche, che sono state assunte e codificate dalla pietà musulmana popolare. Questo connubio religioso non crea problemi ai musulmani filippini, tanto che ne vanno fieri, considerandolo parte della loro identità moro.

L'Indocina e la sua minoranza islamica

La Cambogia è una monarchia costituzionale che ottenne l'indipendenza il 20 agosto 1954, alla fine della guerra d'Indocina che coinvolse la Francia e il Vietnam. Il sistema istituzionale è di tipo bicamerale, composto dall'Assemblea nazionale, con

122 membri, eletti per cinque anni, e dal senato composto da 61 membri nominati dal re, Norodom Sihamoni. Il Primo ministro è Hun Sen, leader del KPK (Partito del popolo cambogiano, estrema sinistra). La popolazione è di 13.607.069 abitanti, con una densità di 72 abitanti per kmq. La capitale è Phnom Penh, con circa 999.804 abitanti. Anche in Cambogia vi sono diversi gruppi etnici, quali: khmer 89%, vietnamiti 5,5%, cinesi 3,1%; la lingua ufficiale è il khmer, seguito dal francese e l'inglese. Oltre a questi gruppi etnici, si professano diverse religioni ripartite tra buddhisti 95%, musulmani 2,2%, altre religioni 2,8%.¹⁹

Nel 1955 il re Norodom Sihanouk abdicò per poter seguire la carriera politica, lasciando al padre la corona e diventando Primo ministro. Alla morte del padre, avvenuta nel 1960, Sihanouk riprese la corona diventando, capo di Stato. La sua fu, almeno formalmente, una politica di neutralità, per il non coinvolgimento del paese nel conflitto tra gli Stati Uniti e il Vietnam. Ma, nel 1965, Sihanouk ruppe le relazioni con gli Stati Uniti, permettendo alla guerriglia nordvietnamita di insediare basi militari in Cambogia. Questa situazione portò, nel 1969, a un intervento armato «segreto» degli americani sul suolo cambogiano contro la guerriglia nord vietnamita e alla successiva destituzione di Sihanouk nel 1970, con un colpo di Stato, organizzato dal generale Lon Nol, sostenuto dagli Stati Uniti.

La monarchia fu abolita e Lon Nol prese il potere, concludendo di fatto la neutralità della Cambogia che fu coinvolta nel conflitto tra Stati Uniti e Vietnam. Nel 1975, il dittatore Pol Pot e i suoi khmer rossi conquistarono la capitale Phnom Penh, destituendo Lon Nol e instaurando un regime comunista, a tutt'oggi considerato uno dei più atroci mai visti nel Sud-est asiatico, per via dei massacri di massa degli oppositori politici e per la repressione poliziesca. La svolta politica riportò Sihanouk al potere come capo di Stato e il paese fu rinominato

¹⁹ Per i dati statistici e storici cfr. <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/cb.html>, aggiornato il 10 gennaio 2006; cfr. *Calendario Atlante De Agostini 2005*, cit., pp. 340-342.

Kampuchea. Durante la dittatura di Pol Pot, migliaia di persone, tra cui molti intellettuali che vivevano nelle città, vennero torturati e uccisi in speciali campi di «rieducazione»; altri morirono per malattia.

Nel 1978, in seguito al conflitto con il Vietnam, la Cambogia fu invasa dall'esercito vietnamita, che nel 1979 conquistò Phnom Penh e costrinse Pol Pot e i khmer rossi a ritirarsi a nord del paese verso la Thailandia. Solo nel 1989 le truppe vietnamite si ritirarono, permettendo così il rientro dei rifugiati cambogiani e l'inizio del processo di pace, che restaurò la monarchia, con Sihanouk a capo dello Stato, attraverso l'approvazione della nuova Costituzione, avvenuta il 24 settembre 1993. Si costituì un governo di unità nazionale, guidato, come Primo ministro, dal principe Norodom Ranariddh, appartenente al partito monarchico FUNCINPEC (Fronte nazionale unito per una Cambogia, indipendente, neutrale, pacifica e cooperativa), e da Hun Sen, come vice Primo ministro, appartenente al KPK.

Nel 1997 il principe Norodom Ranariddh venne destituito da un colpo di Stato organizzato da Hun Sen, il quale pose al posto del principe un certo Ung Huot, creando sconcerto e condanna da parte della comunità internazionale, che sospese la decisione d'ingresso della Cambogia nell'ASEAN. Il colpo di Stato portò anche a una guerra civile nel nord del paese, con la resa degli ultimi gruppi khmer rossi e la condanna all'ergastolo e la successiva morte dell'ex dittatore Pol Pot. L'anno dopo, il 1998, vide la vittoria del KPK, partito di Hun Sen, alle elezioni tenutesi nel mese di luglio, e la formazione di una coalizione di governo tra KPK e FUNCINPEC, con Hun Sen Primo ministro e il principe Norodom Ranariddh presidente dell'Assemblea nazionale. È questo un periodo di riforme coraggiose, come l'approvazione da parte del Senato cambogiano della legge che istituiva un tribunale per giudicare le accuse di genocidio mosse contro i khmer rossi e i loro leader. Finalmente la Cambogia sembrava pronta a fare i conti col suo passato doloroso, operando un giudizio storico e politico, necessario per voltare pagina e promuovere lo sviluppo del paese. Nel 2002 vennero indette le prime elezioni locali multipartitiche. Il KPK ottenne la maggioranza in

quasi tutti i comuni; perdendone 23 sul totale di 1.620. Il principe Norodom Chakrapong, fratellastro del principe Norodom Ranariddh, fondò il Norodom Chakrapong Khmer Soul Party (Partito dell'anima khmer di Norodom Chakrapong).

Nel 2003 vi furono le elezioni politiche, che videro ancora la vittoria del KPK, ma senza la maggioranza necessaria per governare da solo il paese. Tale situazione aprì un periodo di stallo politico che durò quasi un anno, fino a quando, nel luglio del 2004, il Primo ministro Hun Sen venne rieletto, in seguito a un accordo raggiunto tra il KPK e il FUNCINPEC. Ottenuta la stabilità politica, si procedette alla ratifica da parte del Parlamento dell'entrata della Cambogia nella World Trade Organisation. Sempre nello stesso anno, il re Sihanouk abdicò a favore del figlio Sihamoni. Nell'aprile del 2005 il leader dell'opposizione, Sam Rainsy, ha lasciato la Cambogia e si è rifugiato in Francia, a causa della perdita dell'immunità parlamentare per un procedimento giudiziario a suo carico: era stato accusato di diffamazione contro il Primo ministro Hun Sen. Nel dicembre dello stesso anno è stato riconosciuto colpevole da una corte cambogiana e condannato a nove mesi di prigione.²⁰

Il Vietnam²¹ è una Repubblica socialista con una popolazione di 81.035.000 abitanti e una densità di 244 abitanti per kmq. Il suo territorio ha una superficie di 331.690 kmq; la capitale, Hanoi, ha una popolazione di 3.977.000 abitanti. La Costituzione, approvata il 15 aprile 1992, ribadisce il ruolo guida del Partito comunista, pur rinunciando al marxismo-leninismo e accettando il principio della proprietà privata. Il presidente della Repubblica è Nguyen Minh Triet, in carica dal 27 giugno 2006, con Nguyen Tan Dung come Primo ministro dal 27 giugno 2006. Il gabinetto è nominato dal presidente su proposta

²⁰ Cfr. http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/asia-pacific/country_profiles/1244006.stm, 30 dicembre 2005.

²¹ Per i dati statistici e storici cfr. <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/vn.html>, aggiornato il 10 gennaio 2006; cfr. *Calendario Atlante De Agostini 2005*, cit., pp. 1055-1060.

del Primo ministro e ratificato dall'Assemblea nazionale. Quest'ultima, è di tipo unicamerale, con 498 seggi; i membri vengono eletti con voto popolare per un periodo di cinque anni. Essa elegge tra i suoi membri il presidente della Repubblica, che rimane in carica per cinque anni, che a sua volta elegge il Primo ministro, scelto tra gli stessi membri dell'Assemblea nazionale. Il potere legislativo è costituito dalla Corte suprema del popolo, il cui presidente di giustizia viene eletto dall'Assemblea nazionale per un termine di cinque anni su raccomandazione del presidente della Repubblica. Il paese ha un partito unico, il Communist Party of Vietnam, o CPV (Partito comunista del Vietnam), il cui segretario generale è Nong Duc Manh.

Come molti paesi del Sud-est asiatico, la società vietnamita è costituita da diversi gruppi etnici quali: i kinh (Viet) 86,2%; i tay 1,9%; gli hoa 1,7%; i thai 1,7%; i khmer 1,4%; i khome 1,4%; i muong 1,5%; i nung 1,1%; i meo 0,8%; gli hmong 1% e altri 2,3%. Sul territorio sono presenti: buddhisti 9,3%; cattolici 6,7%; protestanti 0,5%; Hoa Hao 1,5%; Cao Dai 1,1%; musulmani 0,1%. Le lingue più parlate sono: il vietnamita, l'inglese, il francese, il cinese, il khmer e nelle zone di montagna il mon-khmer e il malayo-polinesiano.

Il Vietnam ha una storia recente piuttosto travagliata. Infatti il paese, ex colonia francese dal 1859, fu occupato dalle forze imperiali giapponesi durante la seconda guerra mondiale. Dopo la guerra, il movimento antifrancese Fronte di liberazione Vietminh, guidato da Hồ Chí Minh, fondatore del Partito comunista indocinese, proclamò il 2 settembre 1945 la Repubblica democratica del Vietnam, dichiarando l'indipendenza. Nel novembre del 1946 il governo diventò comunista, eliminando le altre forze politiche non di sinistra e instaurando una feroce dittatura a partito unico. Le forze nazionaliste del paese si divisero in due gruppi, i vietminh (comunisti), e tutti gli altri, partigiani democratici, buddhisti e cattolici.

I vietminh sconfissero, nel 1959, le truppe francesi a Dien Bien Phu e ottennero la fissazione del confine dello Stato indipendente del nord al 17° parallelo, in base agli accordi di pace di Ginevra del 20 agosto 1954. Il paese fu così diviso in due

parti: la Repubblica democratica del Vietnam del nord, di orientamento marxista e filosovietica, con capitale Hanoi (Hà Nội), e la Repubblica del Vietnam del sud con capitale Saigon, sotto la presidenza di Ngo Dinh Diem, leader filo-occidentale e importante pedina degli Stati Uniti.

Gli anni Sessanta videro l'espandersi della guerriglia nel sud del Vietnam, con lo scontro tra i vietcong, appoggiati dai nordvietnamiti, dalla Cina e dall'URSS, e le forze governative di Saigon, sostenute dagli USA. La guerriglia degenerò presto in un vero e proprio conflitto che coinvolse direttamente gli Stati Uniti, in difesa del Vietnam del sud, contro l'invasione comunista del nord, in un'escalation militare che provocò la distruzione del paese e arrecò sofferenze atroci alla popolazione, vera vittima del conflitto. L'opinione pubblica mondiale e quella americana in particolare furono profondamente scosse a causa di un conflitto mai dichiarato ufficialmente dalle parti belligeranti. Nella guerra furono coinvolti anche la Cambogia e il Laos, oltre ai paesi limitrofi, che servivano da basi militari e di Intelligence per gli Stati Uniti, la Cina e l'Unione Sovietica. Col ritiro delle truppe americane nel 1975, i vietcong e l'esercito nordvietnamita conquistarono Saigon, ribattezzando la città col nome di Hồ Chí Minh. Oggi il Vietnam è una Repubblica socialista, in seguito alla riunificazione del paese avvenuta il 2 agosto 1976.

Nel 1978 il Vietnam invase la Cambogia, imponendo il proprio governo su gran parte del territorio e costringendo il regime dei khmer rossi, sostenuti dalla Cina e dalla Thailandia, a ritirarsi nel nord del paese. Nello stesso anno, centinaia di migliaia di vietnamiti, i «boat people», fuggirono via mare dal Vietnam a causa della persecuzione antireligiosa e delle violazioni dei diritti umani. Nel 1979 la Cina intervenne con un'azione punitiva, invadendo il nord del paese e, l'anno successivo, il Primo ministro Pham Van Dong riconobbe ufficialmente il fallimento del governo, a causa della cattiva gestione dell'economia, della corruzione dilagante e degli abusi commessi dall'apparato burocratico dello Stato. Gli anni Ottanta videro il consolidarsi dell'alleanza tra Vietnam e URSS, attra-

verso dei contratti di invio di personale vietnamita in Unione Sovietica e una politica economica più rigorosa. Ma, a partire dal 1984, vi furono un rallentamento dello sviluppo economico e una crisi politica provocata da un tentativo di colpo di Stato, subito sventato dalle autorità governative, finalizzato al rovesciamento del regime al potere. I responsabili del mancato golpe furono condannati a morte, eccetto due che ottennero la grazia. Tuttavia, la crisi economica e la mancanza di libertà provocarono ancora un esodo in massa dei «boat people», gettando nello sconcerto l'opinione pubblica per il livello di povertà e di disperazione in cui versava buona parte della popolazione vietnamita. Nel 1986 e nel 1988 si verificarono ulteriori scontri tra il Vietnam e la Cina, soprattutto al confine settentrionale del paese e nell'arcipelago delle Spratlys. Nel 1988 si videro alcuni segni positivi, in direzione di una politica di distensione interna, come la graduale decollettivizzazione delle terre e la liberazione di 2.474 prigionieri politici e militari delle forze armate del Vietnam del sud. Inoltre vi fu il ritiro di 50 mila soldati vietnamiti dalla Cambogia, come inizio del disimpegno militare da quella regione, che si concluse l'anno successivo con il ritiro totale delle truppe.

Durante gli anni Novanta il Vietnam si aprì all'economia mondiale. Nel 1991 la stampa annunciò un nuovo piano economico del governo per sconfiggere la povertà, raddoppiando da una parte il reddito pro capite e dall'altra le esportazioni, con la previsione di ridurre l'inflazione del 10% entro il 1995; nello stesso anno ripresero anche le relazioni diplomatiche con la Cina, in un momento di difficoltà nelle relazioni economiche col partner di sempre, l'URSS. Tuttavia, è a partire dal 1992 che il Vietnam ruppe ufficialmente l'isolamento economico con l'approvazione della nuova Costituzione, che garantiva maggiore libertà al presidente, nell'introdurre una politica più liberale verso i nuovi paesi amici dell'ASEAN. La liberalizzazione economica fu l'inizio del processo di integrazione del Vietnam nell'Associazione.

