

COMUNE DI BOLOGNA
CENTRO AMILCAR CABRAL
SULL'ASIA, L'AFRICA E L'AMERICA LATINA

Giulio Soravia

UN ISLAM, MOLTI ISLAM



BOLOGNA 2004

COMUNE DI BOLOGNA
CENTRO AMILCAR CABRAL
SULL'ASIA, L'AFRICA E L'AMERICA LATINA

Giulio Soravia

UN ISLAM, MOLTI ISLAM

COLLANA DOCUMENTI
BOLOGNA 2004

COMUNE DI BOLOGNA



Centro Amilcar Cabral
sull'Asia, l'Africa e l'America Latina
via San Mamolo 24 40136 Bologna
tel. 051581464 fax 0516448034
e-mail: amicabr@comune.bologna.it
www2.iperbole.bologna.it/bologna/amicabr

Collana Documenti

1. Anna Vanzan – L'Egitto di Amalia Nizzoli: lettura del diario di una viaggiatrice della prima metà dell'Ottocento
2. Giulio Hasan Soravia – La trascrizione dell'arabo in caratteri latini
3. Giulio Soravia – Un Islam, molti Islam

La biblioteca specializzata del Centro Cabral ha un patrimonio di circa 20.000 volumi e 400 riviste (120 delle quali in corso).

Gli ambiti tematici che vi sono prevalentemente documentati sono:

- storia, vita politica, economica e sociale, letteratura, cultura e religione dei paesi di Asia, Africa e America Latina;
- cooperazione internazionale e aiuti allo sviluppo;
- diritti umani, condizione delle donne dei paesi in via di sviluppo;
- storia dell'incontro tra Oriente e Occidente;
- relazioni interetniche.

La sala reference della biblioteca ospita fonti informative generali relative ad Asia, Africa e America Latina (bibliografie, enciclopedie, atlanti, dizionari, annuari, directory, cronologie aggiornate, raccolte di dati statistici) ed è organizzata a scaffale aperto per facilitarne la consultazione.

La biblioteca è aperta tutti i giorni nei seguenti orari:

lunedì, martedì, mercoledì, giovedì: 8,30 – 19

venerdì, sabato: 8,30 – 13,30

La biblioteca ospita inoltre una sezione specializzata interamente dedicata ai temi dell'immigrazione straniera in Italia e in Europa e un fondo, la Biblioteca Guerrino Lasagni, sull'Africa Orientale Italiana.

INDICE

1. Un Islam, multi Islam.....	5
2. Le lingue islamiche.....	23
3. L'Islam in Indonesia.....	57

UN ISLAM, MOLTI ISLAM

Una società sana e normale deve essere composta da persone che non condividono abitualmente i reciproci punti di vista, poiché l'accordo generale è relativamente raro al di fuori della sfera delle qualità umane istintive.

C. G. Jung, *L'uomo e i suoi simboli*

Com'è noto, la nascita dell'Islam si pone storicamente agli inizi del secolo VII dell'era cristiana. Tale punto di vista non paia né eurocentrico, né contrario alla visione stessa dell'Islam in cui se, da un lato si sostiene che l'Islam non rappresenta una frattura nel solco della tradizione profetica e abramitica¹, è tuttavia con Muhammad che si "completa" e si conclude la Rivelazione, come risulta del resto in Cor. 5: 3: "Oggi ho reso perfetta per Voi la mia religione...".

Se intendiamo con Islam non solo una religione, ma una cultura, che si modella su un'etica e su costumi (la cui base è la *sunna*) a partire dal messaggio religioso, non dobbiamo dimenticare che l'islamizzazione di parte del mondo diviene anche un fatto di civiltà, che non solo crea, ad esempio, nuove forme di espressione architettonica, quali la moschea, o artistica (la calligrafia, e di qui l'arabesco, in arabo *zākhrafā*), o una letteratura con caratteristiche nuove sia per gli arabi che per gli altri popoli che abbracceranno l'Islam e parleranno altre lingue, ma impronta di sé la vita di intere comunità non necessariamente musulmane. L'esempio che si suole riportare è costituito dalle numerose *enclaves* ebraiche e cristiane che continuarono a vivere in territori musulmani, ma adottarono lingua e costumi tipicamente legati alla nuova cultura.

¹A partire da Cor. 46: 9: "Di': Non sono un novatore tra gli Inviati", la concezione è che Muhammad sia il "sigillo" che conclude una lunga tradizione profetica e che quindi l'Islam non sia altro che il completamento della fede in un rapporto iniziato tra Iddio e Adamo: l'ultima rivelazione (Cor. 5: 3) inizia con le parole: "Oggi ho completato per voi la mia religione...".

Il riconoscersi nell'Islam non fu senza contrasti: la *ridda*² rappresenta il primo esempio di un conflitto che si rivelerà come diversificazione di interpretazioni che, se in questo caso furono rozzamente espresse e si manifestarono attraverso la persistenza di costumi arcaici o, quanto meno, tradizionali, poi si tramutarono anche in differenze dottrinali e ideologiche³.

Ma, accanto all'affermazione della diversità con cui si sviluppa il mondo musulmano in contrasto con una certa visione contrabbandata in tempi coloniali, che ne appiattiva le differenze descrivendolo oscurantista e retrogrado, oltre che monolitico, occorre che ci soffermiamo anche sulla questione "interna" così come si pose all'inizio, se il messaggio dell'Islam fosse in qualche modo, non esoterico, ma comunque riservato a un popolo eletto. L'Islam è per gli Arabi o è un messaggio universale? Politicamente la questione del califfato rispecchia differenti posizioni, ma evidentemente rivela come la risposta presto affermata dalla maggioranza fosse per l'universalismo del messaggio⁴.

Questo non senza contraddizioni. Come sottolinea Vercellin (1996, p. 16), a conclusione di un'analisi sul carattere egualitaristico dell'Islam; infatti da quel contesto

... nasce l'aspetto paradossale per cui l'Islam, religione dell'assoluta unità teologale, è sfociato di fatto in una pluralità sociale. Ciò perché l'unità assoluta della *umma* non esclude affatto la differenza, che anzi è

² Le tribù arabe alla morte di Muhammad si sentirono svincolate da un patto che ritenevano personale nei confronti di un uomo e rifiutarono obbedienza ai capi della nuova comunità, la *umma*. Questa fu la prima *ridda* o "apostasia" che fu ricompensata con le armi. Su ciò si veda p. es. Lewis 1998, p. 52 ss., o anche A. Ventura in Filoramo 1999, p. 81 ss.

³ Su ciò importanti le teorizzazioni di Bausani 1970-71. Ma poi anche Denys Lombard 1985 e 1990, che dimostra come l'Islam indonesiano non solo non sia "marginale", ma come il concetto stesso di "marginalità" sia profondamente errato.

⁴ Ci riferiamo al conflitto sorto precocemente su chi avesse diritto alla successione califfale: solo discendenti del Profeta, ovvero chiunque. Si legga p. es. A. Ventura in Filoramo 1999, pp. 309 ss.

esplicitamente riconosciuta accettata e valorizzata nel Corano stesso.

Torneremo ovviamente su ciò, ma è soprattutto sul carattere complesso dell'Islam che desideriamo soffermarci, che inevitabilmente porta a una serie di apparenti paradossi i quali, più che conciliarsi, ingenerano dialettiche non facilmente risolvibili.

In realtà, nel primo espandersi dell'Islam entrarono in gioco fattori socio-economici che frenarono le conversioni, ma che consentirono ai convertiti di raggiungere una posizione privilegiata (per esempio sul piano fiscale) rispetto ai non musulmani. Dunque, le conversioni ebbero effetti ambivalenti se non ambigui e la posizione dei convertiti ne risentì in tempi e luoghi diversi. Inoltre, se la controversia sulla universalità del messaggio sfociò esclusivamente nella polemica su chi avesse titolo a divenire califfo⁵ (controversia che produsse infine lo "scisma" della Shi'a), i musulmani non arabi furono a lungo dei cittadini di seconda serie nell'*umma*.

Dal nostro punto di vista, insomma, l'identità islamica, pur capace di assorbire le differenze etniche nella comune appartenenza alla società di Dio, poneva coloro che non si collocavano all'interno di un quadro di riferimento a base ancora tribale⁶, come una sorta di *clientes* in seno alla società musulmana, certo *liberi*, sia pur nel senso antico⁷, ma differenziati nei godimenti dei diritti.

Questi *mawālī*, che presto divennero la maggioranza in seno all'*umma*, sottolineano di fatto, non solo l'affermarsi di un'aristocrazia araba, ma pongono il problema di un'identità, che se in un primo tempo è caratterizzata dal fattore religioso, poi diviene anche linguistica, se non etnica. Mentre l'arabo della Penisola, delle tribù, sempre di più perde i suoi privilegi, la conflittualità latente si acutizza con il fatto che l'espansione dell'Islam, allontanandosi dal

⁵ Utile la sintesi di A. Miquel, in Chevallier-Miquel 1998, Cap. V. Ma la letteratura sull'argomento è vasta. Concettualmente si legga Vercellin 1996, p. 233 ss.

⁶ Vercellin 1996. Particolarmente chiara la Parte seconda, p. 75 ss.

⁷ Su tale concetto è utile vedere quanto afferma B. Lewis 1998, p. 73 ss. Anche Vercellin 1996, p. 23-25.

suo centro, si caratterizza sempre meno come arabizzazione (e in ciò l'aspetto linguistico appare come fattore particolarmente appariscente e verificabile, ma non il solo).

Il regime fondiario imposto dall'Islam, infatti, determinò vere e proprie colonizzazioni e comunque fatti politici vari, su cui non ci soffermeremo⁸, portarono a migrazioni e a una mobilità demografica nei territori controllati dall'Islam, agevolati appunto dall'appartenenza religiosa e dalla lingua comune, almeno finché predominò l'arabo, cioè fino a tutto il periodo abbaside.

Il problema esplode nel momento in cui il sorgere del persiano come lingua letteraria, l'uso persistente dei dialetti berberi nel Māghrib, l'entrata in gioco del turco e il mantenimento delle lingue locali, nella "seconda fase" di espansione dell'Islam, quella essenzialmente commerciale, pone la questione etnica in tutta la sua macroscopicità, con il sorgere di nuove lingue "islamiche"⁹ e una diffusione territoriale dell'Islam che inevitabilmente impedisce una piena omologazione culturale, se mai nella ideologia dell'Islam fosse contemplata la assimilazione, su tale piano, dei nuovi convertiti.

* * *

Il versetto 49: 13 del Corano recita:

In verità vi ho creato da uomo e donna e ho fatto di voi popoli e tribù [diversi] a che vi conosciate

⁸ Valga ancora il rimando a Vercellin 1996, soprattutto p. 101 ss., ma anche per la storia dei primi tempi di diffusione dell'Islam A. Miquel, in Chevallier-Miquel 1998, Cap. V e Lewis 1998, Cap. III.

⁹ La prima "fase" di espansione dell'Islam coincide con l'arabizzazione linguistica pressoché totale. Nei periodi successivi non solo le lingue locali restarono in uso, ma addirittura, come nel caso del persiano, appunto, rientrarono nell'uso letterario come lingue di cultura. Non senza profondi cambiamenti, che in alcuni casi comportarono l'adozione dell'alfabeto arabo e comunque numerosissimi prestiti arabi, non solo nell'ambito del lessico religioso. La stessa sintassi si modificò modellandosi sull'arabo in molti casi. Si ebbero addirittura lingue nate dall'incontro con l'arabo come la swahili. Lingue "islamiche" in questo senso e Bausani 1981 chiarisce il concetto da noi ripreso in questo stesso volume.

reciprocamente, e il migliore tra voi è colui che più teme Iddio.

Tale versetto non solo è noto e chiaro, ma oggi viene sempre più citato come esempio di base dottrinale del rispetto dell'Islam per le culture altre, che non sono viste solo come un portato della storia, ma si affermano come volute da Dio stesso e fattore di arricchimento e conoscenza reciproca.

Di fatto, tuttavia, arabismo e identità dei popoli conquistati si collocano fin dagli inizi in posizioni conflittuali e in genere irrisolte. La domanda se un egiziano sia arabo non è oziosa e la domanda se sia arabo allo stesso modo di un magrebino sollecita risposte che pongono distinzioni a seconda che si risponda da un punto di vista storico, sociologico, religioso, insomma, sottolineando il carattere "ideologico" della domanda stessa e quindi la relatività di ogni risposta.

L'aspetto legato alla questione linguistica, come spesso accade quando si tratti di identità e di etnicità, illustra abbastanza bene la complessità dei fatti. Da un lato infatti si pone l'arabo, lingua della rivelazione e fattore unificante della comunità islamica, da un altro le lingue altre, alcune delle quali con lunga tradizione di appartenenza a comunità islamiche e talvolta marca di tale appartenenza (si pensi all'urdu nei confronti della hindi, nel subcontinente indiano¹⁰).

Ma esiste un parlante nativo di arabo? La questione non appaia oziosa: l'arabo è una lingua largamente artificiale, sotto certi aspetti, in quanto lingua scritta e standardizzata di non comune uso quotidiano (anche se oggi le cose stanno cambiando, ma non certo a semplificare la problematica¹¹). I dialetti arabi effettivamente usati nella vita quotidiana, se non hanno lo *status* di lingue, tuttavia di fatto sono forme "nazionali" in un processo che, come si usa

¹⁰ Si vedano i contributi di A. Rossi (*La situazione linguistica nel Pakistan*) e di Rahim Raza (*Problemi di politica linguistica in India*), in Corsetti 1976 (pp. 97-142), libro utile anche per altre aree e per la trattazione dell'aspetto teorico delle politiche linguistiche.

¹¹ V. il Cap. II di A. Miquel *La gente della "dad"*, in Chevallier-Miquel 1998 (p. 87 ss.). Il rimando per altro attiene a una storia complessa per cui si può ulteriormente fare riferimento a Soravia 1997.

ricordare, appare analogo a quanto avvenne alla fine del Medioevo in Europa nei confronti del latino, ma che nel mondo arabofono non si completò né si ufficializzò mai.

Allontanandosi poi dalle zone arabofone, l'arabo mantiene un suo prestigio "religioso", ma diviene sempre più lingua sconosciuta nell'uso. Può avvenire, come in Iran, che non sia noto per il grande prestigio del persiano come "seconda" lingua dell'Islam, anche se si afferma nell'uso la scrittura araba e l'influenza dell'arabo sul neopersiano sia immensa. Può avvenire che la distanza e la novità portino l'arabo a essere quasi sconosciuto, come lingua davvero lontana, come accade in Indonesia o in certe aree africane, o in Cina e nel mondo turco.

Le lingue islamiche sono lingue diverse che rispecchiano etnie completamente diverse per cultura, usi, costumi, storia e mentalità. Sono tali, però, perché il fattore religioso pone alcune ipoteche sulla totale libertà di espressione culturale. La diffusione dell'Islam, diffusione in senso boasiano¹², pesa evidentemente sulle varie culture. Il riflesso linguistico è evidente ed è specchio di tale affermazione. Non solo le lingue islamiche (per esempio, in Africa, swahili, somalo, wolof, hausa, ecc.) presentano un lessico fortemente arabizzato. Il modo stesso di strutturarsi della lingua rispecchia la conoscenza dell'arabo da parte di molti parlanti così come la frequentazione della sintassi coranica, per così dire e senza approfondire una questione per cui ci riferiamo appunto a Bausani. La questione rimanda, dunque, con qualche ambiguità, alla definizione di etnia: "arabo" può portare ad accezioni differenziate a seconda dei punti di vista (politico, etnico, storico, geografico), ma certo ancor più "islamico", ammesso che tale aggettivo possa usarsi

¹² Ci riferiamo in particolare alla polemica alle origini dell'antropologia moderna tra evolucionisti, fautori di uno sviluppo "alla Darwin" dei tratti culturali, e i sostenitori della "diffusione" delle culture, attraverso contatti, migrazioni ecc. Su ciò ebbe a scrivere Franz Boas ampiamente, per es. in *Evolution or Diffusion*, "American Anthropologist", n.s., 26 (1924), pp. 340-344 e nella bella antologia di scritti boasiani *Race, Language and Culture*, New York-London 1940 e successive edizioni.

in tal senso, sottende una frammentazione e differenziazione culturale immensa¹³.

* * *

Quanto sottolineato sopra si scompone ulteriormente quando storicamente analizziamo l'Islam nel suo divenire, in rapporto alle interpretazioni dottrinali. Di nuovo qui ci muoviamo in un ambito che presenta non poche ambiguità, in quanto la scissione interna viene profetizzata dal Corano stesso che, accanto all'unità dell'*umma*, dà come inevitabile la formazione di gruppi eterodossi¹⁴ - ciò che storicamente si verificherà con ovvia puntualità - e che all'interno stesso dell'ortodossia presuppone la pluralità. In altri termini la frammentazione avviene storicamente, per cause ideologiche e dottrinali, oltre che politiche, ma sembra far parte, nel disegno divino - e quindi nella coscienza individuale e storica dei musulmani - del processo umano che segue la Rivelazione.

Ciò appare contraddittorio e, se non è facile comporre tale contraddittorietà, è tuttavia necessario accettarla come dato di fatto accolto dai musulmani stessi, che parlano di una Madre del Libro eterna presso il Trono di Dio e contemporaneamente ammettono la sua possibile riredazione perenne da parte di un Dio onnipotente, che si colloca fuori dal Tempo umano. Essi parlano di una identità assoluta del testo coranico rivelato (e quindi delle copie circolanti di esso) rispetto a tale archetipo e poi accettano sette diverse letture di

¹³ Esiste una notevole confusione d'uso in Italia tra gli aggettivi *musulmano* e *islamico*. Mentre in Francia oggi *islamico* si riferisce spesso a fenomeni e atti del fondamentalismo (e senz'altro il termine *Islamiste* ha tale esclusiva accezione), in Italia sembra che le parole siano interscambiabili e che si possa usare *Islamismo* nel senso di "dottrina islamica" dove meglio parrebbe parlare di Islam *tout court*. *Musulmano* è l'aggettivo (dall'arabo *muslim*) che si riferisce a persone e a paesi, istituzioni ecc. (diritto m., paesi m.). *Islamico* (ar. *islāmī*) si riferisce piuttosto a concetti più vasti e astratti (arte i., mondo i., mentalità i.) anche se, com'è ovvio con una notevole area di sovrapposizione dei due termini nell'uso.

¹⁴ I riferimenti coranici alla suddivisione dei musulmani in sette sono diversi. Si veda Cor. 2: 253; 3: 105; 5: 14; 6: 159; 23: 53 ecc. Sull'argomento si legga Laust 1990 e Scarzia Amoretti.

esso¹⁵. Ma, di più, ammettono, con un procedimento non insolito nel pensiero islamico, l'esistenza di scuole di diritto diverse, non tanto in rapporto alla norma che si basa sul *qiyās*, della diversificazione interpretativa rispetto ai contesti ("la *fatwa* cambia a seconda dei tempi e dei luoghi"), quanto all'interpretazione teorica basata sull'autorità di alcuni giurisperiti: Mālik Ibn Anas (m. 795), Abu Hanifa an-Nu'man (m. 796), l'Imam Muḥammad ash-Shāfi'i (m. 820), Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 855)¹⁶.

La stessa posizione degli sciiti, del resto appare curiosamente ambivalente, se com'è evidente, la distinzione tra musulmano e non, non ne intacca la collocazione di fatto nell'Islam e, ciò che appare ancor più fattore di confusione per l'esterno/estraneo, il discrimine passa piuttosto tra credente e non credente. In ogni caso, credente può essere anche un appartenente alla gente del Libro¹⁷ o, comunque, chi segua le leggi naturali senza conoscenza del Messaggio dell'Islam.

Occorre poi tener presenti, in tali considerazioni, le controversie, in parte sanate dall'Imam al-Ghazali, tra misticismo e filosofia all'interno dell'ortodossia islamica¹⁸. I movimenti *sufi*

¹⁵ Si legga su vari argomenti correlati l'introduzione di Bausani alla traduzione del Corano, specialmente nel paragrafo *Descrizione del Corano qual è ora* e nel paragrafo *Trasmissione e correzione del testo. Le "lezioni"*: secondo la tradizione di Ibn Muḡāhid (vissuto nel X secolo dell'era cristiana) le lezioni accettate sono sette, ma sono ininfluenti alla decodificazione dei significati. Ciò anche perché si riferiscono a diverse vocalizzazioni che, com'è noto, in arabo non comportano in genere grandi spostamenti di significato delle radici consonantiche.

¹⁶ La chiave per la comprensione di molte "contraddizioni" è del resto nella concezione che l'Islam ha del tempo: Dio è eterno, cioè non semplicemente perenne, ma fuori dalla nozione e dimensione puramente umana del tempo.

¹⁷ La questione è ampiamente trattata nella storia dell'Islām e la nozione di *infedele* soggetta a controversie. Si legga su ciò il riassunto in *Encyclopaedia of Islam* di W. Björkman. Sugli Sciiti valga la bella trattazione di Scarcia Amoretti 1994.

¹⁸ Si veda p. es. l'introduzione all'edizione italiana delle *Opere* (per altro una interessante antologia, ma dello stesso autore esiste già una certa quantità di opere tradotte), a cura di L. Vecchia Vaglieri e R. Rubinacci.

esemplificano, se mai ve ne fosse bisogno, la ricchezza e la varietà di esperienze e di espressioni dell'Islam che, se talvolta esce anche da quanto fu considerato ortodossia, in tutti i secoli mostra la sua piena vitalità proprio nelle diverse tradizioni interpretative.

Semmai, accanto alla rivisitazione delle esperienze *sufi*, che pure per il loro carattere essenzialmente esoterico restano poco note o, comunque, in margine alle problematiche sull'identità, sarebbe opportuno soffermarsi proprio sulla sostanziale vitalità in tale senso anche dell'Islam moderno. Certo, appare corretto notare, come fa Arkoun (1993), che esiste una chiusura dell'*ig'tihad*, che storicamente è responsabile di una stasi culturale (soprattutto in chiave scientifica) del mondo arabo, più che islamico, tuttavia non bisogna dimenticare che in tale stasi entrano anche altri fattori, prevalentemente politici, e comunque, di nuovo, che il colonialismo ebbe le sue colpe molto gravi nel momento della rinascita culturale del mondo arabo¹⁹.

Se movimenti come l'*Islab* ("riformismo") sono da rileggere nella chiave che ci interessa²⁰, l'esistenza di diverse identità islamiche è oggi una realtà più che mai viva e l'interrogarsi sulle origini stesse non è solo fattore di nascita di fondamentalismi più o meno retrogradi, più o meno politicamente connotati, ma è anche una sincera preoccupazione di ridefinirsi in rapporto al mondo moderno.

* * *

Il conflitto tra *shari'a* e *'ada* esemplifica berle, storicamente, i problemi di adattamento dell'Islam alle culture non arabe o, di

¹⁹ Si legga Baldinetti 1997; ma valga per tutte le considerazioni che si potrebbero fare e che rimanderebbero a una bibliografia abbastanza vasta (ma forse tuttora insufficiente) il bell'articolo di W.R. Roff, *Islam obscured? Some reflections on Studies on Islam and Society in Southeast Asia*, in "Archipel" 29/I (1985), pp. 7-34. Poco è stato scritto per esempio sui rapporti tra il mondo islamico e le autorità coloniali nelle colonie italiane. *Pro manuscripto* si veda S. Soravia, *Il processo di radicalizzazione dell'Islam in Eritrea nel secolo XIX*.

²⁰ Ritorneremo su ciò più oltre, parlando della *salafyya*. Inoltre è in corso di stampa, a cura dello scrivente, l'edizione italiana dell'*Epistola sull'unicità divina*, di Muhammad 'Abduh.

converso, la problematica di autoidentificazione all'interno dell'*umma* di popoli diversi e non disposti a rinunciare alle proprie tradizioni.

Gli esempi riportati nella letteratura non solo antropologica, ma anche all'interno degli studi di diritto musulmano, di tale conflitto, sono numerosi. Dalla persistenza tra le genti berbere dei costumi matrimoniali pre-islamici e il prevalere di norme anti-coraniche nella trattazione di questioni di ordine economico, a quello che appare un *topic* ricorrente negli studiosi di cose indonesiane, dove il divario tra *bukum adat* e *syariat* (diritto consuetudinario e diritto sciaraitico) è relevantissimo anche per l'uso fattone dall'amministrazione coloniale olandese (e si noti l'utilizzo per entrambi i concetti di imprestiti arabi!). Santa Maria in tempi recenti riprende e riassume il tema in modo utile a chiarircene la portata e forse la massima espressione di tale conflitto è rappresentata dal costume ereditario Minangkabau, dove solo le donne sono titolari di diritti fondiari ed ereditano di fatto la proprietà delle terre²¹.

Se in molti casi tale conflitto appare gonfiato o "spinto" dalle potenze coloniali a prevenire una compattazione anticoloniale dei popoli soggetti in chiave islamica (e il rigetto di ciò è tra le cause alla base del conflitto che oggi si focalizza come fondamentalismo, ennesimo portato degli errori delle politiche coloniali), non dobbiamo però dimenticare che esso ha radici antiche ed espressioni genuinamente nate all'interno di quello che già Ibn Khaldun identificava come antagonismo tra l'Islam cittadino e i nomadi²².

La questione è complessa e merita un'attenzione tutta particolare giacché non è distante da problematiche anche attuali. Da un punto di vista antropologico possiamo ricordare che presso

²¹ Si veda il classico P.E. Josseling de Jong, *Minangkabau and Negeri Sembilan. Sociopolitical structure in Indonesia*, Jakarta 1960 e, per una breve sintesi con bibliografia l'articolo di Umar Junus, *Kebudayaan Minangkabau*, in Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Djakarta 1971, pp. 241-258, nonché Santa Maria 1985.

²² La bibliografia è sterminata. Facciamo riferimento solo all'opera di Ibn Khaldun in traduzione (Monteil 1978 e Rosenthal 1980), rinviando a G. Soravia, *Ibn Khaldun linguista*, "Studi Orientali e Linguistici (Univ. di Bologna)", VI (1995-96), pp. 261-268, per ulteriori indicazioni bibliografiche. Su ciò anche Vercellin 1996.

molte comunità islamiche (e "arabe") la parola *arabi* (*al-'Arab*) viene applicata non agli abitanti delle città o ai contadini, ma proprio ai beduini, ai nomadi. Così in Egitto dove una analisi sommaria può far pensare ai cittadini come "Egiziani" (*masriyyin*), ai sedentari delle campagne come "contadini" (*fallabin* con connotazioni talvolta "faraoniche"), e ai nomadi del deserto come "Arabi" (*'arab*).

Ora, è pure sintomatico che, accanto alla vantata superiorità del beduino, tutta letteraria e "ideologica", in quanto supposto portatore di virtù primeve e intatte, si sottolinei sempre la poca ortodossia religiosa del nomade, a partire appunto dalla *ridda*, e la sua primitività. Dunque siamo di fronte a un ennesimo paradosso, un'ennesima contraddizione che intreccia le componenti dell'identità islamica in modi complessi e ambigui.

Ma al di là di tali considerazioni, resta la questione di un'identità che, se secondo la linea della *sunna* si esprime nella globalità di comportamenti ideali per tutti i credenti, poi si manifesta in diversissime modalità, che rispecchiano tradizioni locali mai abbandonate. E qui di nuovo il conflitto si verifica a livello linguistico nella differenziazione terminologica tra *taqlid* e *sunna*, entrambe parole che nelle lingue occidentali vengono tradotte con "tradizione"²³.

Tale conflitto può assumere forme drammatiche e di alta tensione nelle dispute dottrinali che lo caratterizzano a certi livelli "filosofici", ma è presente, con una latenza che si manifesta spesso visibilmente e talvolta macroscopicamente, ma non viene messa più di tanto in discussione, a livello di costume quotidiano, se non addirittura negata.

Un esempio di tale conflitto, che appare poi cruciale nella considerazione occidentale, e quindi di riflesso diviene oggetto di dibattito anche nel mondo islamico, appare essere la questione del velo femminile o *higiab*. La nozione coranica di *higiab*, infatti, come concetto di "protezione" o "separazione", assume aspetti storicamente diversi nei confronti delle donne con riflessi

²³ Di fatto la parola *taqlid* nell'arabo moderno finisce con l'assumere una connotazione negativa. "Tradizione" in senso positivo e non strettamente religioso, quanto culturale, è piuttosto *turath* che letteralmente è l'"eredità", con un uso moderno che nasce dall'orgoglio di una propria identità culturale.

diversificati quanto a modelli d'abito, che non sono tuttavia esenti da una strumentalizzazione ideologica, come appare nel dibattito corrente oggi, almeno a chi non lo voglia appiattare in una visione unilaterale e superficiale, considerando semplicemente lo *hijab* uno strumento di segregazione e mortificazione della donna²⁴.

* * *

Il problema dell'identità islamica si ripropone poi, per quanto detto, in rapporto a quel mondo esterno col quale intercorreranno rapporti sempre più stretti nell'età moderna. Se in un primo tempo tale aspetto, essenzialmente politico, si riassume e praticamente si limita al rapporto tra Europa e Impero ottomano, con la caduta di quest'ultimo, dopo la prima guerra mondiale, caduta che coincide con l'ultima fase della colonizzazione, la questione si fa più complessa. Questa, a sua volta, si conclude alla fine di un ulteriore ventennio, dopo la seconda guerra mondiale. Ed è più complessa, in quanto vi si intrecciano dapprima il conflitto arabo-israeliano, poi le questioni petrolifere, infine le migrazioni dai paesi arabi e islamici verso l'Europa.

Se panarabismo e panislamismo sono ideologie nate dal sorgere dei nazionalismi nell'Ottocento, sulla risposta reale - e "interna" - pesa pur sempre il retaggio antico e le ambiguità irrisolte, aggravate dalla caduta del califfato con la costituzione laica di Kemal Atatürk in quella Turchia, che aveva pur sempre costituito un polo di aggregazione, quanto meno ideale, per il mondo islamico²⁵.

²⁴ Su tale aspetto, decisamente secondario, ma esaltato a torto o a ragione dai media, rinviamo alla bibliografia di C. Pudioli, dove per altro si potranno trovare indicazioni su questioni più "serie".

²⁵ Del poco esistente in italiano signaleremo B. Al Kubeissi, *Storia del movimento dei nazionalisti arabi*, Milano 1977. Del resto la questione riappare nella numerosa pubblicistica di carattere storico politico. In francese O. Carré, *Le nationalisme arabe*, Paris 1993. In arabo, sulla questione dell'identità, più pregnante, si veda (anche per la bibliografia) il volume degli atti di un convegno a cura dei Centri culturali islamici in Europa (Chateau Chinon 7-9 maggio 1993): *Huwijyat al-muslimin wa-tbaqâfatuhum fi Urubba*, 1995 [L'identità dei musulmani e la loro cultura in Europa]

Sono gli anni, dalla fine del secolo scorso, del sorgere di correnti di pensiero, quali quelle che fanno capo a Gialal ad-Din al-Afghani, che creeranno nuove identità in nome di un ritorno alle origini (*usul*, da cui *usulīyya* "fondamentalismo", che dalle opere di un Muhàmmad 'Abduh in Egitto vedranno scaturire da un lato i Fratelli Musulmani di Hasan al-Banna', da un altro la corrente femminista di Qàsim Amin, per fare esempi di derivazioni estremizzanti²⁶.

Ma al di là della complessità del fenomeno in età moderna che rende sempre più difficile definire un'identità islamica, osserviamo che la creazione degli stati nazionali approfondisce il divario tra i vari paesi anche politicamente e giuridicamente. La legislazione di paesi, che pure in qualche modo si autodefiniscono islamici, diviene estremamente diversificata. Inoltre la dicotomia Islam-stati "nazionali" si accentua e con ciò, ad esempio, il problema della definizione di un'identità araba che sia legata a una concezione politica diversa da un vago, talvolta confuso, utopistico ideale panarabo.

Interessante può di nuovo essere il fatto linguistico come spia di osservazione. L'antica dicotomia tra *umma* e *dawla*, nazione (islamica) e stato (di potere), si mantiene ma con diverse accezioni dei due termini. Se da un lato infatti *umma*, tecnicamente, designa sempre la comunità dei credenti, nell'arabo moderno essa assume il significato di "nazione" a tutti gli effetti (*Munàzzamat al-Umam al-Muttahida*, Organizzazione delle Nazioni Unite), con le connotazioni assunte nel corso della storia dall'Ottocento in poi. Da un altro lato *dawla* perde tutti i significati antichi ("dinastia, potenza, 'regno", ecc.) per divenire a tutti gli effetti lo "stato". La confusione in atto, sempre più marcata, tra "stato" e "nazione", anche fuori dal mondo musulmano, finisce coll'annullare tale dicotomia nel mondo arabo di oggi, senza possibilità di "sostituirvi" altri concetti.

Islam ed Europa: la nuova espansione del XX secolo pone poi nuove prospettive all'identità islamica. Se originariamente non si poteva porre il problema di una identità islamica fuori dal Dar al-

²⁶ Bello l'articolo di M. Campanini, *I Fratelli Musulmani nella seconda guerra mondiale: politica e ideologia*, in "Nuova Rivista Storica", 78/3 (1994), pp. 619-640. Dello stesso *Gihād e società in Sayyid Quthb*, "Oriente Moderno" 14 (1995), pp. 251-266. Si legga per altro anche la voce *Islāh*, in *Encyclopaedia of Islam*, a cura di Ali Merad, per altro utile a tutto il nostro discorso in questa sede.

Islam, in quanto al Credente veniva posto l'obbligo di un soggiorno limitato al minimo indispensabile fuori dalle terre dominate dall'Islam, oggi tale limite cade. Si veda ancora la già citata *fatwa* dello *Shaiikh* di al-Azhar, Imam Giad al-Haqq 'Ali Giad al-Haqq. *Fatwa* che prende atto delle mutate condizioni politiche ed economiche e dello stato di fatto, per avallare la possibilità di vivere in terre, i cui regimi non siano islamici, per il Credente musulmano, che vi è tenuto a osservare le leggi locali, purché non in contrasto con l'Islam o in presenza di limiti alla professione della propria fede.

Se gli viene assicurata la pratica della sua religione e dei riti dell'Islam in tutta libertà, in un paese che non ha una religione o che ha una religione diversa dall'Islam, egli [il musulmano] può viverci. Invece se egli teme per la propria religione, esistenza, per i propri beni e per la propria dignità, deve emigrare in un altro paese, ove possa trovare la sicurezza. Nel *hadith* si dice: "I paesi sono paesi di Dio, i generi umani sono epiteti di Dio. Ovunque trovi il tuo bene, ivi risiedi". D'altra parte secondo un suggerimento o piuttosto un ordine del Profeta Muhammad i primi musulmani emigrarono in Abissinia, che non era un paese musulmano.²⁷

Ciò implica la formazione di colonie, legittimate islamicamente, di musulmani la cui doppia lealtà non viene necessariamente messa in discussione in forme drammatiche, ma che crea pur sempre conflitti di identità. Tale problematica si accresce in complessità per la confluenza di un altro fenomeno, quello delle "conversioni" di "nuovi" musulmani di origine europea o americana, che ha assunto oggi una certa rilevanza anche quantitativa.

Nel primo caso il problema è quello del mantenimento o meno dell'identità etnica di origine, quale che sia e ammesso che sia chiaramente percepita senza ambiguità. Ciò è particolarmente vero per le seconde e terze generazioni in cui si osserva una

²⁷ Documento non pubblicato, fornito gentilmente dal Prof. F. Castro.

fenomenologia complessa e contraddittoria. I giovani nati in Europa tendono a fondersi per un processo di ovvia mimesi coi loro coetanei non musulmani. Non è facile in tale contesto definire la propria identità islamica e talvolta si osservano casi di rifiuto aperto²⁸.

Problema di definizione che si coniuga a quello di europei o americani musulmani che troppo spesso si "ricostruiscono" una propria identità non a partire dal dato "Islam", ma da una affettazione di costumi che appartengono a tradizioni altre.

Tale conflitto d'altra parte si pone anche nel resto del mondo musulmano riproponendosi in termini di conflittualità tra modernità e tradizione, dove la modernità - per un processo ben noto e studiato - si confonde con l'occidentalizzazione. Alcuni poli di attrazione nel mondo musulmano, poi, tendono ad esportare modelli locali, ponendosi con un ruolo guida per altri paesi (si veda il latente conflitto tra Marocco e Arabia Saudita come paesi *leader* del mondo arabo in emigrazione o il modello iraniano ecc.) e ciò non semplifica il compito dell'osservatore.

²⁸ Per esempio si veda I. Siggillino (a. c. di), *I bambini dell'Islam*, Milano 2000

Bibliografia

- M. Arkoun, *Penser l'Islam aujourd'hui*, Alger 1993
- M. S. al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'Islam*, Editions de la Découverte, Paris 1985
- A. Baldinetti, *Orientalismo e colonialismo*, Ist. per l'Oriente, Roma 1997
- A. Bausani, *Islam*, Milano, Garzanti, 1987²
- A. Bausani, *L'islam non arabo*, in *Storia delle Religioni*, dir. G. Castellani, 6^a ed., Torino 1970-71, V, pp. 179-211
- A. Bausani, *Le lingue islamiche: interazioni e acculturazioni*, in *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, a c. di A. Bausani e B. Scarcia Amoretti, Roma 1981, pp. 3-19
- O. Carré, *L'islam laico*, Il Mulino, Bologna 1997 [ed. or. Paris 1993]
- D. Chevallier, A. Miquel, (a c. di), *Gli arabi dal messaggio alla storia*, Salerno Editore (Roma 1998) [ed. or. Paris 1995]
- Y. M. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico*, Il Mulino, Bologna 1993 [ed. or. London 1990]
- H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Milano, Adelphi
- R. Corsetti, (a c. di), *Lingua e politica*, Roma 1976
- G. Endress, *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, Marsilio, Venezia 1994
- B. Etienne, *L'Islamismo radicale*, Rizzoli, Milano
- G. Filoramo, (a c. di), *Islam*, Laterza, Bari 1999
- Sh. D. Goitein, *Ebrei e arabi nella storia*, Jouvence, Roma
- Ibn Khaldun, *Discours sur l'Histoire Universelle*, 3 voll. a c. di V. Monteil, Bourges 1978²
- Ibn Khaldun, *Muqaddima*, traduz. di F. Rosenthal, 3 voll., Princeton 1980²
- I. Lapidus, *Storia delle società islamiche*, 3 voll., Torino 1994-1995 [ed. or. Cambridge 1988]
- H. Laust, *Gli scismi nell'Islam*, ECIG, Genova, 1990
- A. Lewis, *Europa barbara e infedele*, Mondadori, (ora anche pubblicato da Laterza con diverso titolo: *I musulmani alla scoperta dell'Europa*)

- B. Lewis, *Gli ebrei nel mondo islamico*, Sansoni, Firenze
- B. Lewis, *La rinascita dell'Islam*, Il Mulino, Bologna 1991
- B. Lewis, *Gli Assassini*, Mondadori, Milano
- B. Lewis, *Gli Arabi nella storia*, Laterza, Bari 1988 [ed. or. Oxford U. P. 1958, 1993]
- B. Lombard, *L'horizon insulindien et son importance pour une compréhension globale de l'Islam*, "Archipel", 29 (1985), pp. 35-52
- D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'Histoire globale*, 3 voll., Paris 1990
- A. Merad, *L'Islam contemporaine*, P.U.F., Paris
- S. H. Nasr, *Il sufismo*, Milano, Rusconi
- M.C. Pudioli, (a c. di), *Donne dell'Islam*, Il Nove, Bologna 1998
- E. Said, *Orientalismo*, Torino, Bollati-Boringhieri
- L. Santa Maria, *Definizione del hukum adat e sua posizione nell'ordinamento giuridico indonesiano*, in *Studi arabo-islamici in onore di R. Rubinacci*, Napoli 1985, pp. 533-550
- B. Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo*, Roma, Jouvence 1994
- B. Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma 1998
- G. Soravia, *La trascrizione dell'arabo in caratteri latini*, Il Nove, Bologna 1997
- B. Tibi, *Il fondamentalismo religioso*, Bollati-Boringhieri, Torino 1997
- L. Vecchia Vaglieri e R. Rubinacci (a c. di), *Scritti scelti di al-Ghazali*, Torino 1970
- G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 1996

CENTRO AMILCAR CABRAL - BOLOGNA

LE LINGUE ISLAMICHE

La dizione “muslim languages” entra nel titolo di un articolo di Alessandro Bausani del 1975 in cui si esprime un interessante concetto, poi ripreso e sviluppato dallo stesso sei anni più tardi (Bausani 1981), che non pare essere stato prima di allora proposto.

E' doveroso ricordare il fatto, in quanto questo grande studioso ancora una volta, con le conoscenze profonde che lo contraddistinguevano e la sua genialità intuitiva, donava uno spunto di riflessione per la futura ricerca. Da tale intuizione, infatti, era possibile formulare una linea di indagine non esaurita nei suoi successivi scritti.

Avevamo noi stessi ripreso tale concetto in occasione di un incontro per ricordare il Maestro a dieci anni dalla scomparsa, contributo pubblicato poi su “Oriente Moderno” (Soravia 1998), ma ci era rimasto in sospeso il desiderio di approfondire tale lavoro anche per le sue implicazioni extralinguistiche.

Bausani, di fatto, poneva le basi per più numerose considerazioni e sviluppi di quanto ci accingiamo a fare in questa sede, in cui ci limiteremo a “rifondare”, per così dire, la questione in modo sistematico cercando di condurre la discussione univocamente e quindi concedendoci anche di dire cose già note e assodate proprio per evitare ambiguità di fondo.