Di pari passo con questa politica di distensione interna e di modernizzazione del paese, il Vietnam registrò un aumento so-

stanziale del progresso economico che lo portò dal basso livello di sviluppo alla riduzione della povertà. Tuttavia, la crisi economica asiatica del 1997 colpì la crescente ma fragile economia del paese, costringendo le autorità a rivedere i loro piani economici al fine di ridurre la crescita del progresso, per collocare il Vietnam in una politica economica di mercato più equilibrata. Da qui l'azione del governo verso una maggiore economia di liberalizzazione e di integrazione internazionale, attraverso delle riforme economiche necessarie per modernizzare ulteriormente l'economia e per creare delle imprese più competitive con l'estero. Segni di questa volontà di aprire il paese all'economia di mercato furono l'entrata ufficiale del Vietnam nell'ASEAN, e la distensione con gli Stati Uniti, ex nemici di un tempo, sancita con l'apertura del traffico aereo tra i due paesi e la visita del ministro degli Esteri vietnamita a Washington. Nel 2001 fu decisa l'attuazione dell'accordo bilaterale commerciale USA-Vietnam, che diede maggior impulso al processo di riforma economica introdotta nel paese. Inoltre, nel febbraio del 2004, il governo ha concluso un accordo con la Federazione russa, per la costruzione sul suolo nazionale di una centrale nucleare.

Il Laos²² moderno ha le sue radici nell'antico regno lao del Lan Xang, fondato XIV secolo dal re Fa Ngum. Nel XV secolo i khmer importarono il buddhismo nel regno, il cui territorio comprendeva buona parte del Laos, della Cambogia e della Thailandia. I rapporti tra Laos e Vietnam non furono quasi mai pacifici. Nel 1478 il Vietnam invase il Laos, che riottenne l'indipendenza solo dopo un lungo periodo, grazie alla caduta della dinastia Le in Vietnam. In questo senso, il Laos dovette garantirsi l'indipendenza sia dal Vietnam che dalla Birmania, che premevano sui suoi confini con chiari piani di conquista, e quindi concluse un'alleanza con il Siam contro la Birmania,

²² Per i dati statistici e storici, cfr. <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/la.html>, aggiornato il 10 gennaio 2006; cfr. *Calendario Atlante De Agostini 2005*, cit., pp. 659-661.

combattendo una serie di guerre che esposero più volte il regno all'invasione. Nel 1592 un re laotiano venne rimesso sul trono di Luang Prabang, l'antica capitale del Laos, e un accordo con il Vietnam sancì la sovranità reciproca sui territori di confine. Nel 1694, il Laos venne diviso in due Stati: quello del nord, sotto la reggenza dei re della città di Luang Phrabang, e quello del sud sotto il governo della città di Vien Chang (l'attuale Vientiane). Nel 1778 la Thailandia invase la città di Vien Chang, saccheggiando ogni luogo, anche i templi, mentre la città di Luang Phrabang venne conquistata dai birmani che nel frattempo si erano alleati alla popolazione di Vien Chang. Luang Phrabang dovette così chiedere aiuto al regno del Siam, alla Cina e al Vietnam, e fu proprio il Siam ad assorbire il regno laotiano, rendendolo un protettorato siamese.

Verso la fine del XVIII secolo e per quasi tutto il XIX secolo, il Laos divenne parte dell'Indocina francese e, nel 1907, fu siglato un trattato franco-siamese che fissò i confini attuali del Laos. Dopo l'occupazione giapponese della seconda guerra mondiale, il governo di Lao Issara (Laos libero), dovette rifugiarsi in Thailandia a causa del ritorno, nel 1946, dei francesi, i quali governarono il paese fino al 1953, concedendo l'indipendenza il 20 luglio 1954. Nel contempo il Communist Pathet Lao (Partito comunista laotiano), iniziò una lotta armata contro il governo in carica, fino alla Conferenza di Ginevra del 1962, in cui venne dichiarato il cessate il fuoco e si procedette alla formazione di un governo d'unità nazionale capeggiato dal Primo ministro Suvanna Phuma. Il Primo ministro applicò una politica filo-americana, dando origine alla dura reazione del Communist Pathet Lao che, dal 1969 al 1971, ingaggiò una guerriglia antigovernativa con l'aiuto della Repubblica del Vietnam del nord, conclusasi con la conquista dei due terzi del territorio laotiano. Solo nel 1975 il Communist Pathet Lao prese il controllo dell'intero paese, chiudendo i conti con la monarchia e i governi a essa collegati e instaurando un duro regime socialista sul modello di quello vietnamita. Nel 1977 venne proclamata la Repubblica popolare del Laos e si firmò un trattato di cooperazione col Vietnam, dando ufficialmente il per-

messo all'esercito vietnamita di insediare delle basi militari sul territorio laotiano, che ben presto divenne di fatto un protettorato del Vietnam.

Dalla metà degli anni Settanta fino alla fine degli anni Ottanta si verificò, a diverse ondate, un esodo in massa della popolazione laotiana verso la Thailandia, che dovette adottare delle misure drastiche per frenare l'immigrazione. Allo stesso tempo, continuò la ribellione al confine con la Cina e la Thailandia, fino a quando nel 1988, fu siglato il cessate il fuoco. L'anno successivo il capo del partito di governo laotiano, Kaysone Phomvihane, siglò a Pechino un accordo per la cessazione delle ostilità tra governo laotiano e guerriglia antigovernativa sostenuta dalla Cina lungo la frontiera meridionale del Laos. Con l'accordo vennero ristabilite le relazioni diplomatiche tra Laos e Cina. Dal 1986 al 1997, vi fu una graduale apertura agli investimenti privati e alla liberalizzazione economica degli investimenti esteri, che favorì la ripresa dello sviluppo industriale. In più, vennero potenziati il settore agricolo e quello delle comunicazioni. Iniziò anche una politica di rientro graduale dei profughi scappati in Thailandia. Queste misure economiche, unite al crescente sviluppo del paese, portarono nel 1992 il Laos a sottoscrivere l'accordo d'amicizia e di cooperazione di Bali del 1976, come primo passo verso l'ingresso nell'organizzazione dell'ASEAN. Il 1994 segnò invece l'avvio delle relazioni commerciali con gli Stati Uniti e l'apertura del grande porto sul Mekhong che collega il Vietnam alla Thailandia. Il Laos divenne ufficialmente membro dell'ASEAN nel 1997 e, nel 2004, le relazioni economiche con gli Stati Uniti si intensificarono ulteriormente. Nello stesso anno l'Unione europea approvò uno stanziamento di un milione di dollari americani a favore del governo laotiano, per l'assistenza tecnica in vista dell'ingresso del paese nell'Organizzazione mondiale del commercio.

Nonostante questi progressi economici, la dissidenza antigovernativa continua a colpire. Nel 2003 si sono verificati nella capitale alcuni attentati, rivendicati dal «governo libero e democratico del popolo lao», che lotta contro la presenza militare vietnamita nel paese. Ulteriori proteste sono scoppiate a nord-

ovest del Laos, da parte della minoranza hmong-mien. Oltre ai problemi legati alla politica, vi sono anche quelli che toccano la produzione dell'oppio, di cui il Laos è diventato un centro importante di smercio. La poca volontà di finanziare l'esercito per combattere questa piaga ha fatto sì che nel Laos venissero costruite importanti fabbriche legate al traffico della droga, facendo del paese un crocevia di interessi per i «signori della droga», che operano all'interno del famigerato «triangolo d'oro».

Dal punto di vista istituzionale, il Laos è attualmente una Repubblica democratica popolare, con una popolazione di 6.217.141 abitanti su una superficie di 236.800 kmq. Nel paese vi sono differenti gruppi etnici: lao loum 68%, lao theung 22%, lao soung che, uniti ai hmong e agli yao, raggiungono il 9%, vietnamiti e cinesi 1%. I buddhisti sono il 60%, gli animisti, i seguaci delle credenze tradizionali e gli altri, tra cui cristiani e musulmani il 40%. Il Laos ha una Costituzione di tipo parlamentare approvata e promulgata il 14 agosto 1991. Il presidente è Choummaly Sayasone del Partito rivoluzionario del popolo lao (PRPL), in carica dall'8 giugno 2006. Il Primo ministro è Bouasone Bouphavanh (PRPL) in carica dall'8 giugno 2006. La Repubblica è basata su un sistema legale di tipo francese, che fa riferimento ai costumi tradizionali locali, ma fortemente influenzato dai principi della prassi socialista. Il presidente viene eletto dall'Assemblea nazionale per un termine di cinque anni, mentre il Consiglio dei ministri e il Primo ministro, in carica per cinque anni, vengono scelti dal presidente della Repubblica e approvati dall'Assemblea nazionale.

Il potere legislativo è nelle mani dell'Assemblea nazionale, che è di tipo unicamerale, composta da 109 membri, eletti con voto popolare, in carica per cinque anni. In Laos vi è un solo partito, il Partito rivoluzionario del popolo lao (PRPL); gli altri partiti sono banditi. Il potere giudiziario è invece esercitato dalla Corte suprema del popolo, il cui presidente è eletto dall'Assemblea nazionale su raccomandazione del Comitato incaricato per la nomina, parte esso stesso dell'Assemblea nazionale. Lo stesso Comitato ha anche il compito di eleggere gli altri giudici che compongono la Corte.

Le comunità musulmane

La Comunità musulmana cambogiana si divide in due gruppi etnici: i cham, originari della Champa, l'antico regno indù del sud del Vietnam, che finì intorno al 1832, e gli chvea, di origine malaysiana, che vivono nel sud della Cambogia. Essi sono una minoranza non solo come gruppo religioso nazionale, ma anche a livello regionale e locale, a differenza dei musulmani dell'isola di Mindanao, nelle Filippine, che come abbiamo visto possono essere in alcune zone la maggioranza della popolazione, soprattutto nelle regioni dell'Autonomia.

I musulmani cham sono degli immigrati: arrivarono in Cambogia con diverse ondate d'immigrazione dall'antico regno indù della Champa, a causa degli attacchi dell'esercito vietnamita che apparteneva al regno Dai della regione settentrionale del Vietnam. Tali attacchi avvennero a partire dal XIV fino al XIX secolo. L'arrivo in Cambogia dei chvea fu anteriore a quella dei cham, grazie a dei mercanti musulmani provenienti dalla Penisola malaysiana, da Java e dal paese di Minangkabau in Sumatra. Essi si convertirono all'Islam *shāfi'īta*.²³

Sia i cham che i chvea, come già detto, promossero l'islamizzazione nel paese a partire dal XVII fino al XIX secolo, attraverso il proselitismo, la costruzione di moschee e la partecipazione alla vita politica della Cambogia. Nel 1870 Tuan Sait Ahmit (lo sceicco Ahmad), salì al potere come viceré, ma subito dopo fu ucciso dai suoi avversari. In seguito alla formazione del protettorato francese della Cambogia e del Vietnam, nel 1863, le due comunità musulmane si chiusero ai loro compatrioti cambogiani e vietnamiti, vivendo separate dal resto della popolazione dei due paesi.

Entrambe le comunità cham e chvea osservano la pratica dell'Islam di pregare cinque volte al giorno, praticare le abluzioni e la circoncisione, astenersi dalle bevande alcoliche e dagli animali considerati impuri. Anticamente i cham furono in-

²³ Cfr. A. De Féo, *Le royaume bouddhique face ou renouveau islamique*, in *L'islamisme à l'assaut de l'Asie du Sud-est*, cit., p. 102.

fluenzati dall'induismo e dal buddhismo e praticavano una religiosità sincretistica, abbandonata poi dopo la conversione all'Islam. Oggi, tra i cham, c'è un atteggiamento severo verso coloro che adorano gli idoli locali o che praticano il sincretismo religioso, i quali, se scoperti, vengono separati ed espulsi dalla comunità islamica. Alcuni musulmani cambogiani possono permettersi di partecipare al pellegrinaggio alla Mecca, oppure, se impossibilitati, pagano una certa somma di denaro per mandare un sostituto al posto loro. Essi osservano il *bulan ok hajī* (il mese di digiuno dei pellegrini), chiamato anche *bulan Ovlah* (il mese di Allāh), che ricorre tre mesi dopo il mese di *ramadān*.

I musulmani cambogiani osservano anche il rito del *malot* o *melut* (in arabo, *mawlud*), quando tagliano una ciocca di capelli al bambino di tre anni, dandogli il nome religioso riferito al Profeta o, se è una bambina, a Fātima. Presenziano alla cerimonia quattro *imām*, che guidano la preghiera nella casa dei genitori. Altre importanti cerimonie, legate al ciclo della vita, sono il *tamat* (in arabo, *tamma*), rito nel quale un bambino che conosce il Corano a memoria va in giro per il villaggio vestito elegantemente, tra le acclamazioni e le reverenze della gente e il *tapat*, rito di purificazione delle persone anziane che vengono cosparse di acqua benedetta e per le quali si prega. In Cambogia alcuni musulmani praticano ancora riti pre-islamici, come il rispetto per le tombe dei santi, che chiamano *ta-lak*, il timore per gli spiriti buoni e cattivi e le pratiche magiche.

La società musulmana cambogiana è fondata sugli stretti legami tra i membri della famiglia, dove il padre possiede una forte autorità. La moglie e le figlie godono di una certa considerazione, pur vivendo all'interno dell'ambito familiare sotto un rigido controllo. Esse sono introdotte ai doveri domestici fin da giovane età. Il matrimonio prevede che le donne sposino solo uomini musulmani e non prima di aver compiuto quindici anni. Per i ragazzi invece è permesso sposarsi a partire dai diciotto anni. Il divorzio è tollerato ma poco praticato e se è la donna a chiederlo perde la dote. Nel caso di morte della moglie, il marito veste un abito bianco per un periodo di quaranta

giorni; se è invece il marito a morire, la moglie porterà il lutto per tre mesi e dieci giorni, senza potersi risposare prima che siano passati i cento giorni. Questo tempo è richiesto per vedere se la donna abbia concepito prima della morte del marito e quindi poter attribuire la paternità al nascituro.