Che cosa intendeva Bausani con “lingue islamiche”? Una prima definizione, nell'articolo del 1981 (p. 4), articolo che egli stesso definisce asistemato, sostiene:

... si potrebbe definire provvisoriamente ‘lingua islamica’ una lingua che, a un certo momento della sua storia, si presenta profondamente influenzata, lessicalmente, graficamente e fino a un certo punto anche morfologicamente e sintatticamente e persino talora fonologicamente, dalle grandi lingue culturali del mondo islamico, arabo e persiano.

Lasciemo in sospenso la questione del persiano e vedremo poi il perché. Bausani stesso dà una spiegazione dell'inclusione del persiano come lingua "di partenza" del processo. A noi inizialmente interessa delineare soprattutto gli elementi che, cronologicamente comunque, ma non solo, determinano l'avvio di tale processo di "colonizzazione" linguistica, definendo alcuni tratti e caratteristiche dell'espansione islamica e della susseguente, completa o meno, arabizzazione linguistica di regioni non originariamente arabofone.

L'espansione araba susseguente alla morte del Profeta nel 632 ebbe tra i suoi effetti una sorta di "esportazione" della lingua degli arabi nei nuovi territori. L'arabo si scontrò con realtà linguistiche forti e consolidate, come quella del siriano nel Vicino Oriente, il medio persiano (il cosiddetto *pehlevi*) in Medio Oriente e il copto in Egitto, per non parlare del greco della *koinè*, ormai diffuso in tutto il Mediterraneo orientale come lingua di cultura e veicolo del cristianesimo, nonché del latino sulle coste dell'Africa settentrionale oltre l'Egitto.

La conquista territoriale ebbe effetti complessi: le conversioni all'Islam non furono forzate come talvolta si crede, né ci fu costrizione a un'arabizzazione dei popoli sottomessi, ma è indubbio che la lingua dei conquistatori si impose ed era una lingua che godeva di un prestigio immenso proprio per il fatto di essere la lingua della classe dominante e, per i musulmani, lingua della Rivelazione. Comunque, anche se non spinte, le conversioni all'Islam furono rilevanti e determinarono il contatto con l'arabo come lingua "liturgica" anche per coloro che non frequentavano le cancellerie o le istituzioni culturali.

In breve, nella prima fase dell'espansione islamica, l'arabo finì col soppiantare, anche nell'uso quotidiano, le lingue locali. Ciò avvenne presumibilmente per gradi, e impiegò secoli a compiersi, ma il suo progresso fu deciso e inarrestabile. In Siria²⁹, il siriano rimase praticamente solo la lingua della liturgia cristiana, il copto in

²⁹ Con il termine ci riferiamo, ovviamente, alla realtà geografica del cosiddetto (in arabo) *Bilād aš-Šām*, la Grande Siria, o la Mezzaluna Fertile, come si usa anche dire, non certo la Siria attuale i cui confini furono tracciati arbitrariamente da Inglesi e Francesi dopo la fine del primo conflitto mondiale a seguito dello smembramento dell'Impero Ottomano.

Egitto subì la stessa sorte e il persiano in un primo momento fu pure eclissato. Nel sud dell'Arabia il cosiddetto sudarabico scomparve e rimasero in uso fino ad oggi solo alcuni dialetti, come il *mebri* o il *soqotri*, non certo come lingue letterarie e di cultura (v. Leslau 1947). Quanto al greco e al latino erano pur sempre lingue di precedenti conquistatori e presumibilmente non di uso corrente o familiare tra la gente comune.

Ma esaminiamo rapidamente le varie situazioni. Nella Mezzaluna Fertile la lingua più diffusa già alcuni secoli prima di Cristo era l'aramaico, lingua che sussume vari dialetti e varie fasi storiche, ma che ebbe una grande rilevanza come lingua diplomatica e commerciale per secoli. Il termine siriano designa una varietà più recente, così come il termine caldeo. L'arabo ne scalzò l'uso totalmente. Solo alcune Chiese d'Oriente, come si è detto, la conservarono come lingua liturgica, se si eccettuano poche aree e villaggi, in diverse zone del Medio Oriente, dove una forma di neoaramaico è tuttora parlata, senza alcuna veste ufficiale³⁰.

Il copto rimase d'uso vivo in alcuni villaggi dell'Alto Egitto fino al sedicesimo secolo, per scomparire poi definitivamente dall'uso parlato e restare lingua liturgica della Chiesa Monofisita d'Egitto³¹.

Quanto al greco, durante il Califfato omayyade (661-750), pur con il trasferimento a Damasco della capitale califfale, esso rimase probabilmente in uso a lungo a livello di persone colte, non fosse altro perché opere greche classiche furono oggetto di interessamento da parte delle autorità arabe che favorirono numerose traduzioni. In pratica quasi tutto il sapere dell'antichità classica reperibile venne tradotto in arabo, il che tuttavia fu in ultima

³⁰ Brevi cenni sulla diffusione e utilizzo liturgico del siriano si trovano in L. Costaz, *Grammaire Syriacque*, Beyrouth, 1964 (2^a edizione), ma più diffusamente in G. V. Arsanis, *Sovremennyyi Assiyrskij Jazyk*, in *Jazyki Narodov SSSR*, Vol. 5, Moskva, 1968, pp. 489-507.

³¹ Si legga per la storia l'introduzione di I. Guidi in *Elementa Linguae Copticae brevis chrestomathia et indice vocabulorum instructa*, Neapoli 1924 e sulla lingua A. Mallon, *Grammaire copte, bibliographie, chrestomathie, vocabulaire*, Beyrouth 1904 e successive edd. Del resto la Chiesa etiopica, pur legata gerarchicamente a quella egiziana, linguisticamente si rifece al ge'ez, cioè alla lingua "classica" locale.

analisi a danno del greco, mantenuto nelle conoscenze dei soli dotti. Le traduzioni di fatto accrebbero il già grande prestigio proprio dell'arabo.

Una seconda fase di espansione islamica non portò effetti linguistici altrettanto marcati, ma ormai la posizione culturalmente egemonica dell'arabo era consolidata. Si può ricordare l'esempio dell'espansione nel Maghreb, l'Occidente, che condusse le armate islamiche fino in Spagna. Qui l'arabizzazione avvenne solo a livello di classi dominanti, uomini colti e realtà cittadine. La coste furono sensibilmente arabizzate, ma l'interno africano rimase berberofono, tant'è che lo è ancora oggi e certo in maniera viva e vitale (Chaker 1981). Lo stesso *aljamiado*³², il dialetto "spagnolo" musulmano, non sopravvisse alla Riconquista, malgrado sette secoli di presenza islamica nell'Andalus (Bausani 1981, p. 5).

Vi fu poi una terza fase di espansione dell'Islam, - sempre *sub specie linguistica*, - che fu caratterizzata da una fondamentale assenza di arabizzazione, ma con certe pressioni che sconvolsero gli assetti linguistici precedenti. Fu l'espansione sulle vie commerciali e principalmente lungo le coste dell'Africa orientale e, in misura minore, verso l'Africa occidentale subsahariana, e verso l'Asia meridionale e sudorientale (la cosiddetta via delle spezie), in quel grande Mediterraneo che fu per l'Islam (e non solo) l'Oceano Indiano³³.

In questo caso l'arabo si sovrappose, come lingua di cultura e religiosa, alle lingue locali, ma rimase estranea alla stragrande

³² Si veda H. Pérès, *L'arabe dialectale en Espagne musulmane aux X et XI siècles de notre ère*, Paris 1950; F. Corriente, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid 1977 e Vincent Hachard, *Aljamiado Spanish in «Languages of the World»*.

³³ Sulla questione delle dispersioni linguistiche nell'Oceano Indiano è interessante leggere l'importante contributo di G. R. Cardona: *Somalia and the Indian Ocean: Cultural and Linguistic Contact*, in A. Puglielli (ed.), *Proceedings of the Third International Congress of Somali Studies*, Roma 1988, pp. 22-35. Il commercio nel bacino indiano, favorito dal regime dei venti monsonici, portò a contatto i popoli che si affacciavano alle sue coste. I mercanti, già presenti agli inizi dell'era cristiana, per secoli, dopo l'avvento dell'Islam, furono per lo più musulmani (arabi, persiani, indiani) ed essi "trasportarono", oltre alle merci, cultura e parole da un capo all'altro dell'Oceano.

maggioranza dei parlanti. Esamineremo poi in dettaglio alcuni casi, ma in generale possiamo affermare che tale lingua, tuttavia, “influenzò” vari idiomi indirettamente, soprattutto a livello lessicale, giungendo addirittura a riplasmarne alcuni, in forme totalmente nuove.

Osserveremo ora alcuni casi di lingue islamiche per esemplificare le modalità di trasformazione o le influenze che permettono di considerarle alla luce della definizione data sopra dal Bausani, prima di tentare una sintesi che ne giustifichi l'uso.

Mentre è evidente che la prima fase di espansione soppiantò le lingue locali e quindi non le trasformò in lingue islamiche, con l'eccezione del persiano (ma con modalità particolari che vale la pena di considerare più in profondità), è nella seconda fase che osserviamo un fenomeno di scambio almeno parzialmente reciproco.

I dialetti berberi hanno una storia autoctona di lunga data. Si suole infatti ritenere che essi fossero parlati anche dalle popolazioni che i Romani chiamavano *Numidi* e comunque il loro uso nell'ovest africano precede l'era cristiana. Le iscrizioni ritrovate in Africa settentrionale³⁴ mostrano tra l'altro che non sembra esservi soluzione di continuità, fra alcune popolazioni berbere, di un alfabeto proprio chiamato oggi *tifnagh*³⁵. L'islamizzazione del berbero avvenne in due modi principalmente, come vedremo, ma le parlate berbere si “vendicarono” costituendo un sostrato per le forme neoarabe locali.

Occorre, di fatto, aprire una parentesi: se l'arabo si espanse nelle modalità che intendiamo precisare, esso è anche una lingua che presenta un fenomeno se non unico, molto particolare nella sua

³⁴ Si veda D. Diringer, *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze 1969 (2ª ed.), p. 344 ss., ma anche L. -L. -C. Faidherbe, *Collection complète des inscriptions numidiques*, 1870 e la nota 7 nel cit. libro di Diringer, a pag. 420, per ulteriori indicazioni bibliografiche.

³⁵ Si veda ad esempio Salem Chaker, *Manuel de linguistique berbère I*, Alger 1991, soprattutto le tabelle a pag. 256, anche per le intelligenti discussioni su questioni di politica linguistica.

macroscopicità e complessità, denominato *diglossia*³⁶ che consiste nella coesistenza di due codici linguistici in società che ne utilizzano uno oralmente e per usi informali, l'altro per un uso scritto e formale o letterario. Com'è noto - agli arabisti quanto meno - tale situazione per l'arabo oggi non è più così nettamente delimitata, ma è indubbio che il concetto storicamente serve a definire una situazione presente ovunque nel mondo arabofono. Così come è certo che nel formarsi dei "volgari" moderni ebbero un ruolo non indifferente fattori di sostrato locale, quale che sia la prima origine delle differenziazioni dialettali dell'arabo³⁷.

Se, dunque, come si è detto, i conquistatori arabi non imposero l'uso dell'arabo in assoluto, la situazione d'uso di arabo e berbero nelle aree maghrebine è tale per cui vi si può applicare il concetto definito dai linguisti di lingue in contatto³⁸.

³⁶ Il termine, ben noto in linguistica, fu coniato da Ferguson in un articolo apparso su "Word" nel 1959, che suscitò polemiche e discussioni a non finire, ma che esulano dai nostri interessi qui. Ferguson esemplificava il concetto a partire dall'arabo e dal neogreco, differenziandolo da quello di *bilinguismo* (soprattutto a livello macrosociolinguistico), ma altri esempi si potrebbero citare, proprio anche in Italia nel recente passato ("dialetto" - lingua letteraria). Nello stesso anno Ferguson pubblicava un altro articolo fonte di polemiche sul concetto di *koinè* applicato all'arabo, ponendo la questione se i volgari fossero frutto della diversificazione di un arabo unitario a partire dalla espansione araba, appunto, o se derivassero da una già presente diversificazione dialettale preislamica. In tale visione l'arabo letterario (della poesia della Ġāhiliyya per intenderci) rappresentava, nella sua visione, già una lingua "media". Nell'insieme di tali discussioni può essere anche interessante l'articolo di J. Garbell, *Remarks on the Historical Phonology of an East Mediterranean Arabic Dialect*, "Word", 14 (1958), pp. 303-345.

³⁷ Più che la diglossia sembra semmai un fenomeno quasi unico quello della persistenza (e oggi, anzi, della riviviscenza) dell'arabo letterario (*fushā*). Non si ha traccia infatti altrove dell'uso pressoché immutato, salvo lessicalmente per l'accrescersi del vocabolario, di una lingua nel corso di un millennio e mezzo! Con un uso di essa oggi da parte dei *mass media* che la sta (ri)diffondendo anche come lingua parlata e di largo uso. Si veda anche Soravia 2000a.

³⁸ Di nuovo ci muoviamo nell'ambito di una interessante sociolinguistica americana a partire dagli anni '50: per U. Weinreich si ha una situazione di "lingue in contatto" quando due lingue si trovano in uso nella stessa area da

In pratica i dialetti arabi del Maghreb si presentano come risultato di tale situazione: il berbero ne costituisce una lingua di sostrato che influenza nell'uso quotidiano anche la parlata dei discendenti arabi, con il risultato che vocaboli berberi entrano in uso nel volgare arabo che subisce anche l'influenza del berbero a livello fonetico³⁹.

Dalla parte opposta, che cosa definisce come islamica la lingua berbera? Bausani (1981, pp. 3-4) fa un interessante paragone con le cosiddette lingue balcaniche per tentare un ulteriore approccio alla definizione di lingue islamiche. Occorre di fatto superare la visione fortemente radicata nella "linguistica scientifica" che solo la parentela (genealogica) sia valida a raggruppare delle lingue sotto un denominatore comune⁴⁰.

parte di comunità fisicamente e geograficamente "mescolate" e spesso in maniera marcata bilingui. Si pensi alla situazione dell'Alto Adige/Südtirol in Italia. Le due lingue hanno lo stesso statuto, si parlano in ambiti diversi "eticamente", ma si influenzano a vicenda.

³⁹ E' noto, per esempio, il fenomeno di caduta delle vocali brevi atone nell'arabo del Maghreb che determina la formazioni di nessi consonantici complessi, ignoti all'arabo letterario. Si veda p. es. tra i tanti manuali di arabo volgare delle regioni del Maghreb: A. Cesaro, *L'Arabo parlato a Tripoli*, Milano 1939; E. Panetta, *L'arabo parlato a Bengasi*, Roma 1943; A. Jourdan, *Cours pratique et complet d'arabe vulgaire, dialecte tunisien*, 2 voll., Tunis 1937-1956; N. Tapiéro, *Manuel d'arabe algérien*, Paris 1971; R.S. Harrell, *A Short Reference Grammar of Moroccan Arabic*, Washington 1962; L. Brunot, *Introduction à l'arabe marocain*, Paris 1950. Per il berbero almeno F. Beguinot, *Il berbero Nefitsi di Fassâto*, Roma 1942; A. Basset, *La langue Berbère*, Paris 1929 e R. Basset, *Manuel de langue kabyle*, Paris 1887.

⁴⁰ La questione, com'è noto è complessa ed esula da queste note. Di fatto la linguistica moderna, da Sapir in poi, ha chiarito come anche il concetto di tipologia linguistica possa usarsi a fini classificatori, ma qui si va oltre, evidentemente, in un terreno più complesso dove entrano in gioco le componenti culturali più che quelle linguistiche in senso stretto e modalità, messe per altro in rilievo da tempo dagli studi di etnolinguistica, che pongono in stretto rapporto il legame tra lingua e cultura (in senso antropologico, ma non solo). Si tratta di rispolverare la vecchia, ma parzialmente valida ipotesi Sapir-Whorf, su cui E. Sapir, *Language, An Introduction to the Study of Speech*, New York 1921, E. Sapir, *Culture Language and Personality*, New York 1929 (di cui esistono traduzioni italiane presso Einaudi (*Il linguaggio e Cultura linguaggio e*

Bausani nel porre il concetto di lingue balcaniche sottolinea come - vuoi per fattori (interni) di sostrato, vuoi per una sorta di clima culturale comune (fattori di linguistica esterna, come avrebbe detto Saussure, nel rapporto stretto lingua-cultura, appunto), tali lingue si presentano con caratteristiche comuni, pur facendo capo a ceppi linguistici diversi (con l'ungherese ad esempio, che non è neppure una lingua indoeuropea)⁴¹.

La visione della linguistica ottocentesca ha falsato tali concetti, importanti da tenere in conto in una storia linguistico-culturale, sottolineando una visione strettamente genealogica di stampo neogrammaticale⁴², che appunto nel caso delle lingue islamiche occorre rimettere in discussione.

Bausani propone, a p. 4 del suo articolo del 1981, un'interessante osservazione:

Ho spesso menzionato... la sia pur ingenua e non scientifica frase che lessi una volta in un articolo del periodico in lingua brahui *Īlum*... Discutendo l'opinione vulgata (e dal punto di vista genealogico giusta) secondo

personalità, Torino 1972) e B.L. Whorf, *Language Thought and Reality*, Cambridge (Mass.) 1956 (tr. it. *Linguaggio pensiero e realtà*, Torino 1972). Ma in fondo anche quanto scriveva L. Wittgenstein nelle *Philosophische Untersuchungen* (Oxford 1953, v. pag. 292 della traduzione italiana, *Ricerche filosofiche*, Torino 1967) che il fatto di capirsi in un paese straniero può non dipendere semplicemente dal comprenderne la lingua. Si può conoscere la lingua ma non capire la gente! Di nuovo, la lingua sottende una cultura, una mentalità, la personalità dell'individuo, ecc.

⁴¹ Sulla questione si veda E. Banfi, *Storia linguistica del sud-est europeo. Crisi della Romania balcanica tra alto e basso medioevo*, Milano 1991, soprattutto p. 111 ss.

⁴² In tale visione il cambiamento linguistico viene ascritto non esclusivamente, ma con un'ottica che lo privilegia e quindi di fatto finisce con il concentrare l'attenzione su di esso, a fattori di cambiamento fonetico (con la formulazione di leggi meccaniche e ineccepibili) e di analogia. L'aspetto "esterno" (impresiti, calchi, interferenze, sostrati e superstrati ecc.) vengono sistematicamente sottovalutati nel tentativo di dare uno statuto "forte" alla linguistica, con leggi che scimmiotterebbero quelle delle scienze matematiche o fisiche...

la quale il brahui è una lingua dravidica... l'autore di quell'articolo, che evidentemente non teneva conto delle strutture profonde, ma piuttosto del superstrato culturale, superstrato chiaramente arabo-persiano, si domandava inorridito: "Come mai si può dire che il brahui sia una lingua dravidica, quando i brahui, nei momenti di pericolo, esclamano *yâ hasan yâ huseyn!* o usano comunemente espressioni come *inšâ' allâb, mâ šâ' allâb* e simili?" Ovviamente, per lui, 'dravidico' aveva una connotazione non tanto linguistico-etnica, quanto culturale...

Che tale concezione, al di là della parentela genealogica sia intimamente sentito - almeno ideologicamente, - lo dimostrano posizioni che troviamo altrove. Lo stesso fa ad esempio Beg (1979, p. 101) in un volume sulla "storia" della lingua malese:

Arabic words have reached the grass roots of Malay society. Common-folks are not even aware of the foreign origins of some of these words. This proves their total assimilation in Malay.

E giunge così a formulare, quasi assolutisticamente, che il malese derivi dall'arabo! La questione ovviamente va meglio posta e precisata con le dovute distinzioni, ma è tutt'altro che peregrina, se accettiamo l'idea che una lingua non sia solo un sistema in termini strettamente "interni", ma uno strumento di comunicazione, di formulazione di concetti e quindi con una sua ideologia⁴³.

⁴³ Ideologica, ma non peregrina è la concezione linguistica dantesca, con l'ebraico come lingua progenitrice di tutte. Così certi teologi musulmani sostengono che tutte le lingue derivino dall'arabo, per motivi ovviamente ideologici. Del resto come volgarizzazione dei brillanti risultati della linguistica ottocentesca si giunse ad affermare la discendenza dal sanscrito di tutte le lingue e come ulteriore ideologizzazione da parte di linguisti tedeschi della più piena somiglianza al sanscrito, tra tutte le lingue indoeuropee (ribattezzate indogermanichel), del ceppo germanico, appunto.

E il concetto non peregrino in fondo spinse lo scrivente alla stesura di un articolo sulla lingua aceh, intitolato appunto *L'aceh e le sorelle* (Soravia 2000b), riprendendo un modo di esprimersi caro ai grammatici arabi, in cui esaminando la posizione della lingua aceh⁴⁴ si sostiene che anche l'arabo - pur non genealogicamente imparentato, ne costituisca una delle fonti formative importanti, in virtù della profonda islamizzazione della società dell'estremo nord di Sumatra.

Il berbero, di fatto, per riprendere il filo del discorso, rimane una lingua fundamentalmente orale, ma se scritto, più che il *tifnagh*, utilizza e ha utilizzato l'alfabeto arabo. Il *tifnagh*, si osserverà giustamente, è oggi rivalutato nel rinascente nazionalismo berbero, ma appunto ciò dimostra come la discussione si sposti sul piano ideologico, più che linguistico. Sta di fatto che ideologica è anche la utilizzazione dell'alfabeto arabo (come per l'urdu-hindi, come vedremo sotto) e prevalgono tali considerazioni, in senso lato, su quelle linguistiche, nella discussione e nella classificazione delle lingue islamiche, dove appunto l'uso dell'alfabeto arabo ha un ruolo non secondario⁴⁵.

⁴⁴ La lingua è parlata da alcuni milioni di abitanti della estremità settentrionale dell'isola di Sumatra, una delle zone di più antica islamizzazione dell'area indonesiana, risalente agli inizi del XIV secolo (con contatti ancora più antichi). La lingua è considerata austronesiana occidentale e perciò genealogicamente imparentata col malese e le altre lingue sumatranee ecc. Di fatto essa presenta caratteri che la avvicinano anche alle lingue austroasiatiche (khmer in testa), come il cham e le altre lingue austronesiane continentali, parlate in area soprattutto vietnamita, nei confronti delle quali costituirebbe una sorta di anello di congiunzione. Al di là delle controversie linguistiche sull'argomento, è indubbio che tali discorsi si inquadrano in una cornice che non tiene conto dell'elemento umano e culturale, ma resta astrattamente a discutere su fatti di sistema linguistico e strettamente linguistico.

⁴⁵ Il berbero fu sfruttato a scopi imperialistici dalla Francia in Algeria, per "spaccare" il paese. I nazionalisti algerini poi proposero una visione contrapposta in cui il berbero veniva fortemente penalizzato (e "proibito" fino a tempi recenti), proprio perché era stato utilizzato a scopi antinazionalistici. Lo slogan che si impose prima dell'indipendenza, a partire dalle idee di Ben Badis, fu che l'Algeria era un nazione, la sua religione l'Islam e la sua lingua l'arabo. Un arabo che per centotrent'anni era stato relegato a lingua liturgica,

Teniamo presente, dunque, questo fatto come primo elemento: le lingue islamiche adottano l'alfabeto arabo, con opportuni adattamenti e secondo modalità che esamineremo caso per caso se non in dettaglio, come pure esamineremo le rare eccezioni e i "ripensamenti" (massime nel caso del turco e dell'indonesiano). Non è questo un elemento superficiale in quanto crea immediatamente un legame con la tradizione islamica, anche perché tale alfabeto è quello del Corano, su cui imparano a leggere i musulmani alfabetizzati, appunto. Dunque, il bambino di fatto impara a leggere e scrivere sul testo coranico, creando così una sorta di "deriva" psicologica che lo porta non solo a utilizzare lo stesso alfabeto per la propria lingua madre, ma ad immaginarla scritta esclusivamente nella forma in cui è scritto il Libro.

Nel berbero⁴⁶, inoltre, entrano numerosi prestiti arabi a livello lessicale. Alcuni esempi in *tašelhit* (dialetto berbero del Marocco)⁴⁷:

oppure di uso informale, ma non insegnato nelle scuole, dove imperava il francese.

⁴⁶ Resta evidentemente il fatto della frammentazione dialettale della lingua che non ha uno standard letterario e che perciò stesso può utilizzare o meno prestiti arabi a seconda dei contesti d'uso e delle situazioni, oltre che della competenza dei singoli parlanti. Esempi dall'Algeria (vedi Chaker, *cit.*, p. 219 ss.) danno ad esempio (trascriz. semplificata), (ma il Fassâto è tratto da Beguinot, v. nota 9):

	kabyle	chleuh	touareg	fassâto
cinque	xemsa	semmus	semmus	khâmsa
giocare	urar	la'eb	eddel	ûrar
ragazza	taqšist	tafruxt	tabarat	ta'izzébt
albero	ttsežra	Ššežraet	ašek	lašžâr

il che mostra la diversificazione notevole su parole d'uso comune in un'area non vastissima e la presenza di prestiti arabi (sottolineati) diversi tra loro.

⁴⁷ Lamzoudi Mohamed, *Initiation au dialecte berbère "Tachelhit"*, Casablanca 1996. E' grosso modo lo stesso dialetto chiamato *Chleuh* in Algeria.

	berbero	arabo
chiodo	<i>amesmar</i>	<i>musmâr</i>
cassa	<i>sendoq</i>	<i>sandâq</i>
mercato	<i>ssuq</i>	<i>sûq</i>
direttore	<i>mudîr</i>	<i>mudîr</i>

Ma in alcuni casi vi è una comune origine:

	berbero	arabo
sangue	<i>idammen</i>	<i>damm</i>
lingua	<i>ils</i>	<i>lisân</i>
sei	<i>sdes</i>	<i>sitta (sidsa)</i>

Tali esempi, cui se ne potrebbero aggiungere numerosi altri, mostrano una penetrazione che va al di là del lessico dotto, come ci si potrebbe aspettare, e intaccano il lessico di base. Il Corano ricorda Bausani (1981, p. 7) è stato chiamato il dizionario dei poveri (*qâmîs al-fuqarâ*). Di nuovo, la sua influenza è grande in quanto al suo lessico ricorrono i musulmani non arabofoni per assorbire concetti nuovi. Di fatto, con poche eccezioni (si veda sotto il malese), il lessico religioso delle lingue islamiche è largamente imprestatato dall'arabo⁴⁸, ma non solo. Esso è fonte di arricchimento lessicale e concettuale anche per gli arabofoni legati all'uso quotidiano del "volgare". Dunque, per chi non sia alfabetizzato altro che con la scuola coranica (e questa era la condizione generalizzata nel passato,

⁴⁸ Anche se R. Winstedt, *Malay Grammar*, Oxford 1927², p. 23 non sembra del tutto d'accordo e su ciò torneremo: "Arabic loan-words deal especially with the sphere of religion and law; but as Marsden maintained not so many are so common in conversation that they can be considered Malay by adoption. Among the commonest are: 'alam world, 'arif wise; 'akal ingenuity; 'adat custom; dunia world; fikir think; kadar power, ability; kubor a grave; kuat strong; shak doubt; sebab cause; sujud kneel in prayer." Ma si veda anche Soravia 1991.

ma lo è ancora per le classi meno abbienti almeno in molti paesi) il lessico del Libro apre nuovi mondi di pensiero, una possibilità di arricchimento concettuale e di allargamento del sapere, soprattutto astratto, nonché di maggiore precisione e di bello stile.

Ciò spiega anche certi fenomeni di doppia penetrazione (dotta e popolare) di vocaboli arabi (v. Soravia 1993). In molte lingue islamiche infatti troviamo delle doppie serie di imprestiti, la cui forma chiaramente dimostra una provenienza letteraria (scritta?) *versus* una derivazione dal dialetto o comunque da forme parlate. Sul fenomeno del "ritorno" dello scritto sull'orale, occorrerebbe indagare, per altro, più a fondo. Nei casi, soprattutto, di lingue orali che con l'islamizzazione passano a una fase scritta, mediata dall'apprendimento (coranico) dell'arabo (che equivale a dire l'apprendimento della scrittura), l'impatto della forma scritta e della sua fonologia (reale o presunta-indotta dal sistema grafico acriticamente preso e inanalizzato) crea pronunce e forme "standardizzate" attraverso processi di falsa analogizzazione o altro, che spiegano molte apparenti anomalie nel meccanismo dell'imprestito.

Esempi dal somalo mostrano per esempio i doppi esiti delle parole arabe in *tâ' marbûta*. Com'è noto, tale terminazione tipica, ma non esclusiva, del femminile, si indica nella scrittura con una *hâ'* sovrastata da due punti. In realtà essa sta per l'antica terminazione femminile del semitico in *-(a)t*, ma nella lingua colloquiale oggi essa si pronuncia *-a*, salvo il riemergere del suono *-(at)* in stato costruito. La pronuncia "dotta" e il tramite scritto producono imprestiti in cui la *-t* si sente pronunciare (in somalo per ragioni fonetiche tale pronuncia diviene *-ad*). Ma negli imprestiti "popolari" o colloquiali, troviamo la terminazione *-a* (in somalo in genere trasformatasi in *-a*, cioè nella terminazione tipica del femminile). Valgano gli esempi (da Soravia 1993, p. 212 ss.):

italiano	arabo	somalo impr. dotti	somalo impr. popolari
anno	<i>sana</i>	<i>sannad</i>	
isola	<i>ġazîra</i>	<i>jasîrad</i>	
università	<i>ġâmi'a</i>	<i>jaamacad</i>	
repubblica	<i>ġumbûriyya</i>	<i>jambuuriyad</i>	
questione	<i>mas'ala</i>		<i>masalo</i>
congregazione	<i>ġamâ'a</i>		<i>jameeco</i>
utilità	<i>fâ'ida</i>		<i>faa'iido</i>

Il fenomeno si presenta in una serie di altri casi per i quali rimandiamo allo specifico studio sopra citato, ma è presente in altre lingue in un modo che ci riporta a quanto affermato da Bausani circa il ruolo del persiano. Il persiano stesso infatti mostra la doppia serie e, per rifarci allo stesso caso della *tâ' marbûta*, si vedano ad esempio:

italiano	arabo	persiano "dotto"	persiano "popolare"
commercio	<i>tiġâra</i>	<i>teġârat</i>	
occasione	<i>fursa</i>	<i>forsat</i>	
governo	<i>dawla</i>	<i>dolat</i>	
castello	<i>qal'a</i>		<i>qal'e</i>
classe	<i>tabaqa</i>		<i>tabaqe</i>
terremoto	<i>zalzala</i>		<i>zalzale</i>

Curioso elemento della scrittura persiana è inoltre la conservazione di forme graficamente arabe anche se non corrispondono più alla pronuncia reale, ma in cui la *-e* viene scritta come *hâ'* (senza i due punti sopra) e la forma *-at* con una vera propria *tâ'* (invece di *tâ' marbûta*).

Lo stesso fenomeno si riscontra in malese-indonesiano:

italiano	arabo	malese "dotto"	malese "popolare"
grado	<i>darāḡa</i>	<i>derajat</i>	
filosofia	<i>falsafa</i>	<i>falsafat</i>	
consiglio	<i>nasīha</i>	<i>nasebat</i>	
eresia	<i>bid'a</i>		<i>bida'ah</i>
punto	<i>nuqta</i>		<i>noktah</i>
traduzione	<i>tarḡama</i>		<i>terjemah</i>

Tale fatto può riscontrarsi in altre lingue ancora⁴⁹, ma soprattutto in quelle lingue che più che dall'arabo furono influenzate dal persiano nel contesto di una rete commerciale che interessa soprattutto l'Asia Centrale e l'Oceano Indiano. Torneremo su ciò.

L'aver parlato del berbero ci impone intanto un'ulteriore parentesi. L'Islam ebbe come effetto nel mondo arabo anche quello di segnare e determinare il trapasso da una civiltà orale a una civiltà della scrittura. La scrittura esisteva già nel mondo arabo da secoli, ma era utilizzata solo per brevi iscrizioni dedicatorie e probabilmente per notazioni contabili o appunti informali. La

⁴⁹ Di nuovo troviamo il turco (si veda U. Marazzi, *Il superstrato lessicale arabo in area turca*, in A. Bausani, B. Scarcia Amoretti (a c. di), *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, Roma Vol. I, 1981 pp. 37-52) e l'urdu e altre ancora, tra le lingue importanti dell'area in questione. Ma si vedano anche gli articoli di W. Leslau, *Arabic Loanwords in Tigre*, "Word", 12 (1956), p. 125-141, e dello stesso autore, *Arabic Loanwords in Harari*, in "Studi orientalistici in on. Di G. Levi Della Vida", Vol. 2, Roma 1956, pp. 14-35, *Arabic Loanwords in Tigrinya*, "Journal of the American Oriental So.", 16 (1956), pp. 204-213, *Arabic Loanwords in Amharic*, "Bull. of the School of Oriental and African Studies", 19 (1957), pp. 221-224, *Arabic Loanwords in Argobba*, "Journal of the American Oriental So.", 77 (1957), pp. 36-39. Inoltre S. Baldi, *Les emprunts arabes en swahili et haoussa*, tesi non pubblicata, Paris 1982, ma anche S. Baldi, *Some additional remarks on Arabic Loan Words in Hausa*, "Annali Ist. Orient. Di Napoli", 51 (1991), pp. 82-96. Comunque la bibliografia sull'argomento è assai più vasta.

necessità di porre per iscritto il testo coranico in seguito alla morte in battaglia di numerosi amici del Profeta che ne tramandavano a memoria il ricordo conduce - secondo una tradizione non inattendibile - a deciderne la fissazione grafica. Tale operazione fu portata a termine sotto il califfato di 'Umar Ibn al-Khattàb attorno al 650 dell'era cristiana⁵⁰.

Il senso della questione è che tale trapasso determina cambiamenti radicali nella storia culturale di un popolo e nelle modalità di trasmissione delle conoscenze. Inoltre causa di fatto una produzione letteraria diversificata e sempre più slegata dalle produzioni orali che privilegiano la poesia. L'esempio che si suole portare in genere ricorda in qualche misura la rivoluzione culturale che portò in Grecia alla cultura scritta nell'epoca dei filosofi⁵¹ (IV sec. a. C.). Tale rivoluzione si operò, grazie alla diffusione dell'Islam (civiltà del Libro, in ogni senso), anche presso popoli che non conoscevano la scrittura o comunque si trovavano in una condizione di oralità. Ricorderemo un esempio che ci pare illuminante per la lingua *sindhī*, dell'India nordoccidentale:

... molti linguaggi islamici strettamente locali raggiunsero l'apogeo in mano a scrittori sufi (l'autentico genio del *sindhī*, per esempio, sembra essersi esaurito in un solo poeta sufi, Shâh 'Abd al-Latîf) e debbono il loro vero sviluppo e la loro persistenza, come lingue dell'Islam, al genio di poeti sufi⁵².

⁵⁰ La "storia" della trascrizione del Corano si può leggere sommariamente ma esattamente nell' *Introduzione* di A. Bausani alla sua edizione del Corano (*Il Corano, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani*, Firenze 1978 e numerose seguenti edizioni), specialmente pp. L e seguenti. Vi si troveranno anche ulteriori indicazioni bibliografiche.

⁵¹ Il testo cui ci riferiamo è quello di E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Bari 1973 [ed. or. *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.) 1963].

⁵² Seyyed Hossein Nasr, *Il sufismo*, Milano 1975 [ed. or. *Sufi Essays*, London 1972]. Il discorso nello specifico verteva a sottolineare l'importanza del sufismo in seno all'Islam, anzi la sua consustanzialità con esso, ma vale anche per il nostro discorso, come del resto la citazione stessa consente senza riserve.

Di fatto l'utilizzo della lingua locale in una sorta di confronto con le nuove necessità e ideologie fu tutt'uno e conseguente all'islamizzazione di certe aree e ciò portò alla valorizzazione di tali lingue. Il processo stesso di passaggio a una fase scritta di per sé potrebbe considerarsi neutro - non c'è ragione di credere che una lingua scritta sia migliore di una orale in assoluto - ma di fatto assicurò prestigio e forza a tali lingue e il loro perdurare in forme di trasmissione non diretta del sapere, quali quelle che la scrittura appunto consente.

Il persiano ebbe, come si è detto, una sorte particolare. L'islamizzazione portò in un primo tempo a una completa arabizzazione a livello di uso per scopi religiosi e di alta cultura. Contemporaneamente l'influenza dell'arabo relegò sempre di più il medio persiano, a sua volta legato a fattori di cultura religiosa e libresca, a un uso familiare e colloquiale, o tutt'al più poetico. Il risultato fu paragonabile alla sorte che toccò all'anglo-sassone dopo l'invasione normanna: una forte semplificazione morfo-sintattica della lingua, l'introduzione di un superstrato linguistico arabo particolarmente invasivo. In più, rispetto a quella situazione, vi fu l'introduzione del nuovo sistema di scrittura con l'adattamento dell'alfabeto arabo, che poi servì di modello per scrivere altre lingue⁵³.

Ma il persiano non solo conobbe tale trasformazione che portò poi la nuova lingua ad assumere importanza anche culturale e letteraria a mano a mano che l'impero abbaside si disgregava. Di fatto, poiché il neopersiano si impose anche come lingua di traffici nell'Asia centrale, divenne a sua volta lingua capace di influenzare altre lingue nel mondo islamico. Bausani (1981, p. 5) osserva:

... esistono due gruppi principali di lingue islamiche; uno è quello in cui il superstrato è esclusivamente o quasi esclusivamente arabo... l'altro gruppo è quello in cui il superstrato è soprattutto arabo-persiano, che include

⁵³ Le principali lingue che utilizzarono presto tale alfabeto furono il wolof e lo hausa in Africa occidentale, lo swahili e il somalo in Africa orientale, il turco e varie lingue turaniche in Asia centrale, le lingue iraniche islamizzate (curdo, baluchi, pašto, ecc.), l'urdu, il malese ecc.

praticamente tutte le lingue islamiche d'Asia, con una posizione un po' speciale per il malese, fortemente influenzato anche da un superstrato sanscrito e in cui l'elemento persiano fu mediato, a mio parere, salvo rare eccezioni, dalle lingue islamiche indiane...

Le lingue indiane cui fa riferimento sono, secondo lo schema riportato nella stessa sede, la *sindhī*, la *pañjābī*, la *bengālī* e l'*urdu*, ma influenzate dal superstrato persiano sarebbero anche il *curdo*, il turco *osmanlı*, il *brabui* e il *balucī*.

Riprenderemo il discorso per il malese. Il neopersiano arabizzato divenne dunque non solo la più importante e in un certo senso la prima, cronologicamente e per prestigio, lingua islamica, ma a sua volta fonte capace di influenzare (o di "islamizzare") altre lingue.

Contemporaneamente si islamizzarono altre lingue iraniche che tuttavia stentaronο a raggiungere uno *status* importante, ma che restano nel novero delle lingue islamiche ed è giusto citare. Tali il *curdo* e il *balucī*, appunto, il *pašto* in Afghanistan e altre lingue minori dell'area. Il persiano stesso si ritrova in forme diversificate anche a livello letterario, così come nel *fārsī* in Iran, nel *dāri* in Afghanistan (con una versione più arcaica) o nel *tāžīkī* in Tagikistan, dove recentemente è stata adottata la scrittura a caratteri cirillici.

Su questa scia l'Islam "va" in India, con il persiano usato alla corte dei Moghul e come lingua di cultura letteraria. Esso continuò ad essere lingua colta negli ambienti musulmani in Pakistan e nel nord dell'India (oltre che fra i Parsi), e si diffuse anche nel sudest asiatico sulle vie commerciali.

Bausani (1981, p. 13 ss.) si sofferma anche sulla questione delle traduzioni. Il caso del persiano ci aiuta anche in questa esemplificazione. Tipica struttura del persiano ad esempio è quella SOV, come dicono i linguisti, cioè soggetto-oggetto-verbo. L'arabo viceversa a livello letterario privilegia una struttura VSO, con verbo iniziale di frase. Molte traduzioni letterarie dall'arabo al persiano mostrano la tendenza a modificare l'ordine sintattico del persiano per seguire quello arabo. Ciò non riuscì a verificarsi totalmente in persiano, ma esemplifica bene quanto, a livelli meno marcati,

avvenne altrove. L'immenso prestigio dell'arabo come lingua della letteratura, ma soprattutto come lingua della Rivelazione, impose molti compromessi alle lingue islamiche.

In genere, infatti, il prestito linguistico avviene soprattutto come superstrato lessicale e, semmai, a livello fonetico. Meno comunemente si hanno imprestiti di morfemi grammaticali, e solo raramente a livello sintattico o idiomatico. Tuttavia basterebbe l'esempio della Bibbia dei Settanta per mostrare come la sintassi del greco rimase influenzata da quella del testo ebraico nel caso di una sorgente di grande prestigio. Riassumendo, le forme imparate dall'arabo alle lingue islamiche possono riferirsi essenzialmente al lessico, raramente alla fonetica, ma certamente si trovano esempi di morfemi arabi entrati nell'uso in varie lingue, e la sintassi stessa, di nuovo, non fu estranea a rimodellare le forme della lingua di arrivo. Torneremo su ciò con esempi per singole lingue.

Il turco ottomano rappresenta un caso di islamizzazione "rovesciata". Parafrasando, *Asia minor capta ferum victorem vicit...* Non solo i nuovi arrivati adottarono l'alfabeto arabo-persiano, ma la lingua stessa nelle sue strutture lessicali, se non nel sistema morfosintattico si arabizzò notevolmente.