Un altro momento importante è quello del funerale, la cui cerimonia prevede che il corpo sia lavato due volte con speciali aromi, avvolto in un sudario di lino e posto nella fossa con la testa rivolta verso nord. La fossa viene ricoperta di terra e sopra di essa vengono posti dei rovi per preservarla dagli animali. Poi viene posta una lapide decorata. A più riprese l'*imām* invita la famiglia a radunarsi per la preghiera sulla tomba del defunto. Le moschee sono quasi sempre di legno, con grandi stanze, una piattaforma nel retro e un recipiente con acqua per le abluzioni. Al posto dei tappeti, per la preghiera vengono usate delle stuoie fatte di materiale vegetale come nipa o foglie di palma; all'interno della moschea si trova un largo tamburo di colore rosso detto in lingua cham, *ganong* (in malay, *gendang* e in javanese, *kendang*).

Sia i cham che gli chvea originari della Malaysia hanno dei rappresentanti religiosi, che non sono soggetti a pagare le tasse. Essi sono scelti tra le più importanti famiglie e i loro figli posso diventare *imām* all'età di quindici anni. Una volta scelti, i rappresentanti religiosi sono nominati dal re della Cambogia, che li chiama a far parte del suo Consiglio. Essi sono considerati le più alte autorità della comunità musulmana.

L'*imām*, invece, ha il compito di guidare i fedeli alla preghiera rituale e di istruire i bambini nel recinto adiacente la moschea, insegnando gli elementi base della religione islamica, la lingua araba e la recitazione del Corano. Il periodo di digiuno del *ramadān* viene osservato da tutti. La più importante istituzione musulmana rimane sempre l'assemblea dei saggi o *jamā'a*,²⁴ essa può riunirsi solo se raggiunge il quorum richie-

²⁴ Il termine *jamā'a* indica l'assemblea di coloro che sono preposti a emettere un consenso unanime o *ijmā'*, valido per tutta la comunità. Sul significato del termine cfr. anche il glossario.

sto di quaranta fedeli²⁵ e ha il compito di decidere su questioni che di volta in volta le vengono sottoposte circa la Legge islamica, i costumi e la morale.

Una parola deve essere spesa per i cham di Annam, vagamente musulmani, che presentano un carattere sciita per la loro particolare venerazione e invocazione verso Acan (in arabo, Hasan), Acai (Husayn), e 'Alī. La loro religiosità è profondamente legata alle credenze animiste e induiste, che sopravvivono insieme alle pratiche islamiche. Essi credono di essere dei veri musulmani, fino al punto di chiamare i loro connazionali indù «infedeli», sostenendo che solo loro sono *bant* (figli della religione), oppure *Cham Asalam* (Cham dell'Islam). Essi rendono culto a Oblah (Allāh) e allo stesso tempo a Po Devata Twhor (Dio, Signore del cielo). Offrono anche offerte a Po Olwah Tāk Alā (il misterioso re dell'oltretomba), richiamando in realtà l'espressione islamica *Allāh ta'ālā* (Dio l'altissimo), che sostengono essere un dio. Essi credono anche in Brahman Po Ino Nogar (Madre della terra), e nel suo sposo Po Yang Amo (il Signore Dio, il Padre della terra) e venerano Eva e Po Adam (Eva e Adamo), genitori ancestrali dell'umanità. Inoltre, venerano il Nobi Mahmat (il Profeta Muhammad) e il Corano, considerato *Tapuk nobi Mahmat* (il libro del Profeta Muhammad), che credono un talismano magico.

I cham di Annam pregano solo al venerdì e cinque volte al giorno durante il mese di *ramadān*, recitando, in un arabo incomprensibile, poche *sūre*, in particolare la *Fātiha*, senza tuttavia comprenderne il significato. L'abluzione prima della preghiera non viene quasi mai praticata, mentre invece la circoncisione è solo simboleggiata dall'*imām*, che con un coltello ne mima la pratica. Il mese di *ramadān* è osservato solo per tre giorni dai credenti, mentre è dovere degli *imām* osservarlo nella sua interezza per il bene dell'intera comunità.

Da quanto detto sembra chiaro che questo tipo di religiosità presenta un certo sincretismo tra religione islamica, indù e pratica cristiana, dove gli elementi «islamici» sono spesso modifi-

²⁵ Cfr. A. Cabaton, *Indocina*, in *Encyclopaedia of Islam*, cit., p. 2.

cati rispetto a quello che è la prassi islamica tradizionale. A nostro parere, in questo caso si può parlare di una tradizione religiosa che ha una parvenza islamica, ma che di fatto se ne distanzia a partire dalla stessa visione del monoteismo assoluto che l'Islam esprime.

La comunità musulmana cham vietnamita, costituita da varie tribù quali i rhadé, i jarai e i roglai, è anch'essa storicamente legata al regno della Champa. Nel 1590 degli arabi musulmani e dei commercianti malay, che si erano insediati a Lovek, l'antica capitale della Kampuchea, stabilirono dei rapporti commerciali lungo il fiume Mekong, costituendo piccole comunità nell'area vietnamita e sposando donne cham. L'Islam cominciò a diffondersi nella Kampuchea quando il principe Ponhea Chan ottenne il potere, grazie al sostegno dei musulmani malay. Convertito all'Islam, Ponhea Chan adottò il nome di Ibrahim e indisse una guerra santa contro la Dutch East India Company (Compagnia olandese delle indie orientali). Tuttavia, nel 1650, i khmer, nemici giurati di Ponhea Chan, sconfissero il re e, catturatolo, lo uccisero. Oggi la maggior parte dei cham vive lungo le rive dei fiumi Mekong e Tonle Sap, nelle provincie di Kampong Cham e Kampong Chnang. Alcuni vivono anche nella provincia di Takeo, vicino al confine col Vietnam e in Kampot nel golfo della Thailandia.

La popolazione cham era esperta nella costruzione di templi, come quello di Mi Son, vicino a Da Nang, che è considerato uno tra le più antiche strutture del Sud-est asiatico. Buona parte della popolazione cham vietnamita e cambogiana segue la scuola giuridica e di pensiero *shāfiʿī*, dividendosi in comunità ortodosse e tradizionali. I cham ortodossi, che vivono principalmente nella città di Ho Chi Min, a Tay Ninh e a Chau Doc, situata vicino al confine con la Cambogia, seguono l'Islam secondo la più rigorosa tradizione, mentre i cham tradizionali, che vivono nelle pianure costiere delle provincie di Binh Thuan e di Minh Thuan, seguono una religiosità mista di pratiche islamiche e tradizioni religiose locali. Anticamente la società cham era di tipo matriarcale, un fatto comune a molte società del Sud-est asiatico, dove attraverso la discendenza materna gli eredi

ereditavano la proprietà familiare. Ancora oggi questa pratica è abbastanza comune. Tale aspetto matriarcale della società influisce anche sulle unioni matrimoniali, come è facile notare dal fatto che è l'uomo ad abbandonare la propria casa per andare ad abitare nella casa dei genitori della moglie. Nel caso di matrimoni misti tra cham e khmer, cham e vietnamiti, o cham e cinesi, la parte non musulmana finisce quasi sempre col convertirsi all'Islam, soprattutto quando entrambi vivono a contatto della famiglia dello sposo o della sposa musulmana.

L'insegnamento dell'Islam si impartisce all'interno della famiglia cham o nelle scuole coraniche, dove i bambini imparano a leggere il Corano in arabo; inoltre, vengono insegnate le lingue cham, malay, khmer e vietnamita, come lingue franche per l'attività commerciale, molto spesso limitata alla pesca, alla tessitura e alla produzione del legname. Tra le moschee più famose vi è quella di An-Nur an-Na'im, che fu costruita nel 1901 e poi distrutta dai khmer rossi, durante la guerra del Vietnam; quella di Jami ul-Masjid Cholon, che è situata nel distretto che porta lo stesso nome. Essa fu costruita dai musulmani indiani durante gli anni Trenta, ma nel 1975, alla fine della guerra del Vietnam, gli indiani lasciarono il paese e la moschea rimase alla comunità musulmana cham. Durante la guerra, i cham vietnamiti e i cham cambogiani sostennero attivamente la presenza americana nei rispettivi paesi, posizione che dovettero pagare duramente, dopo la vittoria dei khmer rossi e delle forze del Vietnam del nord, con continue discriminazioni, in primo luogo contro l'uso della lingua cham, che viene ancora oggi parlata quasi esclusivamente nel contesto familiare. Questa situazione crea non pochi problemi ai bambini che, quando iniziano la loro formazione scolastica, sono penalizzati per il fatto di non conoscere il vietnamita. Lo stesso vale per gli adulti che, non avendo ricevuto un'educazione scolastica, faticano a trovare lavoro, per via del problema linguistico.²⁶

²⁶ Il conflitto tra vietnamiti e cham risale al tempo delle lotte tra il regno della Champa e i dai viet del nord, gli antenati degli odierni vietnamiti. Infatti, la prima capitale della Champa, Tra Kieu, fu distrutta dai dai viet nel VI

La discriminazione è andata ben oltre il fatto linguistico, diventando vera e propria persecuzione. Infatti in Cambogia, sotto il regime dei khmer rossi, fu lanciata una campagna per sradicare totalmente la cultura musulmana cham. I cham furono accusati di essere troppo religiosi e troppo legati alle devozioni popolari islamiche, che li distraevano dall'attività lavorativa. Da qui vi fu una restrizione della pratica religiosa fino al punto di controllare le moschee e le scuole coraniche, che ben presto furono chiuse. Le donne musulmane cham dovettero tagliarsi i capelli e vestire gli abiti di colore blu, imposti dal regime khmer, ma più gravi ancora per la comunità musulmana furono la soppressione delle cinque preghiere giornaliere, l'obbligo di mangiare il maiale, pena l'esecuzione immediata e l'arresto dei leader musulmani ribelli, per non parlare delle migliaia di khmer e cham uccisi o gettati nei Choeung Ek (campi di sterminio), situati vicino alla capitale cambogiana di Phnom Penh.²⁷

La comunità musulmana del Laos è invece molto piccola, concentrata soprattutto nella capitale Vientiane. I musulmani laotiani frequentano la «moschea congregazionale» detta Jama' Masjid, situata nel centro della città. La struttura della moschea richiama la cultura mughal, con un piccolo minareto più vicino allo stile architettonico delle moschee rurali del Sud-est asiatico. Guardandosi intorno si possono vedere le iscrizioni in diverse lingue quali il lao, l'arabo, l'inglese e il tamil, segno della realtà culturale del Laos, fatta di diverse etnie. Nella zona limitrofa a Vientiane vivono solo poche famiglie musulmane,

secolo, per poi essere ricostruita in un altro luogo nel sud del paese. Tuttavia, le invasioni dei dai viet continuarono, costringendo i cham a scappare più volte dalla nuova capitale. Nel 1471 l'imperatore vietnamita Le Thanh Ton invase il territorio dei cham costringendo la popolazione a fuggire verso Angkor, antico Stato della Kampuchea, accolta dai re khmer. L'ultima invasione vietnamita avvenne nel 1693, con la conquista dell'importante porto della Champa, Phan Rang. In questa occasione vi furono il massacro della popolazione cham e l'esodo dei superstiti verso la Kampuchea. Su questo tema vedi: B. Strubbe, *The People Persist*, Saudi Aramco World, 2004, p. 4, in: <http://www.saudiaramcoworld.com/issue/199302/the.people.persist.htm>

²⁷ B. Strubbe, *op. cit.*, pp. 5-6.

concentrate in piccoli villaggi. A nord del centro della capitale, nel distretto di Chantabouli, si trova la moschea di Azhar, localmente chiamata Masjid Cambodia (Moschea della Cambogia), frequentata dalle famiglie musulmane cham, emigrate a Chantabouli dalla Cambogia a causa della persecuzione dei khmer rossi. Esse mantengono un forte senso d'identità culturale e religiosa che li lega al loro paese d'origine. Molte famiglie musulmane laotiane vivono di pesca, alcune posseggono macellerie, altre ottimi ristoranti, come quelli dei musulmani indiani provenienti dal sud dell'India; altri ancora gestiscono imprese di import-export o di materiale tessile.

Conclusione

Alla fine del breve percorso storico sul processo d'islamizzazione nel Sud-est asiatico, vorrei presentare una sintesi che tenga conto dei diversi fattori che ne hanno segnato il cammino. In primo luogo, non possiamo parlare delle società islamiche sud-orientali senza capire a fondo i cambiamenti che l'avvento dell'Islam ha portato in quelle zone. Tali cambiamenti sono legati alle diverse fasi dell'islamizzazione, di cui la prima fu senza dubbio l'attività commerciale dei mercanti musulmani e i matrimoni contratti con le principesse dei regni indù, buddhisti, e indigeni. I mercanti educarono le loro famiglie alla religione islamica, creando così delle piccole comunità commerciali musulmane da cui si sarebbero sviluppate in seguito le società islamiche, organizzate dai re neoconvertiti all'Islam. Da qui, la considerazione che i mercanti musulmani non si dedicarono soltanto al commercio, ma con il loro zelo missionario, presentarono ai nativi i rudimenti della fede islamica secondo il metodo dei sufi, la cui dimensione mistica si adattò bene al contesto religioso asiatico.

Così facendo, essi rispondevano al dovere d'ogni buon musulmano di portare il messaggio dell'Islam in tutto il mondo, attraverso un metodo non violento e propositivo della nuova fede, basato sulla testimonianza personale dei valori positivi contenuti nell'Islam. Con tutta probabilità, furono attenti a cogliere nella religiosità di quei popoli nativi gli elementi spirituali che potevano essere integrati con l'Islam, perché non in

conflitto con il suo credo fondamentale. In questo senso, essi furono i promotori di quel processo di adattamento che fu in seguito alla base dell'azione missionaria, più istituzionale, intrapresa dai vari agenti dell'islamizzazione.

Col formarsi dei sultanati e dei principati musulmani si passò a una fase dell'islamizzazione più «sistematizzata», organizzata secondo piani precisi, che univano l'aspetto religioso e missionario alle esigenze politiche e di potere del sultano e del reggente locale (*datu*). La missione islamica andava di pari passo con la conquista militare, e spesso si confondeva con quella. In questa fase, l'espansione dell'Islam fu lasciata allo zelo e all'opera di missionari professionisti, che conoscevano a fondo la religione e le scienze islamiche. Il loro compito non fu soltanto l'insegnamento dei rudimenti della nuova fede, ma soprattutto la formazione delle coscienze di coloro che avevano da tempo abbracciato l'Islam. Essi erano anche dei professori in teologia, filosofia e mistica islamica; altri erano dei profondi conoscitori del Corano, dei *hadīth* e della *sharī'a*.