Tuttavia è opportuno ricordare alcuni fatti: le lingue uralo-altaiche hanno una caratteristica strutturazione vocalica, per cui nelle parole si trovano per lo più vocali di un certo tipo (tale fenomeno è detto *armonia vocalica*). Ciò influenza la struttura morfologica, in quanto i morfemi della lingua si "adattano" utilizzando vocali diverse a seconda delle vocali prevalenti nel lessico. In turco esempi di armonia vocalica sono i seguenti:

formazione del plurale:	<i>ev</i>	casa	<i>ev-ler</i>	case
	<i>adam</i>	uomo	<i>adam-lar</i>	uomini
formazione del genitivo:	<i>ev</i>	casa	<i>ev-in</i>	della casa
	<i>otobüs</i>	autobus	<i>otobüs-ün</i>	dell'autobus
	<i>orman</i>	foresta	<i>orman-ın</i>	della foresta
	<i>vapur</i>	nave	<i>vapur-un</i>	della nave

In altri termini il suffisso plurale è *-lar* o *-ler* a seconda delle vocali del lessema cui si unisce. Il morfema del genitivo addirittura segue quattro forme possibili e così via. In una scrittura che privilegia le consonanti qual è l'arabo, è chiaro che tali lingue si trovano costrette in un sistema scrittorio inadeguato, anche se gestibile "in mancanza di meglio". Per l'arabo, a causa della sua struttura triconsonantica, la scrittura risponde perfettamente al "genio" della lingua, ma il turco aveva più difficoltà, anche se si "piegò" a tale uso per oltre quattro secoli. Del resto la successiva adozione dell'alfabeto latino fu poi per motivi ideologici, più che pratici.

L'assemblea che decreta la fine del Califfato⁵⁴, la Grande Assemblea Nazionale di Ankara del 3 marzo 1924, decretò la "modernizzazione" della Turchia. Tra le altre cose impose l'abolizione del fez e l'uso dell'alfabeto latino! Oggi questa malintesa "modernizzazione" non viene messa in discussione, stante la praticità maggiore dell'alfabeto latino, nei termini delineati sopra, ma c'è da chiedersi se all'origine non abbiano prevalso considerazioni antisلمiche, tipiche di una mentalità - per altro fortemente sollecitata dalle propagande colonialiste - che associavano l'Islam a oscurantismo e arretratezza.

Altre lingue turaniche seguirono l'esempio, - si fa per dire, - del turco, soprattutto nel territorio dell'Unione Sovietica, adottando forme (con aggiunte di segni diacritici o modificazioni di lettere esistenti) dell'alfabeto cirillico. Tra queste anche il tagico, per altro lingua indoeuropea e strettamente affine al persiano. Ma tale

⁵⁴ Sulla questione della caduta del Califfato si legga, al di sotto della storia, C. A. Nallino, *La fine del così detto Califfato ottomano*, "Oriente Moderno", IV/3 (1924), pp. 3-19. Le sue osservazioni sono di grande attualità nel sottolineare come nel fare storia in ambiti culturali diversi da quello europeo ci si debba muovere non solo in un'ottica non eurocentrica attualmente, ma anche concettualmente, utilizzando categorie di analisi "interne" al mondo in esame. Vedi anche su ciò G. Soravia, *Postfazione*, in D. Chevallier, A. Miquel, *Gli Arabi. Dal messaggio alla storia*, Roma 1998, pp. 533-541 e dello stesso *L'Islam: civiltà dell'incontro?*, in *I Luoghi del Dialogo*, a c. di I. Siggillino, Melzo 1997, pp. 115-144.

operazione, per quanto ideologica, fu nel quadro della "sovietizzazione" dei popoli dell'URSS. Oggi ci si potrebbe chiedere quale potrebbe essere un eventuale riflusso di cui per ora non osserviamo ricadute linguistiche...

L'*urdū* ci offre un ulteriore campo di osservazione: la lingua, nata come *lingua franca* nell'ambito delle truppe musulmane fin dall'epoca Moghul (e presumibilmente ancora prima) deve la sua identificazione a fattori appunto politico-ideologici più che strettamente linguistici. Strutturalmente, infatti, l'*urdū* non differisce dalla *hindī* (ammesso che esista una sola forma di tale lingua), ma se ne differenzia progressivamente a partire dall'adozione dell'alfabeto arabo-persiano e dall'utilizzo di vocaboli attinti dal lessico (arabo-)persiano, piuttosto che dal sanscrito o comunque da forme indiane antiche.

L'*urdū* divenne lingua assai raffinata nell'uso letterario, ma di fatto a livello di parlato non è un caso che in epoca britannica si definisse *hindustani* quella lingua media che superava le differenze spesso artificiali tra *hindī* e *urdū*. Oggi più che mai la storia delle due lingue si divarica, per ovvi motivi politici, ma di fatto, anche se la *hindī* viene artificialmente arricchita di voci sanscrite, di uso per altro non comune, le due lingue sono intercomprensibili, pur essendo scritte in alfabeti diversi⁵⁵.

Se la differenziazione è nella scrittura, dobbiamo ricordare che la pragmatica delle due lingue insiste su differenze religiose e culturali, non solo nelle formule di saluto o in certi sottolessici come quello della parentela, ma anche nella scelta comune di parole di base:

	arabo/persiano	urdū	hindī
libro	<i>kitāb</i>	<i>kitāp</i>	<i>pustak</i>
famiglia	<i>'ā'ila/ khāne</i>	<i>khāndān</i>	<i>parivār</i>
amico	<i>sadīq/ dust</i>	<i>dost</i>	<i>mitr</i>
persona	<i>śakhs</i>	<i>shakhs</i>	<i>vyakti</i>

⁵⁵ La *hindī* usa la scrittura devanagarica, mentre la *urdū* si serve dell'alfabeto arabo-persiano aumentato di alcuni segni per le cerebrali.

tempo	<i>waqt</i>	<i>vaqt</i>	<i>samay</i>
bacio	<i>bawsa</i>	<i>bosâ</i>	<i>cumban</i>
geloso	<i>bâsid</i>	<i>bâsid</i>	<i>îrshyâlu</i>
arrivederci	<i>khodâ hâfex</i>	<i>khodâ hâfex</i>	<i>namaste</i>
padre	<i>wâlid</i>	<i>vâlid/ abbâjân</i>	<i>pitâ</i>

Varie altre lingue indiane, nel complesso panorama delle lingue del subcontinente, sono associabili alla differenziazione religiosa, ma in misura meno marcata. Di fatto una lingua come la *panjâbî* può dirsi differenziata nell'uso (pragmatica) di utenti di tale madre lingua se musulmani, *sikh* o hindu, ma la scrittura rimane la stessa e le differenze meno marcate. La bengali condivide con l'*urdû* la fenomenologia di una doppia appartenenza con differenziazioni pragmatiche, ma la scrittura è rimasta sempre quella propria di tale lingua, simile alla devanagarica. Dunque si insiste semmai su una differenziazione politica che non si trova in altre situazioni, in quanto lingua del Bangladesh musulmano, rispetto al Bengala, stato dell'Unione indiana.

Altre lingue indiane che appartengono a comunità musulmane, ma non in esclusiva sono la *sindhî* e la *brhui*, la *tamil* e il *maldiviano* (*divehi*), oltre ad altre "minori"⁵⁶.

In Africa lo swahili presenta una fenomenologia, in quanto lingua islamica, ancora diversa. Qui è una nuova lingua che si forma sulla base di parlate bantu della costa nella bocca e nell'interscambio con mercanti arabi e persiani a partire da oltre un millennio fa.

Il lessico di tale lingua è fortemente impregnato di prestiti arabi, adattati fonologicamente alla struttura molto semplice delle parlate bantu. Di converso tuttavia alcuni fonemi arabi entrano nello "standard": sono le fricative خ غ ث ذ che saranno rese poi, in alfabeto latino coi digrafi "dh", "th", "gh" e "kh" rispettivamente. In una prima fase la lingua viene scritta con l'alfabeto arabo e produce anche una letteratura cittadina di non scarsa rilevanza. Poi

⁵⁶ Si veda ad esempio D. I. Edelman, *The Dardic and Nuristani Languages*, Moskow 1983 e G. Fussman, *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs*, 2 voll., Paris 1972.

con la colonizzazione, soprattutto britannica e tedesca, si passerà all'uso dell'alfabeto latino, appunto. Nel frattempo la lingua diviene lingua franca dell'Africa Orientale, si diffonde in forme non standardizzate. Le varianti parlate a Brava (*cimini*) sulla costa somala, e nelle isole Bagiuini, divergono non poco dallo swahili di Zanzibar (*kiunguja*), ma anche a Malindi e Mombasa o nell'isola di Lamu (*kiamu*) troviamo varietà diverse, fino alle coste del Mozambico. La lingua standard diverrà ufficiale in Tanzania e in Kenia, d'uso in Uganda e nel Congo orientale, nella regione dei laghi, nel sud della Somalia e nei territori circconvicini.

Spesso accade che un fenomeno "di ritorno" (non sconosciuto altrove) accompagni certi imprestiti, sentiti come facenti parte del sistema morfologico della lingua. Per esempio sulla base dei plurali di certe classi di parole bantu, anche in parole arabe assimilate si trovano dei plurali analogici. Così se il plurale di *kikapu* "cesto" è *vikapu* e di *mji* "villaggio" è *miji* e infine di *jive* "pietra" è *mawe*, avremo rispettivamente:

	swahili	arabo
libro / libri	<i>kitabu / vitabu</i>	<i>kitâb / kutub</i>
spazzolino da denti / spazzolini	<i>mswaki / miswaki</i>	<i>miswâk / masâwîk</i>
risposta / risposte	<i>jibu / majibu</i>	<i>ġawâb / jawâbât</i>

Comuni imprestiti dall'arabo sono i seguenti che si caratterizzano non solo per essere parole di uso assai comune appartenenti a varie parti del discorso, ma anche parole funzionali (congiunzioni, preposizioni e numerali), cosa che avviene raramente negli imprestiti, ma che nel caso delle lingue islamiche sembra frequente e ricordiamo il discorso sulle influenze sintattiche. Il modello non è solo un arabo parlato, in contatto, ma il più prestigioso testo coranico stesso, e quindi un contesto dove non solo si imprimono e impongono calchi, singole parole, ma intere frasi.

	swahili	arabo
amico	<i>rafiki</i>	<i>rafīq</i>
pesce	<i>samaki</i>	<i>samak</i>
ora	<i>saa</i>	<i>sa'a</i>
notizia	<i>habari</i>	<i>khabar</i>
pulito	<i>safi</i>	<i>sāfi</i>
povero	<i>maskini</i>	<i>miskīn</i>
giusto	<i>sahibi</i>	<i>sahīb</i>
ricco	<i>tagiri</i>	<i>tāgīr</i> "mercante"
aiutare	<i>saidia</i>	<i>sā'ada</i>
salutare	<i>salimi</i>	<i>sallam</i>
pregare	<i>sali</i>	<i>sallā</i>
viaggiare	<i>safiri</i>	<i>sāfar</i>
ma	<i>lakini</i>	<i>lākīn</i>
vicino	<i>karibu</i>	<i>qarīb</i>
più	<i>zaidi</i>	<i>zā'id</i>
tra	<i>baina</i>	<i>bayn</i>
sei	<i>sita</i>	<i>sitta</i>
sette	<i>saba</i>	<i>sab'a</i>
nove	<i>tisa</i>	<i>tis'a</i>
mille	<i>elfu</i>	<i>alf</i>

Il parlare, come nel caso dello swahili, di una nuova lingua conduce di necessità almeno a ricordare le estremizzazioni di tali forme: le pidginizzazioni dell'arabo. E' corretto parlare di lingue islamiche in tale caso⁵⁷?

⁵⁷ La domanda è ovviamente retorica. La risposta si colloca in una valutazione che, a seconda dei punti di vista, può essere diversa. Sociolinguisticamente avremo una risposta affermativa, mentre in senso strettamente strutturale è ovvio che ogni "parlata" è una lingua e quindi non ci troviamo di fronte a lingue islamiche. Ma non è questo ciò che desideriamo mettere a fuoco quando parliamo di lingue islamiche, com'è ovvio. Non ci si riferisce, del resto, a forme di arabo semplificato in uso tra mercanti, quale quello messo in

Il somalo ripropone schemi già noti, ma questa volta in presenza di una lingua che fino al 1972, salvo casi particolari, non è stata scritta. Nell'anno citato si adottò l'alfabeto latino ma gli esempi precedenti mostrano l'utilizzo di un adattamento dell'alfabeto arabo, salvo l'invenzione, che ebbe poca fortuna, dell'alfabeto Osmaniyya negli anni venti⁵⁸.

Sulla tipologia degli imprestiti arabi in somalo si può vedere Soravia 1993, come si è detto, ma in generale si ripropongono anche in questo caso le doppie "prese" dal classico, già viste sopra in parte, e dal parlato esemplificate dalla resa della *tâ' marbûta* (-o e -ad, per adattamenti alla fonetica propria della lingua) e per certe letture dell'*alif maqsûra* araba come -i od -e (leggendola quindi come una *yâ'*).

Si vedano i seguenti ulteriori esempi:

	arabo	somalo "dotto"	somalo "popolare"
ambiente	<i>bî'a</i>	<i>bey'ad</i>	
responsabilità	<i>mas'ûliyya</i>	<i>mas'uuliyad</i>	
isola	<i>ğazîra</i>	<i>jasiirad</i>	<i>jasiiro</i>
congregazione	<i>ğamâ'a</i>		<i>jameeco</i>
significato	<i>ma'nâ</i>		<i>macne</i>

evidenza dallo scrivente in G. Soravia, *Il frasario arabo di Ludovico de Varthema, bolognese (1510)*, in *La benedizione di Babele*, a c. di G.R. Franci, Bologna, 1991, pp. 67-112, bensì a quei *pidgins* esemplificati in lavori quali M. Tosco, J. Owens, *Turkey: A Descriptive and Comparative Study*, "Sprache und Geschichte in Africa", 14 (1993), pp. 177-267 ovvero A. S. Kaye, M. Tosco, *Early East African Pidgin Arabic*, "Sprache und Geschichte in Africa", 14 (1993), pp. 269-305, e M. Tosco, *A Pidgin Verbal System: the Case of Juba Arabic*, "Anthropological Linguistics", 37/4 (1995), pp. 423-459, ma anche S. G. Thomason, Alaa Elgibali, *Before the Lingua Franca. Pidginized Arabic in the Eleventh Century A.D.*, "Lingua", 68 (1986), pp. 317-349. Esempi di lingue islamiche solo "di seconda mano", comunque.

⁵⁸ Si legga E. Cerulli, *Nuovo tentativo di formare un alfabeto somalo*, "Oriente Moderno", 12/4 (1932), pp. 212-213.

Nell'Africa orientale esistono numerose altre lingue influenzate dall'arabo (*Gurage, Harari, Argobba, Tigre*, ecc.), e non necessariamente lingue islamiche in senso stretto. Probabilmente in questo caso l'influenza fu dovuta a una situazione di lingue in contatto. Si vedano al proposito gli studi di Leslau (1956-57). Altre lingue africane, quali almeno la *wolof* e la *hausa*⁵⁹, ripropongono lo schema in Africa occidentale e meritano a pieno titolo la definizione di lingue islamiche. Sebbene oggi siano scritte in caratteri latini esiste una tradizione di scrittura in caratteri arabi. Il lessico imprestato non attiene solo alla sfera religiosa, ma la "corruzione" fonetica vi appare assai rilevante. Inoltre se certamente è minore l'apporto lessicale dell'arabo rispetto ad altre lingue, resta il fatto "culturale" (ed infatti gli imprestiti sono meno numerosi nel lessico di base) a dare il titolo di lingua islamica a queste, il che è un fatto su cui si potrebbe tornare ed approfondire. Si vedano gli esempi:

	arabo	hausa	wolof
colore	<i>lawn</i>	<i>launí</i>	
salute	<i>'āfiya</i>	<i>lāfiyà</i>	
cielo	<i>samā'</i>	<i>samà</i>	
giudice	<i>qādi</i>	<i>àlkāli</i>	<i>alkaati</i> (poliziotto)
notizia	<i>khabar</i>	<i>lābāri</i>	<i>xcabaar</i>
tempo	<i>zaman</i>	<i>zāmānin dā</i> (nei tempi antichi)	<i>jamaano</i>
ora	<i>waqt</i> (tempo)	<i>waxtu</i>	
povero	<i>miskīn</i>		<i>miskin</i>

Passando all'area dell'Asia sud-orientale, osserviamo come il malese subisce l'influenza anche del sanscrito e si colloca a un estremo spazio-temporale nella distribuzione delle lingue islamiche. Questa è l'ultima modalità di diffusione dell'Islam, che ha interessato

⁵⁹ Oltre a Greenberg 1947 e Baldi 1991 si veda C. H. Kraft e A. H. M. Kirk-Greene, *Teach Yourself Hausa*, London 1973 e Ch. H. Robinson, *Hausa Grammar. Exercises, Readings, and Vocabularies, and Specimens of Hausa Script*, London 1925 (fifth ed.).

attraverso i commerci le aree dell'Africa orientale e soprattutto dell'India ulteriore. La domanda sull'esatta valutazione da dare a tale lingua nel contesto delle lingue islamiche non è peregrina e va posta. Mentre nel caso del *turku* e dell'arabo di Varthema (e dello *hasaniyya*?)⁶⁰ siamo di fronte a usi puramente commerciali, di comodo, non legati alla diffusione dell'Islam, nel caso del malese e dello swahili, che pure è lingua "di commerci" (ma non solo), vale la considerazione della conseguente accettazione dell'Islam come cultura, non solo come religione. Risulta evidente quanto la tipologia di ogni lingua islamica sia complessa e vada pertanto discussa caso per caso.

L'Indonesia presenta dunque un campo di osservazione di grande interesse. Le lingue indonesiane sono esemplari per fare qualche precisazione.

Lingua islamica infatti pare potersi definire *tout court* l'aceh⁶¹, idioma di un'area fortemente e precocemente islamizzata senza grandi influenze indiane. Forse anche il bimanese⁶², per prendere in considerazione solo pochi esempi, in quanto tale lingua mostra di essere stata scritta solo in periodo islamico (il sultanato di Bima fu fondato nel 1636) in caratteri arabi, con scarsi esempi precedenti (all'epoca del regno indianizzato?) in cui si era usato anche l'alfabeto di origine indiana bughinese-makassarese⁶³, sotto riportato, usato da etnie già islamizzate nel sedicesimo secolo⁶⁴.

⁶⁰ Si veda alla nota 29.

⁶¹ Si veda il grande dizionario Djajadiningrat, H., *Afjèsch-Nederlandsch Woordenboek met N.-A. Register*, 2 voll., Batavia 1934 e anche Kreemer, J., *Afjèsch Handwoordenboek*, Leiden 1931 e infine Langen, K.F.H. van, *Handleiding voor de beoefening der Afjèsche Taal*, 's-Gravenhage 1889 interessante per l'utilizzo della grafia araba.

⁶² Su cui J. C. G. Jonker, *Bimaneesch-Hollandsch Woordenboek*, VBG 48/1, 's-Gravenhage-Batavia 1893 e dello stesso *Bimaneesche Spraakkunst*, VBG 48/2, 's-Gravenhage-Batavia 1896.

⁶³ Per tale alfabeto e altre forme usate nel sudest asiatico si veda almeno il classico D. Diringer, *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze, 1969², pp. 534 ss. oltre alle grammatiche delle singole lingue per cui valga la nota 36 sotto.

⁶⁴ Su altre lingue indonesiane sembrano mancare studi (cam, minangkabau, sundanese, ecc.). Alcuni dizionari moderni e altri volumi su cui effettuare ricerche possono essere (limitatamente ad alcune lingue di etnie islamizzate):

//	ka	^	ta
~	ga	∩	da
>	mga	∩	ma
∩	mgga	~	mda
~	pa	~	ca
∩	ba	∩	ja
∩	ma	∩	mja
∩	mba	∩	mja
∩	ya	//	Ki
∩	ra	//	Ku
~	la	< //	Ke

Il giavanese rinvia a sua volta a un periodo di indianizzazione durato oltre un millennio. La lingua solo sporadicamente ha adottato i caratteri arabi, continuando ad essere scritta con un alfabeto indiano. La stessa islamizzazione di Giava, senza entrare nei dettagli, pone degli interrogativi o, quanto meno, mostra caratteristiche molto particolari.⁶⁵

F. S. Eringa, *Soendaas-Nederlands Woordenboek*, Dordrecht-Cinnaminson 1984 e S. Coolsma, *Handleiding bij de beoefening der Soendaneesche taal*, Batavia 1873, A. A. Cense, *Makassaars-Nederlands Woordenboek*, 's-Gravenhage 1979, R. van der Berg, *Muna-English Dictionary*, Dordrecht-Cinnaminson, 1996, G. A. J. Hazeu, *Gajosch-Nedelandsch Woordenboek met Nederlansch-Gajosche Register*, Batavia 1907 e G. Soravia, *A Sketch of the Gayo Language*, Catania 1984 i vecchi, ma non superati voll. di H.N. Kiliaan, *Nederlansch-Madoeresch en Madoeresch-Nederlansch Woordenboek*, Batavia 1898 e Leiden 1897 (poi 1904-1905) e A. C. Vreede, *Handleiding tot de beoefening der Madoeresche taal*, 2 voll., Leiden 1874-77 e per il minangkabau: J. L. v. d. Toorn, *Minangkabausch-Maleisch-Nederlansch Woordenboek*, 's-Gravenhage 1899 e G. Moussay, *La langue minangkabau*, Paris 1981. Per l'aceh si v. la nota 33.