Tuttavia, il centro di quest'attività fu il sultano, che organizzò la vita sociale del regno, creando le diverse istituzioni, tra cui spiccavano i centri di cultura, di teologia e di Legge islamica, nonché le Corti della *sharī'a*, per l'amministrazione della giustizia. In questa fase dell'islamizzazione vi fu, di pari passo con la «missione islamica», la creazione della «società islamica», in cui la sfera religiosa e spirituale fu profondamente legata a quella sociale, politica ed economica. I nuovi agenti dell'islamizzazione potevano spostarsi liberamente nel sultanato, forti di quella protezione che il sultano aveva loro concessa, visitando i nuovi territori che le guerre di conquista avevano assicurato all'Islam. Avvenne in questo periodo l'«incontro-scontro» con il processo di cristianizzazione, avviato dalle potenze europee spagnola e portoghese che si affacciarono sui mari del Sud-est asiatico. Motivi politici, economici e religiosi furono i reali interessi che li spinsero ad avventurarsi lontano dall'Europa. Allo spirito della conquista territoriale si unì presto lo spirito della crociata contro i musulmani, riconosciuti come gli antichi nemici. Questi ultimi risposero subito con

l'anticrociata nello spirito del *jihād*, con l'accusa verso le potenze occidentali di essere la causa della divisione e della rivalità tra i sultani. I conflitti politici, economici e religiosi furono i veri motivi che da entrambe le parti portarono al radicalizzarsi dello scontro islamo-cristiano, che per lungo tempo segnò le pagine più tristi della storia coloniale del Sud-est asiatico, ipotecando il futuro dei nascenti Stati nazionali musulmani e non musulmani.

Nella seconda fase della colonizzazione occidentale, altre potenze, quali l'Olanda, l'Inghilterra e gli Stati Uniti d'America, sostituirono la Spagna e il Portogallo, con lo stesso fine politico ed economico. Essi utilizzarono politiche diverse dirette, maggiormente in alcuni casi e meno in altri, a investire di più sulle culture e sulle popolazioni native. Nuove idee liberali portarono allo sviluppo in campo economico, istituzionale ed educativo delle colonie d'oltremare, estendendo l'educazione a quasi tutto il popolo. La sensibilizzazione sulle tematiche sociali, quali i diritti della persona, i diritti civili e religiosi, la modernizzazione e nazionalizzazione dei paesi, posero al centro dell'attenzione il dibattito sull'identità nazionale e sull'identità religiosa delle nuove nazioni nascenti del Sud-est asiatico. Il riformismo islamico, con le sue correnti fondamentalista e modernista, fu il motore del rinnovamento delle società musulmane, che vissero un veloce processo di decolonizzazione e modernizzazione. Tra gli ambienti musulmani moderati e liberali circolarono le idee democratiche e d'integrazione culturale e religiosa che promossero la rivalutazione dei costumi e delle leggi consuetudinarie locali (*'ādāt*), come parte del patrimonio e dell'identità delle nazioni. Il cammino intrapreso non fu facile, per via dell'opposizione dei movimenti islamisti e radicali islamici, che consideravano il processo di nazionalizzazione e democratizzazione delle società islamiche come una violazione dei valori più puri dell'Islam. I musulmani riformisti vedevano nella religione islamica un potente fattore d'unificazione popolare, per via della sua dimensione d'aggregazione universale. In questo senso l'Islam era la risposta alle attese

delle nuove società emergenti. Esse non erano più colonie, ma si affacciavano sul mondo musulmano con una loro identità, costituita dalla tradizione islamica e dalle diverse espressioni culturali locali.

Desidero ora indicare alcuni aspetti positivi su cui credo sia necessario riflettere per cogliere le sfide future che le società islamiche del Sud-est asiatico dovranno affrontare.

Il primo fattore positivo che creò un cambiamento all'interno del mondo religioso del Sud-est asiatico fu il «monoteismo». Esso riguarda il contenuto fondamentale della professione di fede islamica: «Non ci sono dei oltre ad Allāh, e Muhammad è il Suo messaggero». Con la predicazione dell'Islam nell'arcipelago malaysiano e indonesiano, fu introdotta una nuova visione del Divino, il Dio unico, un Dio storico, che rivela la sua volontà attraverso le circostanze storiche della vita, dei popoli e delle culture.

La fede in Allāh, unico Dio, e nei suoi attributi (i 99 nomi di Dio), fu senza dubbio un salto culturale e spirituale notevole per quelle popolazioni che credevano negli spiriti dei morti e nel culto degli antenati e che avevano un concetto del Divino come «energia vitale immanente» la creazione, personificata nelle cose legate alla natura, come le montagne, gli alberi, i ruscelli, o negli animali come il serpente, il coccodrillo, gli uccelli eccetera. La fede nell'unico Dio e l'avversità a ogni forma di divinità immanente, considerata idolatria, suscitarono in un primo tempo la paura e l'opposizione all'Islam, perché minava profondamente le basi spirituali e sociali della cultura e della religiosità di quei popoli. In questo senso fu necessario presentare la fede islamica gradualmente, facendo toccare con mano quanto Allāh provvedesse al bisogno umano. La mistica islamica e in particolare la meditazione degli attributi divini aiutò molto la predicazione dei missionari. Nel *bismillāhi al-rahmāni al-rahīmi* (nel nome di Allāh il Misericordioso, il Benevolente), venne presentato il Dio unico misericordioso, che perdona la colpa del peccatore e lo ricostituisce nella sottomissione e nell'obbedienza alla sua volontà; ma soprattutto venne presentato il Dio unico che provvede per il povero, per l'orfa-

no, e risponde ai loro bisogni fondamentali. Il Dio unico non è un Dio terribile o pauroso, che gioca con la vita e con la morte dell'umanità, come per soddisfare un suo capriccio. Il Dio unico si prende cura del fedele e agisce contro l'infedele, che con la sua incredulità ha condannato se stesso. La pedagogia di Allāh nel perdonare e nel provvedere tocca la vita del fedele nella concretezza, in un modo preciso, organizzando e regolando ogni istante della sua vita. Questa pedagogia è come una «via» da percorrere, stretta e aderente alla vita del fedele, quasi una cornice in cui vivere, pregare, mangiare, dormire, relazionarsi alle altre creature. La pedagogia di Allāh è la «Retta via», la Legge sacra dell'Islam, la *sharī'a*. Tutto questo fu il vero fattore di novità, che colmava il senso di vuoto e di smarrimento dei popoli che, con la caduta dei grandi principati indù, vedevano lo sgretolarsi della loro cultura, della loro società, causata dalla perdita dei valori religiosi che avevano vissuto fino ad allora.

Ecco quindi che, come conseguenza di questo primo fattore positivo, ne venne un secondo, più legato all'aspetto psicologico, che toccò la vita sociale di quei popoli. L'Islam, nella sua dimensione universale, colmò il vuoto sociale e religioso di chi, convertitosi alla religione islamica, desiderava fare esperienza di una fede integrale, dove ciò che era pratica religiosa fosse strettamente unito alla vita sociale e politica. I principi neoconvertiti videro nella nuova religione un elemento unificante di tutto il popolo, ma soprattutto videro una fede che univa il popolo in una sola grande comunità universale, la *Umma islāmīya*. L'adesione all'Islam costituì un legame con tutte le comunità islamiche musulmane del mondo, soprattutto con quella dei paesi arabi, custodi dei luoghi sacri musulmani.

Considero questi due fattori come fondamentali per la formazione della coscienza islamica dei musulmani del Sud-est asiatico. Essi sono alla base di qualsiasi riflessione sull'identità nazionale e culturale delle società islamiche asiatiche. Se vogliamo parlare di democratizzazione dei paesi islamici, non possiamo prescindere da questi due fattori positivi dell'islamizzazione, senza i quali non vi sarà mai spazio per un dialogo

democratico. L'esempio della *Pancasila* proposta da Sukarno in Indonesia e dell'*Hadhari* di Badawi in Malaysia, sono, a partire da questi due fattori positivi dell'islamizzazione, il tentativo di voler armonizzare l'Islam con il progresso e la modernità; l'ortodossia della fede islamica con le tradizioni, le usanze culturali ('*ādāt*) e le pratiche religiose locali.

Il loro ideale è quello di dare all'Islam un volto indonesiano e malaysiano, i cui valori religiosi siano di fondamento ai principi democratici su cui si basano l'Indonesia e la Malaysia. Questi esempi possono essere esportati e applicati ad altre società islamiche dell'Asia e perché no, con le dovute contestualizzazioni, anche dell'Africa e dell'Europa. Penso, tuttavia, che l'approccio più giusto e realista sia la «moderazione», indicata da Badawi ai musulmani e ai non musulmani, come l'unica e possibile via per ottenere una società democratica, rispettosa di tutte le componenti culturali e religiose presenti sul territorio.

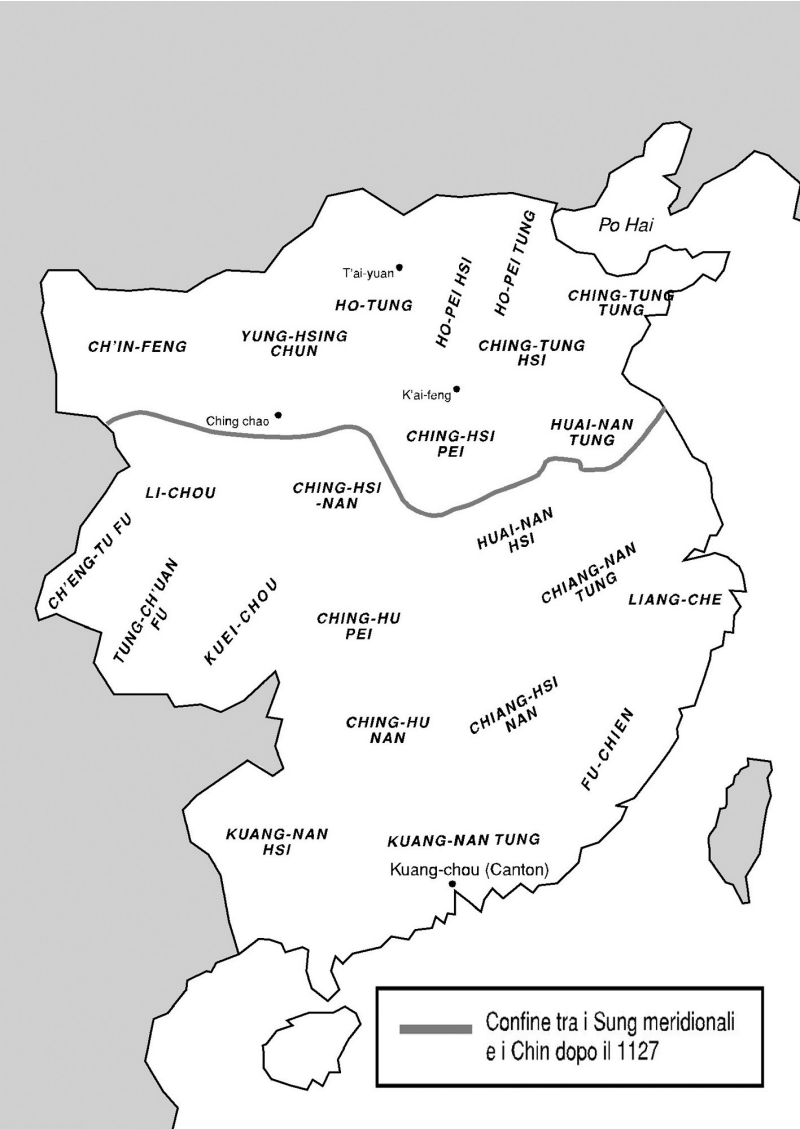
Credo inoltre che l'Islam non sia estraneo alla «moderazione». La storia dell'islamizzazione del Sud-est asiatico, almeno nella sua fase iniziale, lo ha testimoniato. Mi riferisco al terzo fattore positivo dell'islamizzazione, cioè l'approccio dialogico e propositivo che utilizzarono i mercanti e missionari nel presentare l'Islam alle popolazioni native. Essi non imposero la loro religione, ma la proposero attraverso il commercio e la testimonianza di vita, concretizzata nell'esperienza di fede nel Dio unico, Allāh e in Muhammad il suo messaggero. Qui riposa il concetto di «moderazione» che può favorire l'integrazione delle componenti culturali e religiose delle società del Sud-est asiatico. Secondo la visione di Badawi, nelle società a maggioranza musulmana l'Islam, se rispettoso della libertà d'espressione e di professione religiosa delle minoranze, ha il compito di diventare il fattore coagulante della loro integrazione culturale e religiosa. In questo modo all'interno delle società islamiche le minoranze religiose potranno esprimere il meglio dei valori umani, religiosi e sociali universali, nel rispetto della loro identità e dell'identità altrui. Grazie alla «moderazione», l'Islam stesso non potrà che ricevere dei benefici, in

quanto sarà capace di riconoscere, apprezzare e accettare quei «segni della Verità» presenti nelle culture e nelle tradizioni religiose non islamiche, rompendo con ogni atteggiamento fondamentalista e integralista contrario alla promozione di una vera pace tra i popoli.

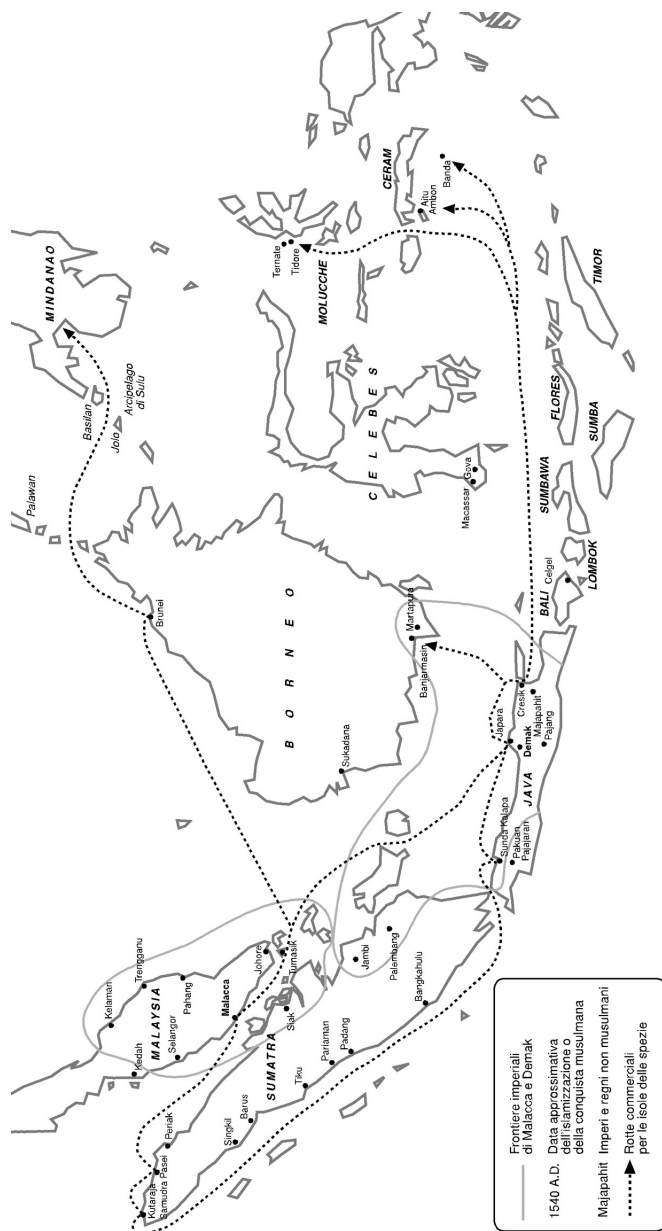
1. La Cina dei T'ang (618-907)



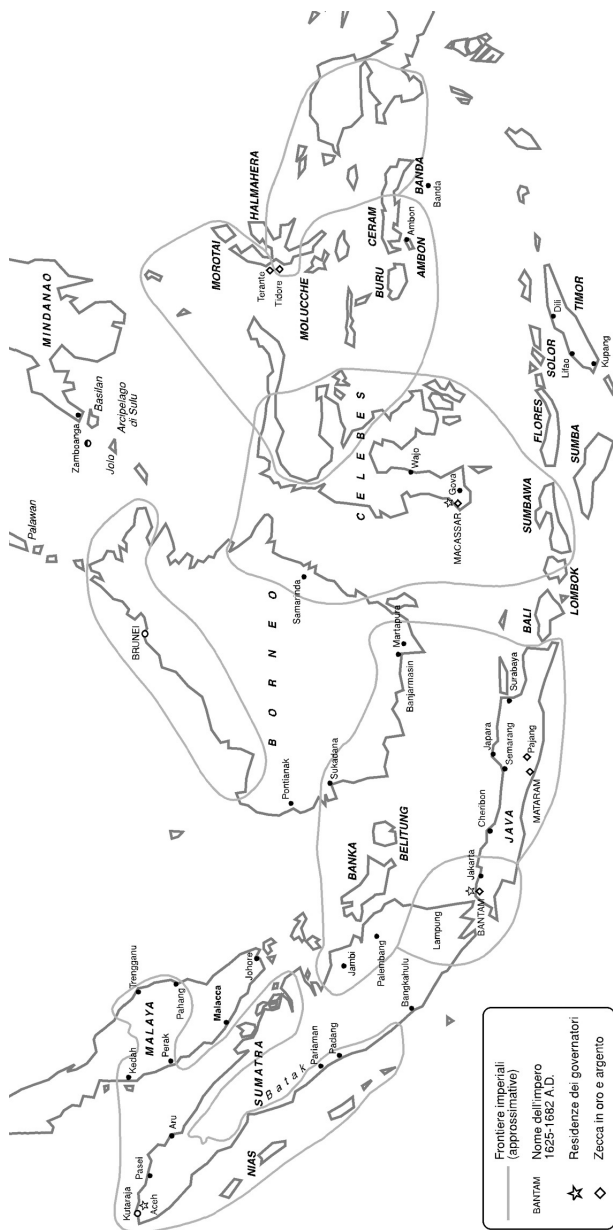
2. La Cina dei Sung (960-1279)



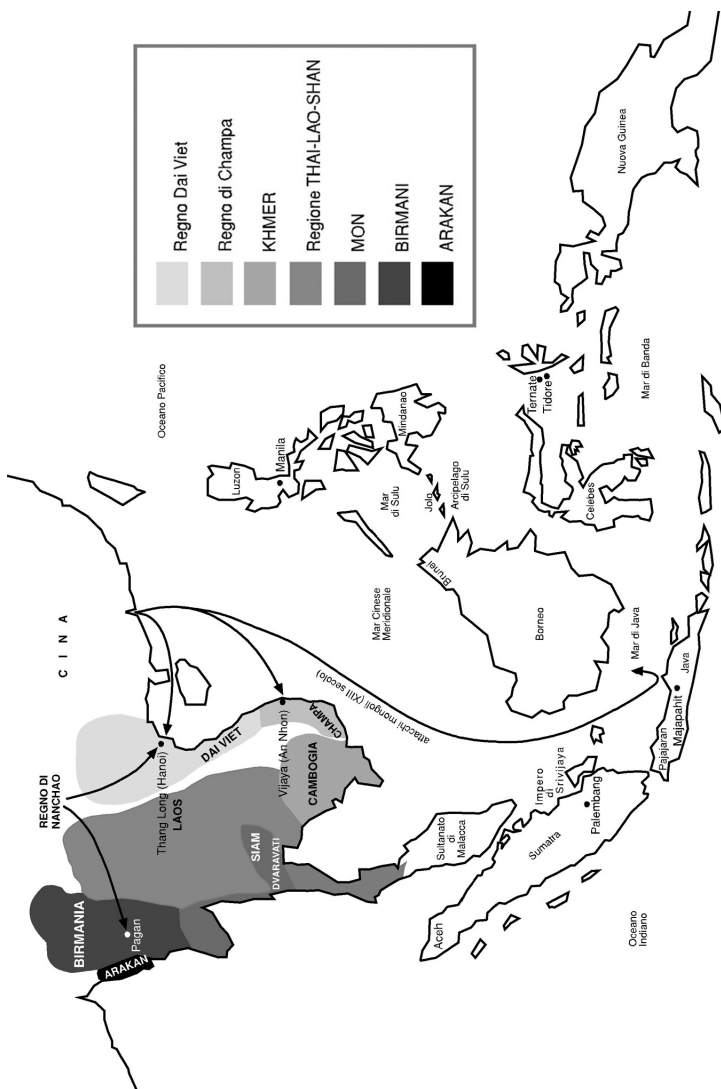
3. Indonesia e Malaya, islamizzazione e primi imperi musulmani



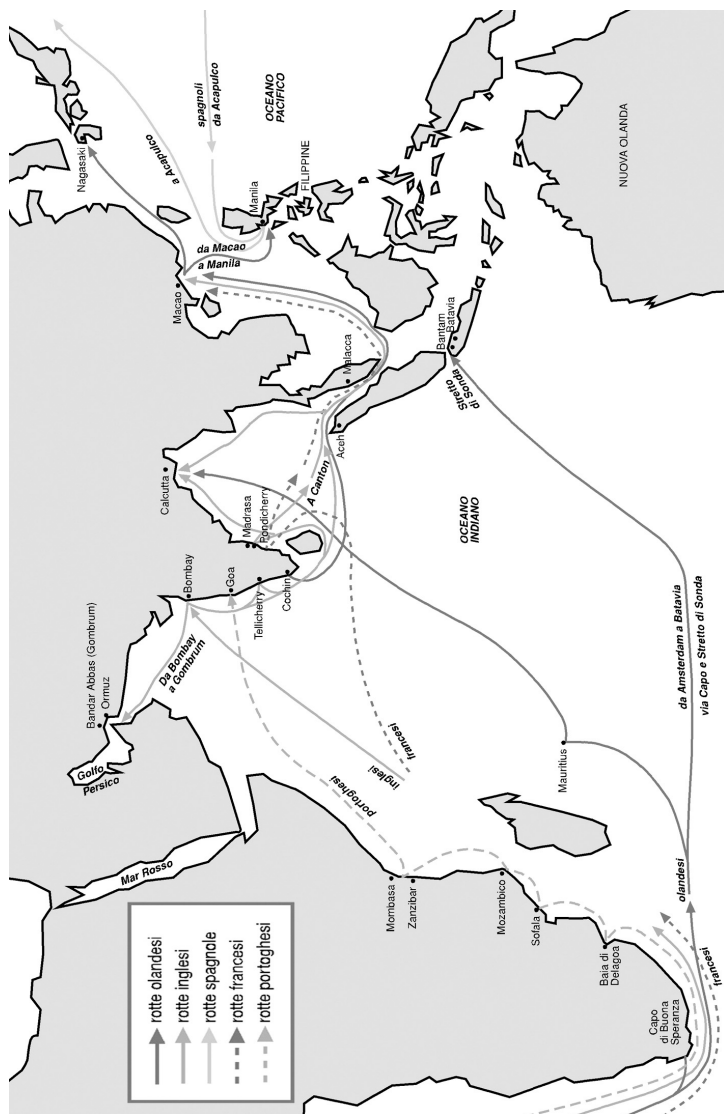
4. Indonesia e Malaya (1500-1750)., i grandi imperi musulmani
Periodo portoghese (1530-1575) Periodo spagnolo (1606-1663)



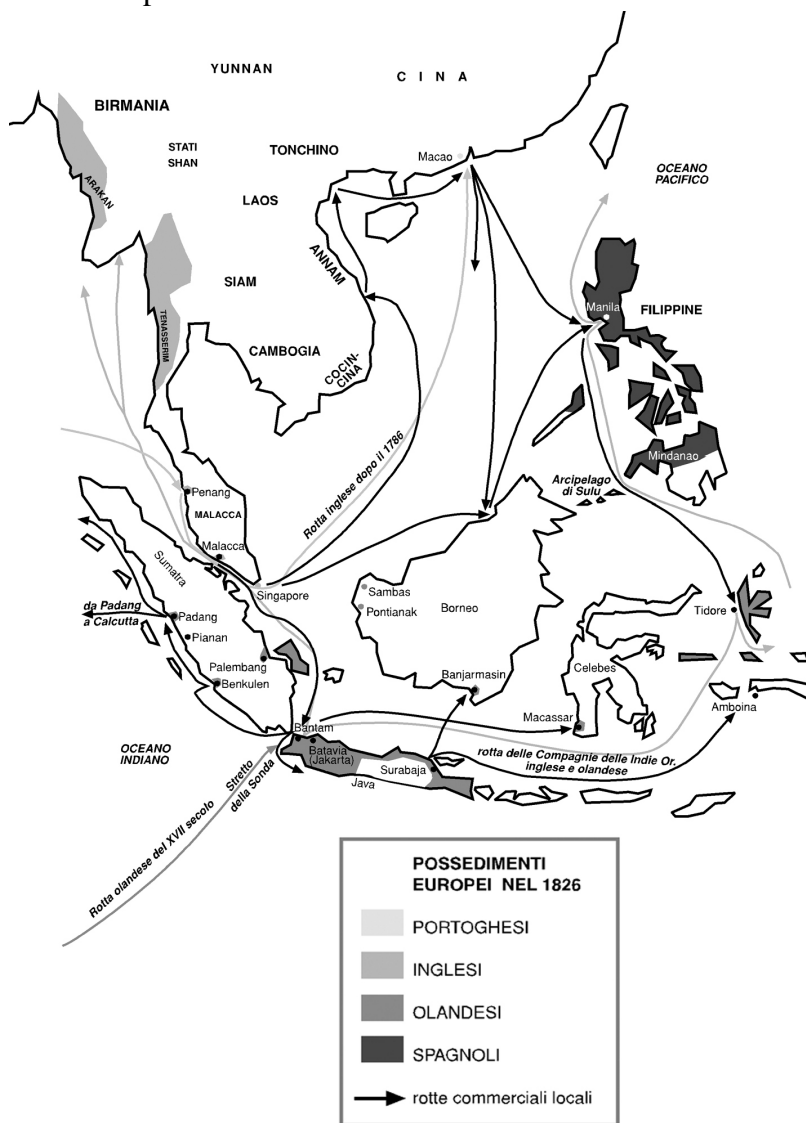
6. L'Asia sud-orientale dal 500 a l 1500



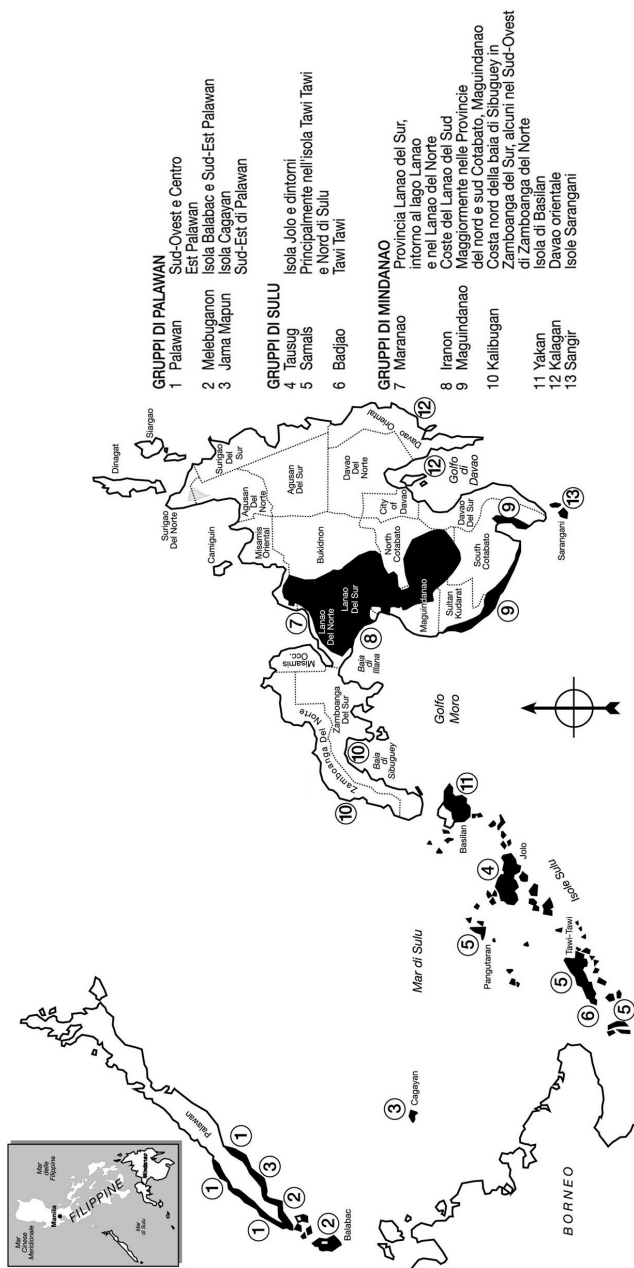
8. Espansione europea oltremare dal 1600 al 1713 a.d.