⁶⁵ Non entreremo nel dettaglio, ma per Giava è stata proposta addirittura una dizione di "religione di Giava" (cfr. C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe 1960), non è condivisa da tutti ma sottolinea le "diversità" dell'Islam giavanese. Per restare a livello linguistico (pragmatico e sociolinguistico), non

Ma tornando al malese-indonesiano, Russel Jones elenca circa 2750 parole derivate dall'arabo, di cui 260 nomi propri, 321 derivate dal persiano e comunque molte delle quali poco o punto usate comunemente. Egli esprime dubbi sulla possibilità che comunque molte parole arabe siano state veicolate dal persiano. E' interessante notare al proposito come molte parole "funzionali" siano presenti tra tali imprestiti, cosa generalmente rara, ma favorita probabilmente dalla struttura della lingua in cui la nozione di classe lessicale (o parte del discorso) risulta assai diversa da quella delle lingue europee e di altri gruppi⁶⁶.

Secondo Beg (p. 81) in vari dizionari malesi sono elencati numerosi imprestiti arabi. Di questi i più noti sono i seguenti: Shellabear (1902) che contiene 385 imprestiti; Wilkinson (1908) con 892 imprestiti; Winstedt (1952) pure con 892 imprestiti; Iskandar (1970) con un'elencazione di 1.100 imprestiti.

Vediamo alcuni esempi di parole "funzionali" e altre ancora che mostrano interessanti cambiamenti semantici e fonetici:

	arabo	malese
poiché	<i>sabab</i> "causa"	<i>sebab</i>
quando	<i>waqt</i> "tempo"	<i>waktu</i>

solo il giavanese ha accolto minor numero di imprestiti, ma tutta l'etichetta della lingua è basata sul sistema sociale preislamico, ancora oggi, con lingue differenziate per diversi livelli sociali, forme di cortesia ecc. Si legga per esempio, sia pure con qualche riserva, L. C. Damais, *Les formes de politesse en javanais moderne*, "Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises", 25 (1950), pp. 263-280, Soepomo Poedjosoedarmo, *Javanese Speech Levels*, "Indonesia", 6 (1968), pp. 54-81, E. M. Loeb, *Javanese Word Formation, High and Low*, "Journ. Amer. Oriental So.", 64 (1949), pp. 113-126, E. M. Uhlenbeck, *De tegenstelling Krama: Ngoko. Haar positie in het Javaanse Taalsysteem*, Groningen-Djakarta, 1950.

⁶⁶ Il lessema di base malese sembra poter essere indifferentemente verbo o nome, salvo poi verificarne la funzione in rapporto ai morfemi che accetta. Su ciò si può anche vedere G. Soravia, *Frase equazionale e lingue indonesiane: uno studio tipologico*, "SILTA", 17/2-3 (1988), pp. 157-177 e anche *La costruzione di strumenti didattici: strutture e "scarti" culturali in indonesiano*, in *Didattica delle lingue del Medio e dell'Estremo Oriente: metodologia ed esperienze*, Napoli 1988, pp. 319-331.

sebbene	<i>wa-law</i>	<i>walau</i>
nascere	<i>ʒabir</i> "apparire"	<i>labir</i>
creatura	<i>makblūq</i>	<i>maklūk</i>
testamento	<i>wasiyya</i>	<i>wasiat</i>

Così avviene che il malese, *lingua franca*, ci mostri come l'arabo possa intaccare altri lessici, anche di lingue non islamiche, solo come fenomeno culturale di contatto. Tenendo presente che l'influenza dell'arabo come lingua "di cultura" non va comunque dimenticata. Il caso del maltese appare esemplare, anche se rovesciato, in quanto può essere più opportunamente considerato come un esempio di arabo romanizzato. Ciò non tanto in quanto scritto in caratteri latini e semplificato nella struttura fonetica, quanto per la presenza di un lessico di superstrato italiano e siciliano considerevole. Ma tale lessico non ha intaccato se non marginalmente la grammatica della lingua che è rimasta fundamentalmente fedele allo schema semitico, soprattutto a livello di sintassi (Soravia 1988).

In sintesi, nell'evoluzione del fenomeno di arabizzazione e islamizzazione non dovremo dimenticare le zone davvero marginali che subirono un processo di "conversione" religiosa, che non intaccò la lingua. Il caso della bengali è in qualche modo marginale, ma fino a un certo punto, come si è visto. Casi limite invece possono riscontrarsi nelle Filippine e in Cina, dove l'influenza linguistica araba (e/o persiana) fu pressoché nulla. Mancano studi in proposito, ma sembra potersi affermare che già l'islamizzazione di popolazioni come i Cam⁶⁷ del Vietnam fu senza conseguenze linguistiche. In quest'ultimo caso bisogna poi considerare l'isolamento secolare determinato dalle vicende politiche locali rispetto al mondo islamico "centrale" o, comunque, rispetto a quello "maggioritario". Il fenomeno dell'isolamento che genera marginalità va quindi riveduto e corretto. Come giustamente affermava Bausani⁶⁸ e ricordavamo all'inizio, non parliamo di marginalità come

⁶⁷ Si veda tra le poche cose E. Aymoniet, *Grammaire de la langue Chame*, Saigon 1889.

⁶⁸ Al proposito si veda del Nostro l'importante contributo A. Bausani, *L'Islam non arabo*, in *Storia delle Religioni*, a c. di G. Castellani,

un fattore geografico, ma piuttosto in rapporto all'isolamento di gruppi di musulmani, come quelli citati e, perché no?, come quelli delle ex-repubbliche sovietiche, per quanto quest'ultime in un arco di tempo limitato a un paio di generazioni.

Parrebbe piuttosto interessante proseguire una ricerca di tal genere in rapporto a un altro tipo di marginalità, quale quella già messa in evidenza sei secoli or sono da Ibn Khaldûn. Le conseguenze linguistiche della dicotomia tra Islam cittadino e islam rurale, in chiave sociolinguistica, erano ben note al Tunisino⁶⁹, tuttavia per ora ciò esula dai nostri interessi più immediati.

Più rilevante è tentare una conclusione a tutto il nostro esemplificare: la questione delle lingue islamiche va posta apparentemente in rapporto a una definizione generale che già Bausani aveva dato e che abbiamo riportato in apertura in chiave soprattutto tipologica. In tale senso potremmo prendere a modello una griglia di lettura che tenga conto di:

- a) l'uso della scrittura araba;
- b) l'influenza fonetica (inserimento di fonemi dell'arabo);
- c) l'influenza morfo-sintattica;
- d) il superstrato lessicale (con le variabili dotto/popolare);
- e) la "ideologizzazione" della lingua (scelta a livello sociolinguistico: saluti, termini di parentela ecc.);
- f) l'artificialità (creazione di una lingua nuova come swahili vs. turco);
- g) grado di uso (pragmatica).

Non ammesso che per ognuna delle sette variabili esista un modello riconoscibile, si potrebbero citare riferimenti alle seguenti lingue per esemplificare la griglia: a) turco; b) malese; c) persiano; d) somalo; e) urdu; f) swahili; g) berbero.

Vol. 5, Torino (6ª ed.), 1971, pp. 179-211, in cui si pone in discussione l'intera questione della marginalità, in favore di un Islam "plurale" sin dalle origini.

⁶⁹ Per un primissimo approccio alla questione vedi Soravia 1995-96.

Bibliografia

- S. T. Alisjahbana, *The failure of Modern Linguistics in the Face of Linguistic Problems of the Twentieth Century*, Kuala Lumpur 1965
- S. Baldi, *Some additional Remarks on Arabic Loanwords in Hausa*, "Annali Ist. Orientale di Napoli", 51 (1991), pp. 82-96
- A. Bausani, *Note sui prestiti arabi nella più antica poesia neopersiana*, in *Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata*, Vol. 1, Roma, 1969, pp. 173-188
- A. Bausani, *Is Classical Malay a "Muslim language"*, in "Boletín de la Asociación Española de Orientalistas", 11 (1975), p. 111-121
- A. Bausani, *Le lingue islamiche: interazioni e acculturazioni*, in A. Bausani, B. Scarcia Amoretti (a c. di), *Il mondo islamico tra interazioni e acculturazione*, Roma 1981, p. 3-19
- M. A. J. Beg, *Arabic Loan-Words in Malay. A Comparative Study*, Kuala Lumpur, 1979
- A. Bozzo, *Alle origini dell'ideologia nazionale algerina: Islam e stato moderno*, in A. Bausani, B. Scarcia Amoretti (a c. di), *Il mondo islamico tra interazioni e acculturazione*, Roma 1981, p. 239-289
- G. Brandolini, *La lingua dei WaSwabili. Gli influssi dell'arabo e dell'inglese nel suo lessico*, Tesi non pubblicata, Università di Bologna, 1990-91
- G. R. Cardona, *Schede sulla diffusione dell'arabo nell'Africa subsahariana*, in A. Bausani, B. Scarcia Amoretti (a c. di), *Il mondo islamico tra interazioni e acculturazione*, Roma 1981, p. 67-76
- S. Chaker, *La situazione della lingua berbera in Algeria*, in A. Bausani, B. Scarcia Amoretti (a c. di), *Il mondo islamico tra interazioni e acculturazione*, Roma 1981, p. 77-82
- D. Cohen, M. el-Chennafi, *Le dialecte arabe Hassaniya de Mauritanie*, Paris 1963
- A. Coletti, *Grammatica della lingua persiana*, Roma 1986
- R. Corsetti, (a c. di), *Lingua e politica. Imperialismi identità nazionali e politiche linguistiche in Asia, Africa America Latina*, Roma 1976
- E. Djeladet Bedir Khan, R. Lescot, *Grammaire Kurde (dialecte Kurmande)*, Paris 1970
- C. A. Ferguson, *Diglossia*, "Word" 15 (1959), pp. 325-40

- C. A. Ferguson, *The Arabic Koine*, "Language", 35 (1959), pp. 616-30
- J. H. Greenberg, *Arabic Loanwords in Hausa*, "Word", 3 (1947), pp. 85-97
- R. Gusmani, *Aspetti del prestito linguistico*, Napoli 1973
- R. A. Hall Jr., *Pidgin and Creole Languages*, New York 1966
- F. Johnson, *A Standard Swahili-English Dictionary*, Oxford 1939
- R. Jones, *Arabic Loan-Words in Indonesian*, Indonesian Etymological Project III, London-Paris 1978
- A. K. S. Lambton, *Persian Vocabulary*, Cambridge 1966
- W. Leslau, *Four Modern South Arabic Languages*, "Word" 3 (1947), pp. 181-203
- W. Leslau, *Arabic Loanwords in Harari*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Vol. 2, Roma, 1956, pp. 14-35
- W. Leslau, *Arabic Loanwords in Tigre*, "Word", 12 (1956), pp. 125-141
- W. Leslau, *Arabic Loanwords in Tigrinya*, "Journ. Am. Oriental So." 76 (1956), pp. 204-213
- W. Leslau, *Arabic Loanwords in Argobba*, "Journ. Am. Oriental So.", 77 (1957), pp. 36-39
- U. Marazzi, *Il superstrato lessicale arabo in area turca*, in A. Bausani, B. Scarcia Amoretti (a c. di), *Il mondo islamico tra interazioni e acculturazione*, Roma 1981, p. 37-52
- P. del Oro, *Algo sobre el hasania o dialecto arabe que se habla en el Sahara atlantico*, Tanger 1940
- G. B. Pellegrini, *Gli arabismi nelle lingue neolatine*, 2 voll., Brescia 1972
- A. Reynier, *Méthode pour l'étude du dialecte maure* (Mauritanie et Bas Senegal), Tunis 1909
- E. Rossi, *Manuale di lingua turca*, Roma 1939
- E. Rossi, *Grammatica del persiano moderno*, Roma 1947
- A. Samb, *Les langues négro-africaines et leurs emprunts à l'arabe*, "Notes Africaines", 130 (1974)
- G. Soravia, *Calchi sintattici "italiani" in maltese?*, in *Sicilia e Malta: continuità e contiguità linguistica e culturale*, a c. di G. Alfieri e G. Soravia, Catania 1988, pp. 189-203
- G. Soravia, *Le parole di Dio: il lessico religioso malese*, in *Yad-nama*, in memoria di A. Bausani, a c. di B. Scarcia Amoretti e L. Rostagno, Vol. II, Roma 1991, pp. 205-214

- G. Soravia, *Il frasario arabo di Ludovico de Varthema, bolognese (1510)*, in *La benedizione di Babele*, a c. di G.R. Franci, Bologna 1991, pp. 67-112
- G. Soravia, *Gli prestiti arabi in somalo*, in V. Brugnatelli, (a c. di), *Sem Cam Iafet, Atti della 7ª giornata di Studi Semito-Camitici e Indoeuropei*, Milano 1993, pp.199-224
- G. Soravia, *Ibn Khaldun linguista*, "Studi Orientali e Linguistici", VI (1995-96), pp. 261-268
- G. Soravia, *L'Islam indonesiano nella visione di Alessandro Bausani*, "Oriente Moderno", 17 n.s. (1998), p. 521-529
- G. Soravia, *Diglossia e uso della 'ammiyya in Egitto*, "Studi Orientali e Linguistici", 7 (2000a), pp. 403-408
- G. Soravia, *La lingua aceh e le sorelle*, "Oriente Moderno", XIX n.s. (2000b), pp. 265-285
- M. Tosco, J. Owens, *Turken: a Descriptive and Comparative Study*, "Sprache und Geschichte in Afrika", 14 (1993), pp. 177-267
- M. Tosco, *A Pidgin Verbal System: the Case of Juba Arabic*, "Anthropological Linguistics", 37/4 (1995), pp. 423-459
- U. Weinreich, *Languages in Contact*, The Hague 1963 [*Lingue in contatto*, Torino 1974]

L'ISLAM IN INDONESIA

Una delle chiavi di lettura per comprendere la storia indonesiana è la constatazione della sua collocazione, fin dai tempi più remoti, in un'area e lungo direttrici caratterizzate da una importanza commerciale notevolissima.

I traffici con la Cina nei tempi più antichi, ma anche verso occidente fin da oltre duemila anni fa, determinarono quell'apertura che permise dapprima l'indianizzazione dell'arcipelago e del sudest asiatico in generale, poi la successione di altre influenze culturali. Non solo lungo le rotte commerciali, ma comunque soprattutto da parte di mercanti⁷⁰, si compì quell'altro passo fondamentale nella storia indonesiana che fu l'arrivo dell'Islam nelle isole.

I commerci

Sono ben noti da fonti cinesi i rapporti commerciali con le Isole nelle quali si producevano merci pregiate e ricercate fin da tempi preistorici. Il cosiddetto commercio di Nan-hai testimonia ad esempio di antichi contatti tra l'Arcipelago e la Cina⁷¹.

⁷⁰ In effetti, secondo la tesi di Bosch, (Bosch, F.D.K., *Selected Studies in Indonesian Archaeology*, Den Haag 1961) l'

indianizzazione procedette nei primi secoli dell'era volgare, portata da membri delle caste alte, presumibilmente bramini. Ciò viene dedotto da una serie di indizi probanti una presenza numericamente di scarsa consistenza, ma di elevate conoscenze culturali. Di fatto l'indianizzazione portò cambiamenti ai vertici, nella classe dominante. Dunque, non potevano che essere personaggi di qualche consistenza coloro che introdussero l'uso del sanscrito in Indonesia nonché la conoscenza dei classici. Tanto che l'arte indonesiana del periodo si può considerare molto più legata ai canoni teorici delle opere scritte di quella della stessa India. Di fatto, tuttavia, risulta strano che dei bramini abbiano attraversato il mare per giungere in Indonesia, ma, come che sia, certo furono le conoscenze delle rotte commerciali che permisero tali viaggi.

⁷¹ Si leggano Yoneo Ishii, (ed.), *The Junk Trade from Southeast Asia: Translation from the Tōsen Fusetsu-gaki 1674-1723*, Singapore 1998 o il classico Wang, Gung-wu, *The Nanhai Trade: A Study of the Early History of Chinese Trade in the South China Sea*, JMBRAS, 31 (1938): 1-135.

D'altro canto è noto che le spezie prodotte nell'area giungevano già oltre due millenni fa fino a Roma. Tali spezie erano essenzialmente il pepe, la noce moscata, il garofano, e inoltre la cannella, il cardamomo e altre minori. Nelle Isole si produceva inoltre la ricercatissima canfora e vari tipi di profumi, tra cui il legno di aloe e il benzoino.

Lo stesso impero buddhista di Sriwijaya, ben noto a partire dal settimo secolo e fiorente per almeno sei secoli, basava la sua potenza non soltanto su una organizzazione evidentemente molto avanzata, ma proprio sui commerci, controllando i traffici negli stretti.

Tradizionalmente si dice che furono mercanti del Gujarat a portare la nuova religione in Indonesia. Difficile è dire chi fossero davvero i primi mercanti in quanto i nomi islamici, rifacendosi all'onomastica araba, non sono sempre rivelatori del paese d'origine. Il cosmopolitismo che caratterizza la civiltà islamica, specie in tempi passati ha contribuito non poco a questa impossibilità di definire provenienza e "nazionalità" dei primi mercanti.

Certo è che la modalità della diffusione dell'Islam in Indonesia fu proprio legata ai commerci, caso se non unico⁷², certo abbastanza caratterizzante. La nuova religione fu portata pacificamente e penetrò senza alcuna forma di costrizione. Né stupisca che furono commercianti a diffondere il nuovo credo, quando sappiamo che il commercio è considerato nella tradizione islamica un'occupazione degna di massima stima e considerazione, essendo la stessa del Profeta, e che i mercanti erano spesso uomini di cultura e comunque di provata pietà. Del resto, l'Islam non è una dottrina astratta e complessa: anche questa sua grande semplicità, che mai costringe gli uomini oltre le proprie possibilità e non si nutre di dogmi e misteri o di complessi rituali e cerimonie, fu determinante per il suo successo.

⁷² La stessa modalità, ma con la fondazione di città costiere, fu operata da mercanti arabi lungo le coste orientali d'Africa. Si legga al proposito G. S. P. Freeman-Grenville, *The East African Coast. Selected Documents from the First to the Earlier Nineteenth Century*, Oxford 1962, F. Constantin, *Les voies de l'Islam en Afrique orientale*, Paris 1983, L.-M. Devic, *Le Pays des Zendjs ou la Côte orientale d'Afrique au Moyen Age*, Paris 1883, R. C. Pouwels, *Horn and Crescent. Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast, 1800-1900*, Cambridge 1987.

Se le prime testimonianze *in loco* della presenza di mercanti musulmani datano da un migliaio di anni fa⁷³, in realtà il nuovo credo cominciò ad attecchire in modo significativo solo a partire dalla fine del XIII secolo. Importante al proposito la testimonianza di Marco Polo che nel 1292 ricordò la presenza di un solo regno islamizzato, quello di Ferlac (Peureulak). Cinque anni dopo, però, nel Regno di Pasai viene ricordato un re, Malik as-Saleh, con una pietra tombale. Questo nome dimostra chiaramente la sua appartenenza all'Islam, anche se - ma ciò ne accresce l'interesse - diversi studiosi locali sostengono che si tratta di un sovrano indigeno.

Neppur mezzo secolo più tardi il viaggiatore arabo Ibn Battûta giungerà in queste zone trovandovi una piena fioritura di civiltà islamica. Il nuovo credo aveva rapidamente conquistato la regione. Ma alla svolta del secolo, nel 1402, un nuovo centro diventerà il nodo focale dell'Islam nella regione: la città di Malacca.

Malacca

Fondata agli inizi del XV secolo, secondo la tradizione da un principe giavanese di nome Paramesvara, regnante a Palembang, in cerca di fortuna o in fuga, la città si pone come contraltare all'invadenza politica thai che sta conquistando la penisola malese, e alla decadenza dei regni indianizzati (Majapahit), nonché come erede del regno di Sriwijaya nel controllo dei commerci negli stretti.