9. Gli europei nell'Asia sud-orientale



10. Presenza dei gruppi etnici musulmani nel sud delle Filippine (1985)



Glossario

‘Ādāt

Termine comune a molti dialetti e lingue musulmane dell’arcipelago del Sud-est asiatico, con modificazioni dialettali a seconda della zona. Esso deriva dall’arabo *‘āda*, parola generalmente usata per indicare: «costume, pratica, uso». Nel contesto malaysiano, indonesiano e filippino indica i costumi tradizionali. L’*‘ādāt law* è la consuetudine riferita alla sezione delle *‘ādāt* che copre le relazioni legali dell’individuo con lo Stato e la società. Attraverso la penetrazione dell’Islam nel Sud-est asiatico vi fu una graduale islamizzazione dei costumi locali, che favorì l’immissione di elementi islamici all’interno delle *‘ādāt*, soprattutto in riferimento alle istituzioni islamiche come il matrimonio e il diritto di famiglia in generale. Le *‘ādāt* vengono applicate anche a coloro che non sono musulmani, ma che risiedono nelle zone come la Malaysia, l’Indonesia, Formosa e il Madagascar, nonché le zone musulmane dell’isola di Mindanao, al sud delle Filippine.

Awliyā’

È il plurale arabo della parola *walī*, che significa «santo, pio».

Bilāl

Termine arabo usato col significato di funzionario religioso della moschea, dotato di minore autorità rispetto al *khatīb*. Il termine è il nome proprio del primo musulmano di colore che, al tempo della comunità islamica di Medina, chiamò i credenti alla preghiera.

Bumiputra

Termine malay che indica sia l’etnia malay sia la popolazione indigena dei territori del Borneo settentrionale malaysiano, dove i musulmani sono la minoranza.

Dār al-Islām

Parole arabe che indicano la «Casa dell'Islam»; viene riferita a uno o più paesi dove sono applicati l'ordinamento e la legge islamica, e che sono sotto la sovranità musulmana. I suoi abitanti sono per la maggior parte musulmani, ma vi è riconosciuta anche una minoranza non musulmana (*dhimmi*), soggetta al controllo islamico e che seguendo certe restrizioni è protetta nella vita e nei beni dei suoi membri.

Datu

Termine comune a molti dialetti malaysiani, indonesiani e filippini, sia musulmani che cristiani. È un titolo nobiliare che indica un'autorità locale o una persona facoltosa.

Dhimma

In seguito alla conquista musulmana di paesi non islamici, venivano garantiti, alla popolazione che non voleva convertirsi all'Islam e non veniva ridotta allo stato di schiavitù, la vita, la libertà e, in modo più ristretto, la proprietà. Essi venivano chiamati *al-dhimmi*, o «Gente dell'alleanza o dell'obbligazione», e, secondo la Legge islamica, avevano dei diritti temporali di protezione e degli obblighi, come il pagamento di una tassa stabilita per contratto. Parte di questo gruppo erano coloro che venivano catturati non in armi, o che non si opponevano alla conquista musulmana. Diversamente, coloro che erano catturati in armi o che avevano combattuto contro i musulmani, venivano uccisi, o ridotti in schiavitù, oppure venduti come riscatto o liberati, a seconda delle circostanze. Erano considerati strettamente *dhimmi*, la «Gente della Scrittura», *ahl a-kitāb*, come i cristiani, i giudei e i sabeï e in alcuni casi anche gli zoroastriani. Tutti gli altri venivano considerati come *dahrī*, o materialisti e idolatri, e dovevano essere uccisi o ridotti in schiavitù. Nel corso del tempo questa distinzione così rigida subì delle modifiche verso una posizione più tollerante. Infatti, molti Stati islamici, nella loro prassi verso i non musulmani, hanno esteso lo stato di *dhimma* a tutti coloro che, residenti nei confini dello Stato, appartengono ad altre religioni.

Faqīr (plur. *fuqarā'*)

Termine arabo che significa povero, mendicante derviscio, sufi. Il termine indica preferenzialmente il povero, nel senso di bisognoso della misericordia di Allāh, ma anche il povero di beni materiali.

Fatwā

Termine arabo che indica la dichiarazione formale che esprime un'opinione autorevole circa un aspetto delle *sharī'a*, emessa da un giurista conosciuto come *muftī*.

Hulubalang

Termine malay che indica l'ufficiale del distretto.

Hari Raya

Termine malay, usato anche in molti dialetti musulmani filippini, che indica la festa *Hari Raya Hajji*, o fine del *Hajj* (pellegrinaggio), in riferimento alla festa musulmana del sacrificio *'īd al-adhā*; oppure indica la festa *Hari Raya Puasa*, o rottura del lungo mese di digiuno di *ramadān*, considerato come il giorno del perdono, in riferimento alla festa musulmana di *'īd al-fitr*.

Imām

Termine arabo che significa «segno, indicazione, modello, esemplare, guida, capo». È usato in differenti contesti: 1. come guida della *salāt* o preghiera congregazionale; 2. i sunniti usano il termine *imām* in riferimento ai califfi, cioè le guide della comunità islamica, e in riferimento, in senso onorifico, agli eminenti dottori dell'Islam, come i fondatori delle scuole giuridiche e di pensiero; 3. gli sciiti usano il termine *imām* con diverse implicazioni, la più comune a tutte le sette sciite è quella riferita a un discendente di 'Alī, figlio di Abū Talib, il supremo reggente del mondo islamico.

Islāh

Il termine è usato nell'arabo moderno col significato di «riforma». Nella letteratura islamica contemporanea denota più specificamente un riformismo ortodosso, presentato dal pensiero filosofico, sociale e politico di Muhammad 'Abduh (m. 1905) e di Rashīd Ridā (m. 1935). Questi due autori sono probabilmente gli esempi più rilevanti del riformismo moderno. Si considerano discepoli della *Salafīya*, che è una forma neo-ortodossa del riformismo islamico nata nel XIX secolo soprattutto in Egitto. Il loro scopo era di rinnovare l'Islam con un ritorno alla tradizione, rappresentata dai «pii antenati» (*al-salaf al-sālih*) della fede primitiva. La Tunisia fu il primo paese del Nord Africa a ricevere il messaggio di riforma dall'Oriente. 'Abduh visitò Tunisi nel 1885, per crearvi una filiale della società segreta *al-'Urwa al-Wuthqā*

(Il legame indissolubile). Fu ricevuto, con riserve, dagli sceicchi dell'Università malikita di Zaytūna, ma trovò sostegno nei giovani 'ulamā' malikiti e hanafiti. La sua condanna del quietismo, del fatalismo e del *tawakkul* (Abbandono in Dio) sufi, la sua *Transvaal fatwā*, che permise ai musulmani residenti in paesi cristiani di portare il cappello e mangiare carne macellata da un monoteista, il suo scontro con l'ʿālim di Zaytūna Sālih al-Sharīf, che lo accusò di wahhabismo (a causa della sua simpatia verso la via waghābī, contraria al culto dei santi), furono dovuti alla sua insistenza sul bisogno di acquisire, accanto alle scienze religiose, una conoscenza laica. Dopo la morte di ʿAbduh, i contatti fra gli Zaytūna e la *Salafiyya* del Cairo continuarono con il suo successore, Rashīd Ridā. Mentre erano d'accordo su molti problemi, come l'opposizione al protettorato francese e il bisogno di riforma della Zaytūna, il loro punto di vista era diverso sull'esegesi del Corano e sui principali problemi politici: i Giovani turchi (Ridā era contro di loro), il Congresso arabo a Parigi, la Grande guerra e la rivolta araba. Il salafismo si fece sentire in altri campi, come nelle scuole libere, nella stampa araba, la maggior parte permeata, negli anni Trenta, da un certo puritanesimo, «lo spirito wahhabita», che esaltava l'arabo classico e la sua eredità culturale e castigava i mali e i vizi sociali, come l'alcolismo e la prostituzione. Il salafismo si oppose all'imitazione dello stile di vita europeo e al femminismo, condannando l'ambientalismo e le attività missionarie cristiane.

Jihād

Termine arabo che significa, in senso mistico e spirituale, «sforzo o lotta» contro il peccato e contro ogni struttura che generi il male. Esso ha anche una connotazione politico-religiosa di «guerra santa», in difesa dell'Islam, dello Stato islamico e dei territori della *Dār al-Islām*.

Jamā'a

Termine arabo che indica la comunità nel senso di collettività, cioè «dell'insieme» dei musulmani più precisamente prefigurato dai compagni del Profeta Muhammad. Il concetto di *jamā'a* viene descritto bene da Louis Gardet, islamologo francese, come segue: «l'appartenenza alla comunità protegge dall'errore, dove l'errore individuale viene cancellato di fronte all'accordo unanime, che non può essere che vero [...]». Noi possiamo intuire senza fatica la potenza di questo legame. Esso è costituito prima di tutto da un forte sentimento d'appartenenza, da una solidarietà stretta, la cui manifestazione più chia-

ra deve essere cercata nell'accordo unanime di tutti, l'*ijmā'*, o piuttosto nell'accordo di coloro che hanno, o per via del loro incarico o della loro missione, il compito di rappresentare tutti gli altri» (L. Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Etudes Musulmanes 1, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi 1981, p. 197).

Khatīb (plur. *khutabā'*)

Termine arabo che significa «oratore». Il termine era usato dagli antichi arabi per indicare il portavoce della tribù. Il *khatīb* è menzionato assieme al *shā'ir* (il poeta), e come il *kāhin* (indovino) e il *sayyid*, era una delle guide del clan. I *khatīb* erano a capo del *wafd* (delegazione) al momento dei negoziati per difendere gli interessi della tribù. Essi erano anche le guide nella guerra rituale e di maledizione contro i nemici. Essi esaltavano gli atti gloriosi e le qualità nobili della loro tribù, raccontando la storia del clan e denigrando i nemici, fino a mettere in evidenza le loro debolezze. Il riferimento ultimo del ruolo e dell'autorità del *khatīb* è il Profeta, che dopo la conquista della Mecca, si presentò, parlando pubblicamente in termini cerimoniosi, come *khatīb*. Sotto i primi quattro califfi, gli Omayyadi e gli Abbasidi, il *khatīb* aveva il compito di tenere la *khutba* (sermone o orazione), durante la preghiera congregazionale del venerdì. Attualmente il *khatīb* mantiene il compito di essere il portavoce della tribù anche per questioni religiose.

Madrasa

Termine arabo che indica la scuola religiosa coranica dove vengono insegnati i fondamenti della religione islamica, la lingua araba e la lettura e memorizzazione del Corano.

Makhdum (arabo *makhdūm*; plur. *makhdūmīn*)

Termine utilizzato in India, in Malaysia e nelle Filippine, per indicare una persona potente e dotata di autorità, che viene servito da altre persone. Indica, dal punto di vista religioso, un uomo pio, un santo, e un insegnante, conoscitore della fede islamica. Il termine venne usato per indicare i sufi, la cui predicazione e il cui esempio di vita furono determinanti nel processo d'islamizzazione del Sud-est asiatico.

Malay

Termine che indica un popolo, la sua cultura, la sua lingua e i vari dialetti appartenenti a quel ceppo linguistico. La lingua malay appar-

tiene alla famiglia delle lingue austro-asiatiche. Essa si presenta oggi in tre forme: 1. come insieme di dialetti locali; 2. come lingua franca; 3. come lingua ufficiale dell'Indonesia, Malaysia, Brunei e come una delle lingue ufficiali di Singapore. Alcuni termini malay sono presenti nei vari dialetti musulmani delle Filippine, anche se a volte con un significato diverso. Il malay, esisteva come lingua franca nell'Indonesia orientale già durante la colonizzazione portoghese. Il suo stato di lingua nazionale fu sostenuto dall'uso che sia gli olandesi, sia gli inglesi ne fecero per comunicare con le popolazioni locali. I giapponesi sostituirono completamente l'olandese e l'inglese con il malay durante la seconda guerra mondiale, riconoscendola come lingua parlata dal popolo e adottandola come lingua ufficiale dell'amministrazione pubblica.

Merdeka

Termine malay che significa «indipendenza».

Paramisuli

Termine Tausug e Maguindanao di origine malay, che indica la principessa nei sultanati di Sulu e Maguindanao.

Qādī (malay, *Kadi*)

Termine arabo che indica il giudice nella corte della *sharī'a*.

Rajah (rājā)

Parola sanscrita che significa «re». Più conosciuta forse come *mahārājā*, «il grande re», dove *mahā* vuol dire «grande».

Ramadān

Termine arabo che indica il nono mese del calendario dell'*hijra* (Egitto), durante il quale si pratica il digiuno.

Ruma bichara

Termine tausug composto dalle parole *ruma*, «consiglio» e *bichara*, «il parlare, il discutere». La composizione di queste parole indica il «Consiglio dei ministri» del sultano tausug, e degli altri sultanati filippini dell'isola di Mindanao. Questa istituzione, che ha origini antiche, è pre-islamica e venne mantenuta dai sultani che si convertirono all'Islam. Essa è a tutt'oggi in vigore.

Sayyid

Termine arabo che indica i discendenti del Profeta Muhammad attraverso la figlia Fātima.

Salasela, salsila, selsilah

Termini comuni a molti dialetti malaysiani e dei musulmani (moro) del sud delle Filippine. Indicano la catena di discendenza genealogica di un sultano, un *datu* o di una autorità musulmana. Derivano, come traslitterazione fonetica, dalla parola araba *silsila*, che letteralmente significa «catena». Il termine arabo *silsila* viene usato dai mistici dell'Islam, i sufi e dagli ordini sufi (*turuq*), nel senso di una catena continua di discendenza spirituale, una sorta di *isnād* mistico (la catena dei trasmettitori di una tradizione). Essa unisce la guida di un ordine mistico, lo *shayh* o *pīr*, con la persona fondatrice dell'ordine, fino a risalire al Profeta Muhammad.

Shāfi'īya

Termine arabo che indica una delle scuole legali dell'Islam sunnita, i cui membri seguono gli insegnamenti dell'*imām* al-Shāfi'ī (m. 204), il quale volle raggiungere l'uniformità della legge attraverso il metodo di neutralizzazione delle forze che disintegrano l'esposizione di una chiara teoria delle fonti da cui far derivare la legge.