Paramesvara sposerà una principessa di Pasai e diverrà musulmano col nome di Iskandar Shah nel 1414. Da allora la storia di Malacca è al contempo la storia della diffusione dell'Islam nella regione e del crescere dell'importanza strategica e commerciale degli stretti. Essa diventerà un centro mondiale per il commercio delle

⁷³ Ma testimonianze arabe della conoscenza dell'Arcipelago sono precedenti. Si veda il caso del mercante Sulaiman nel sec. IX ricordato da G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'extrême Orient du VIII au XVII siècles rédigé en 851, suivis de remarques par Abu Zayd Hasan (vers 916)*, Paris 1922

spezie e sarà visitata da numerosi viaggiatori anche italiani, costituendo poi per ciò stesso il primo motivo della penetrazione coloniale europea in queste zone⁷⁴.

Sotto il sultano Sri Maharaja i contatti con l'India meridionale vennero incrementati, grazie anche a un matrimonio con una principessa tamil. Muzaffar Shah fu successivamente responsabile di una espansione territoriale a spese del Siam, giungendo a conquistare la regione del Pahang. Ala' ud-Din continuerà la politica espansionistica e ciò fino alla salita al trono di Mahmud, ultimo sovrano malese della città. Nel 1488, quando questi salì al trono, la città era al suo apogeo, ma già l'anno precedente Bartolomeo Diaz aveva raggiunto il Capo di Buona Speranza e poco dopo Vasco da Gama era giunto con la sua flotta in India. Malacca era nota, la sua importanza faceva gola. Infatti nel 1509 una flotta portoghese guidata da Diogo Lopez de Siqueira aveva raggiunto la città e due anni dopo Affonso de Albuquerque vi ritornava con chiari intenti di stabilirvi una testa di ponte portoghese per i commerci con le terre delle spezie. Albuquerque pose l'assedio alla città che cadde dopo sanguinosi combattimenti, costringendo alla fuga Sultan Mahmud. I Portoghesi vi resteranno fino al 1640 quando saranno sostituiti dagli Olandesi, e Sultan Mahmud si rifugerà a Bintang nelle Riau fino al 1526, organizzando una sorta di resistenza antiportoghese. Con la caduta di Bintang, Mahmud si rifugerà a Kampar (Sumatra) dove morirà due anni dopo⁷⁵.

La presa di Malacca e l'inizio della colonizzazione portoghese coincide abbastanza precisamente con la definitiva caduta del Majapahit, che si suole porre nel 1527 o nel 1529. Ma i due fatti non hanno un diretto collegamento anche se la forza dell'Islam non fu una causa secondaria nella caduta dei regni induizzati.

⁷⁴ Ricordiamo quello che fu forse il primo: Niccolò dei Conti, chioGGiotto, su cui M. Longhena (a c. di), *Viaggi in Persia, India e Giava di Niccolò de' Conti, Girolamo Adorno e Girolamo da Santo Stefano*, Milano, Alpes, 1929.

⁷⁵ La colonizzazione portoghese non fu in grado tuttavia di deislamizzare la città. L'unica chiesa del periodo ancora in piedi, la chiesa di S. Paolo, nel 1553 accolse per un breve periodo, prima della traslazione a Goa, le spoglie di Francesco Saverio, cui fu dedicata poi una grande chiesa nella stessa città nel 1849.

E' da ricordare che, comunque, la fedeltà all'Islam, anche sotto il dominio del Portogallo non venne meno. I portoghesi si limitarono a usare la città come base commerciale, senza riuscire a convertire la popolazione al cattolicesimo e ciò nonostante la presenza di una forte colonia, che continuò a vivere nella città fino ai giorni nostri mantenendo la propria lingua e i propri costumi.

Non c'è dubbio che l'Islam giocò un ruolo determinante nella definitiva caduta di Srivijaya, cui veniva sottratto il controllo effettivo degli stretti. Ma la potenza di Srivijaya era già stata incrinata da secoli di lotte con gli stati indiani meridionali, con cui era legata da vincoli economici appunto. L'islamizzazione di Sumatra significò una separazione anche ideale dall'India. Quanto a Giava l'egalitarismo islamico non poteva accordarsi con la concezione del re-dio alla base dello stato indianizzato⁷⁶. Lo scontento economico e sociale determinato da governi a struttura piramidale e aristocratica, chiusi alle influenze esterne e lontani dagli interessi economici determinatisi con lo sviluppo dei commerci e capaci solo di sfruttare i contadini, favorì la diffusione dell'Islam che giustificava la ribellione a un sovrano ingiusto ed empio⁷⁷ (in nome di una diversa giustizia ed eguaglianza), dando immediate occasioni alle classi mercantili emergenti di liberarsi da ogni forma di soggezione al governo centrale, del resto ormai debolissimo.

La diffusione a Giava

Esemplare di un certo meccanismo fu appunto il caso di Giava, dove i *pati*, i governatori delle città costiere, preposti alle dogane e

⁷⁶ Su tale concezione v. Coedes, G., *Le culte de la royauté divinisée, source d'inspiration des grands monuments du Cambodge ancien*, in *Conferenze*, Vol 1, Serie Orientale Roma Vol. 5, Roma 1952, pp. 1-23.

⁷⁷ Si giustifica la ribellione, secondo la corrente interpretazione dei giuristi islamici, non tanto contro il sovrano ingiusto, verso il quale occorre usare pazienza, in nome di una avversione forte per ogni forma di anarchia, quanto contro il sovrano empio. Non c'è dubbio che tale fosse un re-dio, colpevole del più grave dei peccati per un musulmano, quello di "associazionismo" al Dio unico.

quindi a stretto contatto con i commercianti musulmani, finirono con il legarsi sempre di più alla classe mercantile straniera, anche attraverso matrimoni e - con reciproca convenienza - definirono accordi in base ai quali fornivano agevolazioni ai mercanti, ma questi a loro volta davano un supporto ideologico ed economico a una sorta di dichiarazione di indipendenza dal potere centrale da parte delle città costiere.

L'Islam indonesiano si diffuse dunque, come si è detto, sulle vie dei commerci con caratteristiche varie, come varie del resto erano le esperienze dei portatori reali del nuovo messaggio. Se a Sumatra il potere dei regni 4indianizzati era già fortemente indebolito e l'Islam si insediò del tutto pacificamente, a Giava il nuovo credo poté affermarsi definitivamente dopo una serie di operazioni assai più complesse che videro anche fasi di lotta armata in cui entrarono chiaramente in gioco interessi in cui la religione poco importava se non come pretesto ideale.

Resta il fatto che l'affermazione dell'Islam in quanto fede religiosa, anche a Giava, non si compì sul filo delle spade, tuttavia la presa di potere di regnanti musulmani non fu del tutto pacifica, secondo un modello dicotomico non infrequente nella storia del mondo musulmano, in cui fede e politica appaiono procedere di concerto, e tuttavia non sono in realtà completamente interdipendenti.

Nell'Islam indonesiano troveremo correnti strettamente legate a movimenti mistici, talvolta fuori dall'ortodossia sunnita, testimoniate dagli scritti di Hamzah Fansuri di Barus o di Shams ud-Din as-Samatrani di Pasai, che spiegano la persistenza di elementi sciiti soprattutto nell'Islam sumatranò, ma troveremo anche una mistica strettamente ortodossa, come nei lavori di Nur ad-Din ar-Raniri, autore nella prima metà del XVII secolo di un *Bustanu 's-Salatin*⁷⁸. La penetrazione dell'Islam tuttavia si compì essenzialmente lungo le linee "ortodosse" di scuola sunnita sciafeita.

⁷⁸ In parte pubblicato in R. O. Winstedt, C. O. Blagden, *A Malay Reader*, Oxford 1917, e di cui Bausani fornisce la traduzione di un brano in *Malaysia, Poesie e leggende*, Milano, Nuova Accademia, 1963, pp. 268-270. V. anche Drewes 1955.

La diffusione dell'Islam come fede non trovò resistenza, anche se la configurazione geografica del territorio pose ostacoli alla sua penetrazione in certe regioni interne. L'unica vera resistenza fu offerta dai residui della civiltà indianizzata che permase a Giava orientale, a Balambangan, fino al XVIII secolo ed è viva ancora oggi a Bali. Le isole a oriente di Bali non furono agevolmente raggiunte dal nuovo credo, se si eccettuano proprio i "punti" commerciali⁷⁹.

La comunità dei *wektu tektu*⁸⁰ di Lombok – sincretisti che pregano solo tre volte al giorno, ma si rifanno ecletticamente sia alla tradizione induista che a quella cristiana oltre che islamica – è un esempio curioso ed eterodosso di forte radicamento nella cultura tradizionale preislamica.

L'Islam indonesiano ebbe dunque caratteristiche varie anche se rimase fundamentalmente ortodosso. Ma i compromessi con il diritto consuetudinario in uso in varie regioni continuò a costituirne una caratteristica che, come vedremo, rimane ancor oggi un nodo irrisolto nella legislazione indonesiana. Del resto questo non è un fenomeno esclusivo dell'Indonesia, ma caratterizzante tutto l'Islam⁸¹.

A Giava, a partire dal XV secolo ma soprattutto nel XVI secolo, la diffusione dell'Islam si svolse spesso lungo canali sociali ed economici e fu favorita dalla presenza dei commerci, come si è detto. Inoltre giocarono un ruolo importante vari personaggi che nel racconto popolare vennero poi reinterpretati come vere e proprie figure di "santi" e missionari diffusori della fede: i *wali*.

⁷⁹ Ci riferiamo a Makassar *in primis*, ma anche Bima e Sumbawa, nonché le Molucche (Tidor e Ternate), ecc. La bibliografia è carente su tale aspetto, che viene trattato senza una visione complessiva della questione: si legga in D.G.E. Hall, Storia dell'Asia sudorientale, Milano, Rizzoli, 1972, pp. 261-279 e *passim*. Al Attas 1969, Noorduyt 1956, 1987 offrono pure spunti su aspetti vari.

⁸⁰ Poco studiata, si veda J. R. Bartholomew, Alif, Lam, Mim. Reconciling Islam, Modernità and Tradition in an Indonesian Kampung, 1999, di cui esiste una traduz. indonesiana (Alif lam Mim. Kearifan Masyarakat Sasak, Yogyakarta 2001).

⁸¹ Il che va letto nel contesto presentato da Bausani 1971. Ma anche nell'ambito della strumentalizzazione coloniale su cui torneremo.

La storia (e più che storia, leggenda) dei nove *wali* dell'Islam a Giava è ben nota a tutti in Indonesia⁸², ma che si tratti di figure storiche a tutto tondo è altra cosa. Ombre e oscurità sono notevoli attorno al loro operato. Il primo di questi è figura di cui poco si sa con certezza, un certo Malik Ibrahim morto a Gresik nel 1419, la cui tomba è tuttora oggetto di venerazione. Sono quelli gli anni di una sanguinosa guerra civile che sconvolge le ultime strutture di Majapahit, cui la grandezza passata consentirà di sopravvivere per un centinaio d'anni ancora. Alcune città costiere diventano sempre più importanti economicamente e politicamente, forti anche da un punto di vista militare. Si tratta di Gresik, di Tuban, di Demak, di Surabaya, le tre prime oggi decadute a un rango inferiore se non fosse per la presenza di "santuari" dedicati ai *wali* locali, meta di frequenti pellegrinaggi.

Nel 1478 la dinastia di Majapahit era stata sostituita da una nuova linea dinastica con a capo il re Girindravardhana la cui capitale era di nuovo a Kediri. Tra il 1525 e il 1527 Tranggana, sultano di Demak occupa la città e segna la fine dell'antico impero. Egli trasforma la piccola città stato in un regno potente. A Giava occidentale il cognato di Tranggana, l'ultimo dei *wali*, a nome Gunung Jati, si insedia a Bantam, fondandovi un nuovo regno che occupa Ceribon e determina la fine del regno di Sunda, diffondendo l'Islam in quelle regioni. Suo figlio Hasan ud-Din (1552-1570) diviene il primo principe musulmano di Bantam. A Giava a partire da questo momento i due stati si spartiranno il potere, senza poter impedire che alla svolta del secolo la compagnia olandese delle Indie cominci ad infiltrarsi come terza potenza fatale nella storia dell'arcipelago.

Sull'Islam giavanese si sono scritte molte pagine abbastanza contraddittorie e soprattutto non sempre scevre da alcuni pregiudizi comuni. Si è detto per esempio che, contrariamente a quanto avvenne in altre regioni della stessa Indonesia, a Giava l'Islam penetrò in una forma assai blanda o laica o comunque fortemente

⁸² Qui evidentemente l'agiografia si è sostituita alla realtà storica, assai complessa in cui entrano in gioco fattori dinastici, economici, sociali e letterari, oltre che religiosi. Manca nel complesso un'opera critica che esamini il periodo in visione non parcellizzata.

influenzata dal substrato locale. Ciò è vero solo in parte e solo a voler considerare l'Islam come un blocco monolitico.

Si giunge con l'analisi di Geertz (1960)⁸³ a dividere la società giavanesa in due blocchi ben definiti, che si intrecciano, senza per altro sovrapporsi, con la contrapposizione tra la vecchia nobiltà dei *priayi* e il popolo (*abangan*). Geertz parla addirittura di una *agama Jawa*, che consisterebbe in una blanda adesione formale all'Islam che si caratterizza nell'esecuzione di alcuni doveri in corrispondenza a momenti importanti della vita, come la cerimonia della circoncisione, le nascite e le morti, dove per altro le consuetudini locali, caratterizzate dai tipici banchetti giavanesi - *selamatan* - continuano a giocare un ruolo non indifferente e sono quasi il simbolo della sopravvivenza del sostrato "induista". In tale visione non ci sarebbe posto per una pratica religiosa più stretta (preghiera canonica e digiuno, per esempio).

Alla pratica religiosa degli *abangan* giavanesi, si opporrebbe la stretta osservanza dei *santri*, musulmani di rigida ortodossia, che vivono in una sorta di comunità chiuse, quasi separati dal resto della società, con proprie scuole speciali. Nella realtà, d'altra parte, gli schemi dell'ortodossia sono assai meno rigidi e comunque mutevoli. E' infatti un pregiudizio credere che nell'Islam non ci sia posto, non tanto per l'interpretazione personale, quanto per la pratica non sempre completa. Probabilmente è vero che un forte spirito di tolleranza consente in Indonesia un certo rilassamento di quel controllo sociale così vivo in altre comunità islamiche. Ciò determina minore osservanza di molte regole. Del resto, accanto all'intransigenza formale dell'Islam nei confronti delle opere, è pur vero che l'Islam riconosce come musulmano chi, prima di tutto, testimonia la fede nel Dio unico e nel suo Inviato, dunque, ponendo una sorta di predominanza della testimonianza di fede (*shahada*) nei confronti delle pratiche di culto. E ciò appare particolarmente vero laddove l'influenza sufi è particolarmente forte, come in generale in Indonesia.

⁸³ Anche Sievers 1974, per una buona sintesi.

L'Islam nel secolo XX

In tempi recenti, di fatto, l'Indonesia rivela di non voler affatto rinnegare l'Islam o di voler assumere all'interno di esso un ruolo particolare e separato o, men che meno, deviante dall'ortodossia. Anzi, vi sono sintomi di una reviviscenza di approfondimenti spirituali e di pratica religiosa. Come giustamente sostiene Denys Lombard non solo l'Islam indonesiano è da considerarsi genuino e ortodosso, ma addirittura è indispensabile per capire l'orizzonte globale dell'Islam. Ciò è giusto proprio perché permette di avere del mondo islamico una visione completa e scevra da pregiudizi.

Del resto gli indonesiani si riconoscono largamente nell'Islam e non c'è ragione di dubitare di tale affermazione. Un musulmano è tale non in quanto pratici rigorosamente o mostri certificati di buona condotta, ma perché si riconosce nella *shahada*, come si è detto. Basti soffermarsi, inoltre, su fatti quali la presenza indonesiana nello *hajj* annuale che è la più forte del mondo islamico: oltre 50.000 pellegrini indonesiani all'anno visitato lo Higiaz per il pellegrinaggio. I contatti con la Mecca sono forti, la presenza di studenti indonesiani alle università islamiche come al-Azhar è garantita da collegi e suffragata da continuità di presenza. Insomma non c'è motivo di credere che i legami stessi con le fonti vitalizzanti dell'Islam centrale e ortodosso si siano mai indeboliti in Indonesia, senza contare gli antichi e mai interrotti contatti col mondo sudarabico (Hadramaut).

Scriva Lombard (p. 38):

...ces musulmans d'Insulinde ne se sentent pas un instant "marginaux" ou "périphériques", qu'ils se sentent en prise directe sur les grandes centres du Moyen-orient et on conscience d'occuper un carrefour essentiel, un relais à partir duquel la propagation religieuse (*dakwah*) s'effectue en direction des derniers animistes (en Irian par exemple), des communautés chinoises et même du Japon.

La contraddizione più forte è semmai da ricercare altrove, nella persistenza dell'*adat*. L'*adat* è la legge consuetudinaria che nell'epoca coloniale aveva assunto notevole valore nel dirimere questioni locali. In Indonesia esistevano tanti *adat* quante erano le etnie locali e queste leggi non scritte trovarono addirittura la via di una stesura semiufficiale con l'amministrazione coloniale e comunque di un largo riconoscimento applicativo. La persistenza dell'*adat* è evidente perfino nel conflitto che si pone con la legge laica dello stato indonesiano, figurarsi nel caso di alcune profonde divergenze con la legge islamica (in indonesiano *syariat*). A mo' di esempio vale ricordare l'*adat* minangkabau matrilineare per quanto attiene le regole dell'eredità che contrastano nettamente con il diritto musulmano e per la cui legittimazione si invoca, in modo discutibile, il principio dell'*ijmak*⁸⁴.

Nel XX secolo l'Islam assume un ruolo nuovo nella formazione di una coscienza anticoloniale in Indonesia. E' anche con il contatto esterno con un mondo arabo in piena rivoluzione culturale, probabilmente, che questa nuova funzione andrebbe letta. A quanto ci consta non sono stati fatti studi che cerchino connessioni tra la *nabda*⁸⁵ araba e l'anticolonialismo indonesiano, anche perché si è sempre voluto accentuare il carattere atipico dell'Islam indonesiano. Probabilmente, non potendosi negare che l'Islam in Indonesia ebbe un ruolo importante, si è voluto appunto sottolinearne la peculiarità e la diversità nei confronti del resto del mondo musulmano.

Resta il fatto che furono comunque le aree islamizzate che diedero più filo da torcere alla colonizzazione olandese, se si eccettuano certe zone interne in cui la stessa configurazione geografica costituiva un ostacolo alla penetrazione coloniale. La guerra - od "operazione di polizia" - per l'occupazione dell'Aceh, ad

⁸⁴ Cioè il consenso della comunità. Del resto fu il colonialismo ad accreditare la favola dell'Islam edulcorato "spaccando" l'Indonesia con l'applicazione estesa dell'*adatrecht*, in quanto si vedeva nell'Islam una forza politica aggregante capace di dare un senso al nascente nazionalismo in un paese multietnico.

⁸⁵ Si tratta del movimento di "rinascita" che investe nel XIX sec. il mondo arabo, dapprima in letteratura, poi sempre più con connotazioni politiche e nazionali.

esempio, durerà dal 1873 al 1908, ma la resistenza vi perdurerà fino alle soglie della seconda guerra mondiale.

Il primo partito politico in Indonesia sarà poi un partito di chiara ispirazione islamica, la Sarekat Islam, fondata nel 1911. Assieme a una associazione di carattere culturale che promuoverà l'educazione e la scolarizzazione nel paese, la Muhammadiyah, tale compagine organizzerà il primo congresso panislamico indonesiano nel 1921.

La Muhammadiyah fu fondata a Yogyakarta nel 1912 da Kiayi Hadji Ahmad Dahlan e si ispirava ai movimenti modernisti in seno all'Islam legati alla figura dell'egiziano Muhammad 'Abduh, amico e discepolo di Gialâl ad-Dîn al-Afghânî. Il suo impatto fu determinante nella diffusione dell'ortodossia, in chiave di una interpretazione moderna, e soprattutto nel campo dell'educazione. L'organizzazione continua tuttora la sua azione benefica.

Il paradosso indonesiano, se tale può essere, muove anche da questi fatti. Proprio una visione del mondo basata su una concezione universalistica e sovranazionale servì a fornire le basi per il superamento dei particolarismi etnici dell'Indonesia e quindi di fatto a gettare le basi del nazionalismo indonesiano. Se esso si nutrì di progetti più ampi con il concorso di partiti politici e altre organizzazioni e trovò una sua base ideologica nella politica linguistica che scelse l'indonesiano come lingua nazionale nel Congresso della Gioventù di Solo del 1928, è indubbio che i partiti di ispirazione islamica vi svolsero un ruolo fondamentale. Anche se d'altra parte alcuni movimenti di ispirazione islamica ebbero finalità opposte e svolsero talvolta azioni separatiste, ma queste sono vicende da considerare a parte.