Shahāda

Parola araba che significa letteralmente «testimonianza», sia in termini legali, come di colui che è stato testimone di un fatto, di un crimine, sia in termini religiosi come professione di fede musulmana: «Non ci sono dei che Allāh e Maometto è il messaggero di Allāh», da tenersi pubblicamente davanti ad almeno due testimoni musulmani. La professione di fede o testimonianza viene anche data da colui che lotta e, in particolar modo, muore in difesa dell'Islam. Il musulmano che cade sul campo di battaglia è chiamato *shahīd* (testimone o martire).

Shaykh (plur. *mashāykh*, *shuyukh*, *ashyākh*)

Termine arabo che indica l'«anziano», o il «capo-capi», di alcune organizzazioni religiose musulmane.

sharī'a

Termine tecnico arabo per indicare la legge islamica. Un altro termine simile, *shar'*, indica invece la via che conduce alla sorgente

d'acqua; il chiaro sentiero o cammino da seguire. Il plurale, *sharā'i'*, indica invece tutte le prescrizioni individuali della Legge islamica. Spesso viene usato nel senso stesso di Legge islamica. Invece il termine *shāri'*, è usato come termine tecnico per indicare il Profeta Muhammad, come colui che predica la *sharī'a*; oppure viene spesso riferito ad Allāh, con il significato di Legislatore.

Sharīf (plur. *ashrāf, shurafā'*)

Termine arabo che significa «nobile». La radice della parola esprime l'idea di preminenza e innalzamento sociale, di un uomo libero che può vantare una posizione autorevole per via dei suoi ascendenti illustri. Il titolo indicava i discendenti del Profeta attraverso la figlia Fātima. Nel Sud-est asiatico il titolo assume il carattere di qualità meritorie che vengono trasmesse da padre in figlio. Tra i musulmani delle Filippine il titolo assume anche un carattere politico di rappresentanza.

Shī'a

È la tradizione islamica che riconosce in 'Alī, quarto califfo succeduto dopo la morte del Profeta Muhammad, la qualità di capo carismatico e supremo mediatore tra i credenti e Dio.

Solotan

È un termine comune a molti dialetti musulmani dell'arcipelago malesiano e delle Filippine, usato come traslitterazione della parola araba *sultān* (sultano), che indica il potere o l'autorità. Nel IV secolo H./ X secolo, il termine assunse il significato di «autorità», come di colui che detiene il potere, utilizzato anche a livello locale da insignificanti governanti che *de facto* si erano accaparrati il potere. Nel V secolo H./ XI secolo, il termine *sultān* fu usato soprattutto nelle terre centrali dell'antico califfato dei Selgiuchidi, quando inizialmente oscurarono il potere e lo splendore degli Abbasidi di Baghdād.

Nel mondo persiano e turco, in quello musulmano indiano e in quello filippino la forma al femminile del termine *sultān* (*sultana*), indica la possibilità per le donne d'esercitare il potere. Infatti, nell'arcipelago di Sulu, tra i musulmani delle Filippine ci fu una sultana Nur al-'Azam, che regnò solo per pochi anni, non aparendo mai nella Genealogia di Sulu e nell'Orazione del *ramadān* di Sulu, poiché era una donna. I governanti musulmani del Sud-est asiatico non adottarono subito il titolo di *solotan* o di *sultān* dopo la conversione al-

l'Islam, ma mantennero il titolo sanscrito di *rājā* o *mahārājā*, che derivava dalle loro rispettive culture e tradizioni tribali. Tuttavia, dopo la conversione all'Islam della maggior parte dei re della penisola della Malacca e di Sumatra e il conseguente stabilirsi delle dinastie musulmane, il titolo di *solotan* venne utilizzato come sostituto dei titoli sanscriti.

Emblematico fu il caso di Malik al-Salih (m. 696 H./ 1297) di Samudra (zona di Pasei, nord di Sumatra, la cui popolazione musulmana nel 683 H./ 1285 A.D., passò dalla *Shī'a* alla *Sunna*). Egli, re di Samudra Pasei, si convertì all'Islam in seguito ad un sogno nel quale il Profeta Muhammad magicamente lo introdusse ai fondamenti della fede islamica, chiamandolo con il titolo di *solotan*. Quando si svegliò, ricevette la visita di un messaggero del califfo della Mecca che lo dichiarò *solotan*. Allo stesso tempo, un predicatore musulmano indiano, imbarcato sulla stessa nave del messaggero arabo meccano, predicò la religione islamica alla popolazione. Questo racconto, come molti altri di carattere leggendario, ci aiuta a capire quanto fosse importante per un regnante musulmano dell'arcipelago malaysiano e indonesiano tracciare la sua dinastia unendola a quella del califfato della Mecca, al fine di legittimare il suo potere.

Sufi

Termine arabo che indica i mistici dell'Islam.

Tarīqa

Termine arabo che significa «via, sentiero, strada». Per la corrente mistica islamica ha acquisito nel tempo due significati tecnici: 1. Nel IX e X secolo, il termine venne utilizzato per indicare il metodo morale e psicologico atto alla guida pratica dei discepoli che avevano ricevuto una vocazione mistica. 2. Dopo l'XI secolo, esso divenne il termine usato per indicare l'insieme dei riti validi per l'esercizio spirituale dei diversi ordini mistici o sufi, che furono fondati a quel tempo. Nel testo il termine viene utilizzato per indicare le confraternite mistiche musulmane.

Tausug

Termine appartenente al dialetto musulmano filippino tausug. *Taw* o *Tau* significa «uomo, gente»; *sug* «corrente marittima»; quindi, «gente della corrente» (dell'arcipelago di Sulu). Si distinguono in: 1. *tau higad*: gente che vive lungo le coste, più tecnologicamente avanzati e

civilizzati rispetto agli altri gruppi tribali della zona; 2. *tau gimba*: gente della zona interna delle isole, che vivono lontani dai centri commerciali costieri; 3. *tau pu*: gente delle isole vicine all'isola di Jolo.

‘Ulamā’ (sing. ‘*alīm*)

Termine arabo che indica i sapienti dell’Islam, cioè i saggi conoscitori del Corano, dei *hadīth*, e della *sharī‘a*. Tra i musulmani delle Filippine, essi assumono di fatto il ruolo di veri e propri capi religiosi, cioè di riferimento ultimo per la comunità islamica in materia di fede, di costumi e per le questioni importanti o di conflitto.

Wujūdīya

È il termine arabo che indica la dottrina dell’emanazione dell’«Essenza divina», conosciuta nel Sud-est asiatico col nome di *Martabat tujuh* (malay). Chiamata anche la «dottrina dei sette gradi», segue il pensiero mistico di Ibn ‘Arabī (m. 1240). La *wujūdīya* si riferisce probabilmente al concetto di *wujūd*, termine filosofico islamico che significa «essere», riferito alla forma nominale *mawjūd* («ciò che è fondato», o «ciò che esiste»). Il *masdar* (infinito del verbo) *wujūd*, viene usato come nome astratto per indicare «l’esistenza».

Nel misticismo islamico *wujūd* è un termine tecnico utilizzato quasi esclusivamente come nome verbale: *wajd*, *wijdā*, derivato dalla radice verbale *wa-ja-da* («trovare, o fare esperienza»). Entrambi i significati del termine, quello filosofico e mistico, sono presenti nel pensiero di Ibn ‘Arabī che, insieme ai suoi discepoli, divenne famoso come il più grande sostenitore del concetto della «unità dell’essere» (*wahdat al wujūd*). Secondo Ibn ‘Arabī, l’Essenza divina e la realtà sono «Uno». Questo ha come conseguenza che la realtà, come insieme di tutto, è l’emanazione dell’Essenza divina, che è in se stessa inconoscibile, ma che diventa conoscibile attraverso le sue emanazioni, costituenti l’universo. Il genere umano è un microcosmo, o somma delle manifestazioni divine. Pertanto, discendendo dall’Essenza divina alla realtà, ci sono dei gradi o stadi d’essenza, che sono le manifestazioni dell’assoluta Essenza divina. La dottrina della *wujūdīya* riprese questo pensiero mistico e l’adattò alla sua teoria dei sette gradi di emanazione dell’Essenza divina. L’ordine sufi della *Shattāriya* fu il medium attraverso cui le idee metafisiche di tale corrente mistica dell’Islam e le classificazioni simboliche basate sulla dottrina della *wujūdīya* giunsero a Java e divennero parte delle credenze popolari javanesi.

Bibliografia

Documenti

Laws of Malaysia, *Islamic Family Law (Federal Territories), Act 1984 (Act 303), as at 25th March, 1995*, International Law Book Services, Kuala Lumpur 1995.

Laws of Malaysia, *Administration of Islamic Law (Federal Territories), Act 1993 (Act 505) & Rules, as at 1st September 1993*, International Law Book Services, Kuala Lumpur 1993.

Laws of Malaysia, *Federal Constitution, as at 1st December 2003*, International Law Book Services, Kuala Lumpur 2003.

Laws of Malaysia, *Syariah Criminal Offences (Federal Territories), Act 1997*, Percetakan Nasional Malaysia Berhad, Kuala Lumpur 1997.

TAPOL, *The 1997 General Elections in Indonesia*, in <http://www.harford-hwp.com/archives/54b/025.html>, 24 aprile 1997.

The Government of Brunei Darussalam, *National Philosophy, MIB Concept*, in <http://www.brunei.gov.bn/government/mib.htm>

Feingold, *1997 Indonesian Elections, Senator Feingold's Remarks in the 4 June 1997, Congressional Record*, in http://www.fas.org/asmp/profiles/indonesia_election97.htm

Zaide G. F., Zaide S. M. (a cura di), *Documentary Sources of Philippine History*, voll. 1-12, National Book Store, Inc., Publisher Metro, Manila 1990.

Articoli*

Aa.Vv., *Indonesia*, in *The Encyclopaedia of Islam*, cd-rom Edition, voll. 1-12, Koninklijke Brill, Leida 2004.

Abubakar C. A., *La lutte moro, un interminabile conflit*, in *L'islamisme a l'assaut de l'Asie du Sud-est*, in «Les Cahiers de l'Orient», n. 78, 2005, pp. 87-98.

Andaya L.Y., *Malay Peninsula*, in *The Encyclopaedia of Islam*, cd-rom Edition, voll. 1-12, Koninklijke Brill, Leida 2004.

Al-Attas S. M. N. e McC. R. B., *Indonesia*, in *Encyclopaedia of Islam*, cd-rom, voll. 1-12, Koninklijke Brill, Leida 2004.

Andaya B. W., *Malacca*, in *Encyclopaedia of Islam*, cd-rom Edition, voll. 1-12, Koninklijke Brill, Leida 2004.

Asia News, <http://asianews.it/view.php?I=it&art=1401> «Scarcerato Anwar Ibrahim», 2 settembre 2004.

Asia News, http://asianews.it/view_p.php?I=it&art=1480 «Caso Anwar: la Corte federale conferma l'accusa di corruzione», 15 settembre 2004.

BBC News, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/3678806.stm> «Malaysia's Anwar called «traitor», 22 settembre 2004.

BBC News, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/873592.stm> «Gore: Anwar trial is a «mockery», 9 agosto 2006.

BBC News, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/4012277.stm> «Anwar meets Malaysian PM», 15 novembre 2004.

BBC News, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/2116032.stm> «Malaysian state passes Islamic law», 8 luglio 2002.

BBC News, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/2050014.stm> «Rape bill angers Malaysian women», 17 giugno 2002.

BBC News, «New president sets out his stall», in http://new.bbc.co.uk/2/hi/events/indonesia/latest_news/98099.stm, 23 maggio 1998.

BBC News, «Indonesia's ethnic tension: a chronology», in <http://news.bbc.co.uk/2/hi/events/indonesia/special-report/57207.stm>, 16 febbraio 1998.

* Gli indirizzi e-mail possono essere stati cambiati dai responsabili del sito.

BBC News, «Indonesia: B. J. Habibi profile», in <http://news.bbc.co.uk/2/hi/world/analysis/58602.stm>, 20 febbraio 1998.

BBC News, «Special Report. Indonesia Elections», in http://news.bbc.co.uk/1/hi/events/indonesia/special_report/default.stm, 27 febbraio 2001.

BBC News, «Profiles. Indonesia Elections», in <http://news.bbc.co.uk/1/hi/events/indonesia/profiles/default.stm>, Thursday, 26 ottobre 2000.

BBC News, «World: Asia-Pacific Analysis: Indonesia's Islamic Presidency?», in <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/481244.stm>, 21 ottobre 1999.

BBC News, «Timeline, Cambodia», in http://news.bbc.co.uk/go/pr/ft/-/2/hi/asia-pacific/country_profiles/1244006.stm, 15 dicembre 2006.

Bertrand R., *Religion et lutte antiterroriste en Malaisie et en Indonésie*, in *L'islamisme à l'assaut de l'Asie du Sud-est*, «Les Cahiers de l'Orient», n. 78, Parigi 2005, pp. 7-26.

Bonneff M., *Indonésie*, in «Archipel 29», Association Archipel, Parigi 1985, pp. 52-67.

Bonneff M., *Singapour*, in «Archipel 29», Etudes interdisciplinaires sur le monde insulindien, Association Archipel, Parigi 1985, pp. 81-83.

Bruinessen M. van, *The Origins and Development of Sūfī Orders (Tarekat) in Southeast Asia*, in «Studia Islamika», vol. 2, n. 1, aprile-giugno 1994.

Cabaton A., Indocina, in *Encyclopaedia of Islam*, cd-rom, voll. 1-12, Koninklijke, Brill Nv, Leida 2004.

Caldwell J. A. M., *Dustur, xi - Indonesia*, in *Encyclopaedia of Islam*, cd-rom, voll. 1-12, Koninklijke, Brill Nv, Leida 2004.

CIA, *The World Factbook, Indonesia*, in <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/id.html>

CIA, *The World Factbook, Vietnam*, in <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/vn.html>, aggiornato il 10 gennaio 2006.

CIA, *The World Factbook, Philippines*, in <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/rp.html> del 29 dicembre 2005, pp.1 -12.

CIA, *The World Factbook, Laos*, in <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/la.html>, aggiornato il 10 gennaio 2006.

CIA, *The World Factbook, Indonesia*, in <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/id.html> del 21 marzo 2006, pp. 1-10;

CIA, *The World Factbook, Cambodia*, in <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/cb.html>, aggiornato il 10 gennaio 2006.

Cribb R., *Malaysia, History*, in *The Far East and Australasia 1998*, XXIX ediz., Europa Publications Limited, Londra, pp. 592-598.

Donald E., *Rise and Fall of Strongman Suharto*, in <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/903024.stm>, 28 settembre 2000.

Dubus A., *Il ruolo socio-politico dell'esercito in Indonesia* (Dossier), in «Asia News» Supplemento a «Mondo e Missione», n. 6, giugno-luglio 2001, pp. 21-26.

Esposito J. L. (a cura di), *Indonesia*, in *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York-Oxford 1995, pp. 196-202.

Esposito J. L. (a cura di), *Malaysia*, in *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York-Oxford 1995, pp. 35-38.

Esposito J. L. (a cura di), *Philippines*, in *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York-Oxford 1995, pp. 326-328.

Feillard A., *Les moudjahiddines d'Indonésie en congrès à Solo*, in *L'islamisme à l'assaut de l'Asie du Sud-est*, «Les Cahiers de l'Orient», n. 78, 2005, pp. 27-40.

Herald, *Dialogue the key to unity*, in «The Catholic weekly», 15 agosto 2004.

Iik Arifin Mansurnoor, *L'islam à Brunei entre renaissance et radicalisme*, in *L'islamisme à l'assaut de l'Asie du Sud-est*, «Les Cahiers de l'Orient», n. 78, Parigi 2005, pp. 47-60.

Jones A. H., *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*, in «Journal Southeast Asian History», vol. 2, n. 2, luglio 1961.

Kamali M. H., *Istihṣān and the Renewal of Islamic Law*, in «Islamic Studies», vol. 43, n. 4, 2004, pp. 561-581.

LaRousse W. J., *A Glance at the Muslim Life-Cycle in the Philippines*, in *Encounter*, n. 266, Roma 2000, pp. 1-11.

Leman O. N. H. e Landolt H., *Wujūd*, in *The Encyclopaedia of Islam*, II ediz., E. J. Brill, Leida 1960, with Supplements, 1980-1982.

Lim Siew Yea, <http://www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/singapore/government/Lim1.html>, Lim Siew Yea, MA, *Basic Policies of the People's Action Party (PAP)*, articolo adattato dalla tesi di master del 1996: *Politics and Self: A Study of Gopal Baratham and Suchen Christine Lim*, della National University of Singapore.

Loyre G., *Philippines*, in *Archipel 29, Etudes interdisciplinaires sur le monde insulindien*, Association Archipel, Parigi 1985, pp. 84-90.

Madinier R., *La schizophrénie politique de l'Islām indonésien*, in *L'islamisme à l'assaut de l'Asie du Sud-est*, «Les Cahiers de l'Orient», n. 78, 2005, pp. 41-45.

Majul C. A., *Theories of the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia*, in «Silliman Journal», vol. XI, n. 4, ottobre-dicembre 1964.

Masters E., *Indonesia's 1999 Elections. A Second Chance for Democracy*, maggio 1999, in <http://www.asiasociety.org/publications/indonesia/>

Népote J., Brunei, in *Archipel 29, Etudes interdisciplinaires sur le monde insulindien*, Association Archipel, Parigi 1985, pp. 75-79.

Nicelli P., *Islamizzare la modernità o modernizzare l'Islam? Il punto centrale della questione*, in «Asia News», n. 182, agosto-settembre 2005.

Nicelli P., *Malaysia, libertà religiosa e pluralismo alla prova*, in «Asia News», n. 173, ottobre 2004, pp. 20-22.

Nicelli P., *Le origini del pensiero filosofico e politico dell'Islam. Parte prima*, in «Asia News» n. 169, aprile 2004, pp. 21-28.

Nicelli P., *Le origini del pensiero filosofico e politico dell'Islam. Parte seconda*, in «Asia News» n. 170, maggio 2004, pp. 21-27.

Nicelli P., *La riforma islamica in Indonesia: la Pancasila. Parte terza*, in «Asia News», n. 171, giugno-luglio 2004, pp. 29-33.

Nicelli P., *L'Islāh nell'Islam moderno: l'impatto del wahhābismo sulla riforma islamica*, in «Asia News», n. 4, aprile 2003, pp. 21-34.

Nicelli P., *Malaysia, dialogo nella sincerità*, in «Mondo e Missione», n. 4, aprile 2006, pp. 34-36.

Nicelli P., *Malaysia, neppure i morti hanno degna sepoltura*, in «Mondo e Missione», n. 2, febbraio 2006, p. 20.

Nicelli P., *Malaysia, pericolo Sharia*, in «Mondo e Missione», n. 9, novembre 2005, pp. 65-67.

Nicelli P., *Malaysia, le «femministe» musulmane all'attacco, Jaqueline e le sue sorelle*, in «Mondo e Missione», n. 9, novembre 2005, pp. 10-13.

Nicelli P., *Il rapporto tra Islam e modernità, quale possibilità per un dialogo sincero*, atti del convegno «Cristianesimo, ebraismo e islam: esperienze di incontro», Seriate 28-29 ottobre 2006, in «La nuova europa», n. 1, gennaio 2007, La casa di Matrona, Seriate, pp. 161-166.

Nieuwenhuijze van C. A. O., *Islam in Indonesia*, in *Encyclopaedia of Islam*, CD-Rom, voll. 1-12, Koninklijke, Brill, Leida 2004.

Rassers W. H., *Makassar*, in *Encyclopaedia of Islam*, cd-rom, voll. 1-12, Koninklijke, Brill Nv, Leida 2004.

Schumann O., *Brunei*, in *Encyclopaedia of Islam*, cd-rom, voll. 1-12, Koninklijke, Brill Nv, Leida 2004.

Steenbrink K., *Qur'ān Interpretations of Hamza Fansuri (ca. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison*, in «Studia Islamika», vol. 2, n. 2, 1995.

Strubbe B., *The People Persist*, Saudi Aramco World, 2004, in <http://www.saudiaramcoworld.com/issue/199302/the.people.persist.htm>

Wang Gungwu, *The Nanhai Trade: A Study of the Early History of Chinese Trade in the South China Sea*, in «JAMBRAS», vol. XXXI, parte 2, n.182.

Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Mahathir_Mohamad, > Wikipedia article «Mahathir Mohamad», in Wikipedia, *The Free Encyclopedia*, 22 luglio 2005.

Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Anwar_Ibrahim, > Wikipedia article «Anwar Ibrahim», in Wikipedia, *The Free Encyclopedia*, 10 luglio 2005.

Volumi

Aa.Vv., *Rapporto 2004 sulla libertà religiosa nel mondo*, Aiuto alla Chiesa che Soffre, Roma 2004.

Aa.Vv., *Rapporto 2005 sulla libertà religiosa nel mondo*, Aiuto alla Chiesa che Soffre, Roma, 2005.

Aa.Vv., *Calendario Atlante de Agostini, 2005*, GEONext Istituto Geografico de Agostini Novara 2004.

Aa.Vv., *Calendario Atlante de Agostini, 2006*, GEONext Istituto Geografico de Agostini Novara 2005.

Affatato P., Giordana E., *A oriente del Profeta, l'Islam in Asia oltre i confini del mondo arabo*, O Barra o Edizioni, Milano 2005, p.185.

Alatas S. H., *Reconstruction of Malaysian History*, Singapore, 1961.

Al-Attas S. M. N., *Islam and Secularism*, ISTAC, Kuala Lumpur 1993.

Al-Attas S. M. N., *Prologomena to the Metaphysic of Islam*, ISTAC, Kuala Lumpur 2001.

A'la Mawdudi S. A., *The Islamic Movement. Dynamics of Values Power and Change*, The Islamic Foundation, Karachi 1984.

Arnold T. W., *The Preaching of Islam, a History of the Propagation of the Muslim Faith*, Sh. Muhammad Ashraf Publication, Lahore 1965.

Arnold T. W., *The Preaching of Islam, a History of the Propagation of the Islamic Faith*, II ed., Revised and Enlarged, Kittabbhavan Publishers, Nuova Delhi 1999.

Batumalai S., *Islamic Resurgence and Islamization in Malaysia. A Malaysian Christian Response*, Copyright 1996 by Rev. Dr. S. Batumalai, Ipoh, Perak, Malaysia, 1996.

Benda H. J., South-East Asian Islam in the Twentieth Century, in Holt P. M., Lambton A. K. S. and Lewis B. (cura di), *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1970, pp. 182-207.

Benzine R., *Les Nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Parigi 2004.

Branca P., *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova 1997.

Conte M.L., *Dove guarda l'Indonesia? Cristiani e musulmani nel paese del sorriso*, Marcianum Press, Venezia 2006.

Coulson N. J., *A History of Islamic Law*, Edinburg University Press, Edimburgo 1964.

D'Ambra S., *Christian-Muslim Relations in the Philippines*, in *Islamochristiana* 20 (estratto), Roma, 1994.

De Graaf H. J., *South-East Asian Islam to the Eighteenth Century*, in Holt P. M., Lambton A. K. S., Lewis B. (a cura di), *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1970, pp. 123-154.

Ende W., Steinbach U., *L'islam oggi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991.

Fatemi Q. S., *Islam Comes to Malaysia*, Singapore 1963.

Gomez H. M. Jr., *The moro Rebellion and the Search for Peace: A Study on Christian-Muslim Relations in the Philippines*, Silsilah Publications, Zamboanga City 2000.

Gowing P. G., *Mosque and moro, A Study of Muslims in the Philippines*, Philippine Federation of Christian Churches, Manila 1964.

Gowing P. G., *Muslim Filipinos, Heritage and Horizon*, New Day Publishers, Quezon City 1964.

Gowing P. G., Mc. Amis R. D., *The Muslim Filipinos, Their History, Society and Contemporary Problems*, Solidaridad Publishing House, Manila 1975.

Gullick J. M., *Malaysia*, Frederick A. Praeger Publishers, New York 1969.

Israeli R., H. Johns E., *Islam in Asia*, vol. 2, Westview Press, Boulder-Colorado 1984.

Hall D.G.E., *Storia dell'Asia sudorientale*, Rizzoli, Milano 1972.

Iqbal M., *The Reconstruction of Religious Thought*, Kitab Bhavan, Nuova Delhi 1998.

Kamali M. H., *Freedom of Expression in Islam*, Ilmiah Publishers Sdn. Bhd., Kuala Lumpur 1998.

Kamali M., *Punishment in Islamic Law. An Enquiry into the Hudud Bill of Kelantan*, Ilmiah Publishers Sdn. Bhd., Petaling Jaya 1995.

- Kamali M., *Islamic Law in Malaysia, Issues and Developments*, Ilmiah Publishers Sdn. Bhd., Petaling Jaya, Selangor, Malaysia, 2000.
- Kamali M. H., *The Dignity of Man*, Ilmiah Publishers Sdn. Bhd., Petaling Jaya, 2002.
- Kamali M., *Principles of Islamic Jurisprudence*, Second Revised Edition, Ilmiah Publishers Sdn. Bhd., Petaling Jaya, 2004.
- Kepel G., *Jihad ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma 2001 e 2004.
- Lapidus I. M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Lewis B., *La rinascita islamica*, il Mulino, Bologna 1991.
- Madale T. N. (a cura di), *The Muslim Filipinos, a Book of Readings*, Alemar-Phoenix Publishing House, Inc., Quezon City 1973.
- Majul C. A., *Muslims in the Philippines*, University of the Philippines Press, Quezon City 1973.
- Majul C. A., *The Contemporary Movements in the Philippines*, Mizan Press, Berkeley 1985.
- Majul C. A., *Muslims in the Philippines*, University of the Philippines Press, Quezon City 1999.
- Mckenna T. M., *Muslim Rulers and Rebels, Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines*, Anvil Publishing, Inc., Manila 2000.
- Mednik M., *Encampment of the Lake: The Social Organization of the Moslem Philippine (moro) People*, University of Chicago Philippine Studies Program, Chicago 1965.
- Mercado E. R. Jr. (a cura di), *Understanding Modern Trends in Islam*, Notre Dame Press, Cotabato City 2002.
- Michel T., *Islam in Asia*, Aid to the Church in Need, Navarra 1991.
- Miller H., *The History of Malaysia*, Faber and Faber Limited, Londra 1965.
- Morohomsalic N. A., *Aristocrats of the Malay Race, a History of the Bangsa moro in the Philippines*, printed by Morohomsalic N. A., Quezon City 2001.
- Mukti Ali A., *The Spread of Islam in Indonesia*, NIDA, Jajasan-Jakarta 1970.

Nicelli P., *The First Islamization of the Philippines, From the 13th Century up to the 19th Century*, Silsilah Publications, Zamboanga City 2003.

Norodin Alonto Lucman (Datu), *moro Archives. A History of Armed Conflicts in Mindanao and East Asia*, FLC Press, Inc., Quezon City 2000.

Orosa S. Y., *The Sulu Archipelago and its People*, Yonkers-on-Hudson, New York 1970.

PERGAS, *Moderation in Islam, in the Concept of Muslim Community in Singapore*, Ulama Convention 2003, Singapore 2004.

Qutb S., *Social Justice in Islam*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2000.

Rahman F., *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld Publications, Oxford 2000.

Ramadan T., *Il riformismo islamico. Un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta Edizioni, Troina 2002.

Rasul J. D., *Muslim Christian Land: Ours to Share*, Alemar-Phoenix Publishing House, Manila 1979.

Roff W. R., *South-East Asian Islam in the Nineteenth Century*, in Holt P. M., Lambton A. K. S., Lewis B. (a cura di), *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

Saber M. e Madale A. T., *The Maranao*, Solidaridad Publishing House, Manila 1975.

Salah Jubair, *Bangsamoro: A Nation Under Endless Tyranny*, I. Q. Marin SDN BHD Publisher, Kuala Lumpur 1999.

Saleeby N., *History of Sulu*, Filipiniana Guild Inc., Manila 1973.

Salzani S. (a cura di), *Teologie politiche islamiche*, Marietti, Genova-Milano 2006.

Tregonning K. G., *A History of Modern Malaya*, Eastern Universities Press Ltd., Singapore 1964.

Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas, an Exposition of the Original Concept of Islamization*, ISTAC, Kuala Lumpur 1998.

Warren J. F., *The Sulu Zone, 1768-1898*. New Day Publishers, Quezon City 1985.

Warren J. F., *Iranum and Balangingi, Globalization, Maritime Raiding and the Birth of Ethnicity*, New Day Publishers, Quezon City 2002.

Wu Ching Hong, *A Study of References to the Philippines in Chinese Sources for Earliest Times to the Ming Dynasty*, Quezon City 1959.

Zaide G. F., *Philippine Political and Cultural History*, voll.1, 2, Philippine Education Company, Manila 1963.