Con l'occupazione giapponese nel 1942 le forze islamiche nel paese si trovarono di fronte a un dilemma che per certi versi il Giappone cercò di cavalcare, senza forse però comprendere appieno ciò che stava accadendo. Di fatto il governo d'occupazione incoraggiò le formazioni islamiche cercando di farne una propria quinta colonna nell'ambito del programma di una dominazione indiretta ed egemonica. Così favorì il formarsi di un gruppo islamico unico e forte che fu il *Masjumi* (*Majlis Syura Muslimin Indonesia*, Assemblea dei musulmani indonesiani) che doveva avere la funzione

anche di scindere il mondo islamico indonesiano dall'azione politica, insistendo sul fattore religioso.

Di fatto però il mondo islamico indonesiano reagì, anche se in modo sotterraneo, diversamente. I giapponesi furono sempre considerati una forza di occupazione indesiderata, né era nello spirito dell'Islam accettare sia pur strumentalmente la dominazione di una forza "infedele", se non in via provvisoria. La resistenza antigiapponese fu dunque decisa ed energica e vide l'Islam indonesiano presente in una forma di sdoppiamento di sé, tra fine e mezzi, che i momenti di emergenza talvolta consentono di adottare.

L'occupazione giapponese

Con la caduta di Singapore il 15 febbraio 1942, le truppe giapponesi ebbero via libera all'occupazione della vicina Indonesia, che aveva dichiarato guerra al Giappone fin dal dicembre 1941, dopo l'occupazione dell'Olanda ad opera dei nazisti.

I tre anni e mezzo di tale occupazione non trascorsero senza lasciare una traccia significativa nella storia del paese. Innanzi tutto il Giappone, potenza asiatica, aveva dimostrato di poter sconfiggere i colonizzatori europei. Si sarebbe potuto pensare a un'entusiastica adesione a una prospettiva quale quella propagandata di una grande Asia, se i nuovi arrivati non avessero mostrato subito le proprie mire egemoniche e imperialistiche.

Di fatto i giapponesi furono mal tollerati dagli indonesiani che tuttavia, a livello politico, assunsero per lo più atteggiamenti ambivalenti, cercando di sfruttare al meglio la situazione, senza comprometersi troppo.

Il ruolo dei *leader* islamici, come pure quello dei nazionalisti, Sukarno in testa, fu criticato e molti personaggi politici furono accusati di collaborazionismo; ed è vero che una vera resistenza armata non vi fu se non in forme assai poco efficaci. Ma furono i giapponesi stessi a "premere" su Sukarno perché dichiarasse l'indipendenza nel '45, prima di andarsene.

Di fatto i partiti islamici ancora una volta cercarono di assumersi un ruolo di mediatori o moderatori, in chiave realistica, tra

le autorità di occupazione e le aspirazioni del paese. Ciò che seguì dimostra in modo abbastanza convincente che alcuni *leader* islamici avevano davvero a cuore il destino del paese e dei suoi abitanti, più che il trionfo di un ideale di stato islamico, comunque lo si intendesse. Wahid Hasjim, uno dei *leader* islamici dell'epoca, che non era certo tenero nei confronti di Sukarno, che bollava di opportunismo, sosteneva che il solo Masjumi, partito "nazional-islamico" rappresentasse i veri interessi del paese.

A sua volta il governo di occupazione pensava che fosse opportuno appoggiare le parti islamiche, tenuto conto della composizione del paese, ma con tutto ciò essi si resero a un certo punto conto che la componente nazionalista di Sukarno aveva un forte appoggio popolare. Dalla competizione erano escluse le sinistre, più radicali nei confronti degli occupanti.

L'indipendenza

Nell'epoca sukarniana i partiti politici islamici si moltiplicano e rappresentano sempre meglio il ventaglio di posizioni che anche in seno all'Islam indonesiano riflettono una ricerca diversificata che fortunatamente non si è mai inaridita. Troveremo così il *Masjumi*, ricostitutosi nel 1945 e importante fino agli anni '60, che pretendeva di riunire varie forze, ma dal quale presto si separarono due altre formazioni le cui origini, del resto, risalivano all'epoca precedente l'Indipendenza, il *Nahdatul Ulama*: fondato a Surabaya nel '26, e il *Partai Serikat Islam Indonesia*, fondato da Tjokroaminoto, erede delle tendenze moderniste.

Il *Masjumi* fu messo al bando da Sukarno dopo la ribellione del 1960 e la sua eredità fu assunta dal *Partai Muslimin Indonesia (Parmusi)*. Nel corso del dopoguerra i vari movimenti "rivoluzionari" islamici in realtà vanno ricondotti a una situazione di complessivo riassetamento del paese. In genere notiamo che si tratta di movimenti guidati da veri e propri signori della guerra non necessariamente ispirantisi all'Islam, che escono dalla *Revolusi* senza più una chiara identità. Così scoppia la ribellione del *Darul Islam* nel Priangan, che organizza una vera e propria resistenza dal 1948 al

1962, nasce il movimento del *Laskar Rakjat Djawa Barat* contro l'accordo della Tavola Rotonda, organizzato da Chaerul Saleh, si sviluppano - nulla a che vedere con l'Islam - i movimenti nel Kalimantan occidentale di Turk Westerling e le ribellioni a Sulawesi di Kahar Muzakar e da Ventje Sumual (*Kebaktian Rakjat Indonesia Sulawesi*). E ancora, si ha l'insurrezione di Andi Abdul Aziz a Makasar (1950), e l'organizzazione di una sedicente Repubblica sudmoluccana ad opera del Dr. Soumokil, appoggiata dall'Olanda, di ancor diversa origine e ideologia.

Il più importante di tali movimenti fu senz'altro il PRRI (*Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia*) che dal 1958-1961 organizzò una sorta di contro-governo a Sumatra. Ma tutti questi movimenti, appunto, difficilmente si possono ricondurre a una matrice islamica. L'unico forse che ebbe anche un fondamento ideologico religioso e non è riconducibile al disagio postrivoluzionario fu, non a caso, quello alla base della rivolta dell'Aceh (1953-1961) guidata dal Tengku Daud Beureuh, capo degli *ulema* della regione, le cui motivazioni separatiste non avevano solo un fondamento religioso, ma anche una rivendicazione delle specificità della regione dell'Aceh, in presenza di una egemonia giavanese di fatto esistente ieri come oggi in Indonesia. La regione, del resto ancor oggi, ha uno statuto speciale nella Repubblica ed è al centro dei problemi che si pongono all'attuale presidenza.

L'Indonesia della fine millennio è il più grande paese musulmano del mondo. Posto che nessun paese islamico oggi può considerarsi davvero tale in virtù di un'applicazione della legge islamica che vi è sempre e comunque solo parziale, l'Indonesia si può tranquillamente definire paese islamico per il fatto che l'87 % della sua popolazione si riconosce nell'Islam. Il che significa oltre 180 milioni di persone. Ma il suo statuto non è così semplicemente definibile.

Nella costituzione indonesiana non vi è alcuna dichiarazione che non sia nel senso di garantire la libertà religiosa a tutti⁸⁶. Di fatto

⁸⁶ Sulla questione si legga l'importante contributo di L. Santa Maria, *Le "sette parole", i giapponesi e i musulmani indonesiani*, in *Un ricordo che non si spegne. Scritti... in memoria di A. Bausani*, Napoli 1995, pp. 415-436.

le relazioni tra cristiani di varie confessioni, hindu-balinesi e buddisti con i musulmani indonesiani sono buone, salvo sporadiche eccezioni. Meno buone sono tuttavia le relazioni con gli aderenti a quelle che genericamente in Indonesia sono chiamate *agama asli*, le "religioni originarie", un eufemismo per indicare le varie forme religiose precedenti l'avvento dell'Induismo-buddismo e dell'Islam.

Al di là del fatto che le grandi religioni esercitano un grande fascino sui giovani e che tutte le religioni "minori" si sono dotate o si dotano dei requisiti - a partire dagli hindu-bali - necessari per essere considerate monoteistiche e "del libro", resta il fatto che il primo fondamento del Pancasila, la filosofia di stato indonesiana, è proprio la credenza nel Dio unico. Dunque, lo stato indonesiano, pur non essendo confessionale in senso stretto, non ammette l'ateismo e - almeno in linea di un principio non sottolineato o sistematicamente praticato - non ammette alcuna forma di politeismo. Se tale dettato non assume forme di repressione sistematica, resta però un fatto di principio e finisce col privilegiare - in modo denunciato dalle confessioni minoritarie, forse in forme più drammatiche di quanto non sia la realtà - la religione di maggioranza, cioè l'Islam.

Una "spia" in tale senso del resto potrebbe essere il fatto che dopo la svolta autoritaria di Suharto, la ripresa di alcune libertà come quella di associazione partitica ha visto proprio i partiti islamici ottenere le prime autorizzazioni a presentarsi nell'agone elettorale negli anni '80.

Tutto ciò spiega perché, in occasione della recente "crisi", che ha portato alle dimissioni di Suharto, proprio il fronte musulmano si sia proposto come reale alternativa, a riprova di una vocazione riformatrice, non rivoluzionaria, ma contraria a forme di autoritarismo totalitario, dell'Islam indonesiano. Atteggiamento di *Realpolitik*, o forse attendista (o peggio profittatore?), che tuttavia ha evitato spesso il peggio nel contesto indonesiano? Fors'anche piuttosto una sua vocazione storica, confrontando appunto la cronaca attuale col recente passato dell'occupazione giapponese.

Tutto questo pone evidenti interrogativi per il futuro, anche perché il risveglio dell'Islam, che talvolta ha assunto altrove forme esasperate di estremizzazione sul piano politico, non sembra aver

coinvolto l'Indonesia se non marginalmente⁸⁷, ma potrebbe penetrare un paese che in certe regioni periferiche è tutt'altro che impermeabile a tali idee. Il caso della vicina Malaysia non può essere portato come confronto direttamente paragonabile, ma è pur sempre interessante da osservare per tutta una serie di comunanze culturali con l'Indonesia.

⁸⁷ Sugli sviluppi recenti e gli aspetti ambigui del "fondamentalismo" (e del terrorismo) in Indonesia rinviamo a Corradi-Giordana 2002. Sulla questione di Timor e il ruolo giocatovi (o non giocatovi) dall'Islam, si veda anche G. Soravia, *Timor est: Una strage da tempo annunciata (e ignorata)*, "Confronti", Ottobre 1999, pp. 10-11. In generale si può parlare di silenzio omertoso e disinformazione spiccata sui recenti fatti in Indonesia, quanto meno in Italia. L'eccezione di Emanuele Giordana, giornalista coraggioso e indipendente, può essere recuperata sul sito [www.lettera22.it/ind sel.php](http://www.lettera22.it/ind_sel.php)

Bibliografia

- AA. VV. *Regards sur les indonésiennes*, Numéro spécial, "Archipel" 13 (1977)
- AA.VV., *Islam e finanza: religione musulmana e sistema bancario nel sud-est asiatico*, Torino 1991
- Anshari, E. Saifuddin, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, Jakarta 1986
- al-Attas, S.M.N. *Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur 1972
- al-Attas, S.M.N. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur 1969
- Bausani, A. *L'Islam non arabo*, in G. Castellani, *Storia delle Religioni*, Vol. 5, Torino, VI ediz., 1971, pp. 179-211
- Bausani, A. *L'islam indonesiano*, "Atti del Convegno Internazionale: Aspetti dell'Islam marginale", Roma 24-25 novembre 1981, Roma 1983, pp. 1-24
- Benda, H.J. *The Crescent and the Rising Sun, Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*, Den Haag 1958
- Benda, H.J. *Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia*, "The Journal of Modern History", 30 (1958), pp. 338-347
- Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague 1973
- Bonnet, M., F. Cayrac-Blanchard, P. Labrousse..., *Trente Années de débats politiques en Indonésie*, Paris 1980
- Bousquet, G.H., *Introduction à l'étude de l'Islam Indonésien*, «Revue des Etudes Islamiques», I-II-III (1938), pp. 235-359
- Bousquet, G.H., J. Schacht, (eds.), *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, Leiden 1957
- Brakel, L. F., (ed.), *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah*, 's-Gravenhage 1975
- Bruin, R. de, *Islam en Nationalisme in door Japan bezet Indfonesië 1942-1945*, 's-Gravenhage 1982
- Cayrac-Blanchard, F., *Le parti communiste indonésien*, Paris 1973
- Cayrac-Blanchard, F., *L'armée et le pouvoir en Indonésie*, Paris 1991
- Corradi, G., E. Giordana, *La scommessa indonesiana*, Torino 2002

- Damami, Mohammad, *Tasawuf Positif dalam pikiran Hamka*, Yogyakarta 2000
- Defert, G., *Timor-Est, le génocide oublié : droit d'un peuple et raison d'état*, Paris 1992
- Deliar Noer, *Administrasi Islam di Indonesia*, Jakarta 1983
- Dijk, C. van, *Rebellion under the Banner of Islam, The Darul Islam in Indonesia*, The Hague 1981
- Doorenbos, J., *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*, Leiden 1933
- Drewes, G.W.J., *De Herkomst van Nuruiddin ar-Raniri*, BKI 111 (1955), pp. 137-151
- Drewes, G.W.J., *The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Dermagandul*, "Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde", 122 (1966), pp. 309-365
- Drewes, G.W.J., *New Lights on the Coming of Islam to Indonesia*, BKI 124 (1968), pp. 433-459
- Drewes, G.W.J., *Perdebatan Wali Songo. Seputar Makrifatullah*, Surabaya 2002
- Drewes, G. W. J., P. Voorhoeve, *Adat Atjéh*, The Hague 1958
- Drijarkara, S. S. J., *Pantja Sila and Religion*, Special issue 44, Jakarta 1962
- Feillard, A., *Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine: pionniers de la tradition*, Paris 1995
- Geertz, C., *The Religion of Java*, Glencoe 1960
- Giordana, E., *La guerra santa che piaceva ai militari: la strana Jihad nelle Molucche*, in P. Affatato e E. Giordana, (a c. di), *Il Dio della Guerra. Viaggio nei falsi conflitti di religione*, Roma 2002, pp. 87-105
- Graaf, H. J. de, G. Th. Pigeaud, *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th centuries*, Clayton 1984
- Graaf, H.J.de, *The Origin of the Javanese Mosque*, "Journ. of the South East Asian Society", 4 (1963), Singapore
- Graaf, H.J. de, Th.G.Th. Pigeaud, *De eerste moslimse Vorstendomme op Java*, 's-Gravenhage 1974
- Graaf, H. J. de, Th.G.Th. Pigeaud, *A History of the Islamic States in Java 1500-1700*, 's-Gravenhage 1976
- Graaf, H. J. de, *Geschichte Indonesiens in der Zeit der Verbreitung des Islams und während der europäischen Vorherrschaft*, Leiden-Köln 1977

- Grijns, M., *Different women, different work: gender and industrialization in Indonesia*, Aldershot 1994
- Guitard, O., *Bandoung et le réveil des peuples colonisés*, Paris 1969
- Hadiwijono, H., *Man in the present Javanese Mysticism*, Baarn 1967
- Hall, D.G.E., *Storia del sud-est asiatico*, Milano 1972 [ed. orig. *A History of South-East Asia*, 1964]
- Hooker, M.B., (ed.), *Islam in South-East Asia*, Brill, Leiden 1983²
- Hutomo, Suripan Sadi, *Sinkretisme Jawa-Islam*, Yogyakarta 2001
- Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, Yasmin Hussain, *Readings on Islam in Southeast Asia*, (Institute of Southeast Asian Studies), Singapore, 1985
- Israeli, R., *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*, London 1989
- Jackson, K. D., *Traditional Authority, Islam, and Rebellion. A Study in Indonesian Political Behavior*, Berkeley-Los Angeles 1980
- Josseling de Jong, P. E. de, *Minangkabau and Negri Sembilan. Socio-Political Studies in Indonesia*, 's-Gravenhage 1980
- Kennedy, J., *A History of Malaya 1400-1959*, New York
- Kern, R.A. *De Islam in Indonesië*, 's-Gravenhage 1947
- Leur, J.van, *Indonesian Trade and Society. Essays in Asian Social and Economic History*, The Hague 1955
- Lev, D. S., *Islamic Courts in Indonesia. A Study in the Political Bases of Legal Institutions*, Berkeley-Los Angeles- London 1972
- L'Islam en Indonesie*, 2 voll., «Archipel» 29 e 30, Paris 1985
- Locher-Scholten, E., A. Niehof (eds.), *Indonesian Women in focus: past and present notions*, Leiden 1992
- Lombard, D. *L'horizon insulindien et son importance pour une compréhension globale de l'Islam*, "Archipel", 29 (1985), pp. 35-52
- Lombard, D. *Le Carrefour javanais. Essai d'Histoire globale*, 3 voll., Paris 1990
- Maaten, K. van der *Snouck Hurgronje en de Atjeh Oorlog*, 2 Vols., Leiden 1948
- Marbangun Hardjowirogo, *Manusia Jawa*, , Jakarta 1983
- Marrison, G.E. *The Coming of Islam to the East Indies*, "Journ. of the Malay Branch of the Royal Asiatic Society", 24 (1951)
- Meilink-Roelofs, M. A. P. *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, 's-Gravenhage 1962

- Nieuwenhuijze, C. A. O. van, *The Dar ul-Islam Movement in Western Java*, "Pacific Affairs" 23 (1950), New York, pp. 169-183
- Noorduyn, J., *De islamisering van Makasar*, BKI 112 (1956), pp. 247-266
- Noorduyn, J., *Makasar and the Islamization of Bima*, BKI 143 (1987), pp.312-342
- Noorduyn, J., *Bima en Sumbawa*, VKI 129, Dordrecht-Cinnaminson 1987
- Pareja, F.M., *L'evoluzione politica dell'Indonesia*, "Oriente Moderno", 35 (1955), pp. 553-577, 36 (1956), pp. 1-13
- Pijper, G. F., *Studiën over de geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900-1950*, Leiden 1977
- Ramage, D. E., *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London-New York 1995
- Rassers, W. H., *Panji, the culture hero. A structural study of religion in Java*, The Hague 1982
- Romdom, *Kitab Mujarabat. Dunia Magi orang Islam-Jawa*, Yogyakarta 2002
- Ronkel, Ph. S. van, *Een maleisch getuigenis over den weg des Islams in Sumatra*, BKI 75 (1919), pp. 363-378
- Santa Maria, L. Un decennio di vita politica indonesiana, "Oriente Moderno", 45 (1965), pp. 273-429
- Santa Maria, L. Gli sviluppi della politica indonesiana dal 1965 al 1970, "Oriente Moderno", 51 (1971), pp. 1-90
- Santa Maria, L. *L'Islam nell'Indonesia d'oggi*, in *Studi in onore di F. Gabrieli*, Roma 1984, pp. 667-680
- Santa Maria L., *Definizione del hukum adat e sua posizione nell'ordinamento giuridico indonesiano*, in *Studi arabo-islamici in onore di R. Rubinacci*, Napoli 1985, pp. 533-550
- Santa Maria L., *L'Indonesia negli anni '70*, in "Oriente Moderno", nuova serie X (1991), pp. 103-167; 393-462
- Santa Maria, L. *L'Indonesia negli anni '80*, "Oriente Moderno", nuova serie XII (1993), pp. 163-202
- Santa Maria, L. *Le "sette parole", i giapponesi e i musulmani indonesiani, in Un ricordo che non si spegne. Scritti... in memoria di A. Bausani*, Napoli 1995, pp. 415-436

- Santa Maria, L. *Religioni e politica in Indonesia nel XX secolo*, in *Scritture di Storia*, 2 (2001), pp. 127-172
- Schwartz, A., *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*, St. Leonards 1994
- Sharon Ahmat, Sh. Siddique (eds.), *Muslims Society, Higher Education and Development in Southeast Asia*, Singapore 1987
- Sievers, A.M. *The Mystical World of Indonesia, Culture and Economic Development in Conflict*, Baltimore & London 1974
- Snouck Hurgronje, Ch., *The Achehnese*, 2 voll., Leyden 1906
- Snouck Hurgronje, Ch. *Verspreide Geschriften*, & Vols., Bonn-Leipzig-Leiden, 1924-1926
- Soekarno, *Islam, Nasionalisme, Marxisme*, Yogyakarta 2000
- Soravia, G. *Indonesia: le contraddizioni del regime di Suharto*, "Quaderni di Relazioni Internazionali", n. 4, 1978, pp. 35-42
- Soravia, G. *L'Islam indonesiano nella visione di Alessandro Bausani*, "Oriente Moderno", 3/17 n.s. (1998), pp. 521-529
- Stöhr, W. P. Zoetmulder, *Die Religionen Indonesiens*, Stuttgart 1965
- Teuku Isandar, (ed.), *De Hikajat Atjéh*, 's-Gravenhage 1958
- Vatikiotis, M. R. J., *Indonesian Politics under Suharto: order, development and pressure for change*, London-New York 1994
- Vlekke, B.H.M., *Nusantara: A History of the Indonesian Archipelago*, The Hague-Bandung 1959
- Wertheim, W.F., *Indonesian Society in Transition: a Study of Social Change*, The Hague-Bandung 1969
- Williams, W. L., *Javanese Lives: women and Men in Modern Indonesian Society*, New Brunswick-London 1991