

L'islam: la declinazione afgana della parola del Profeta

Elisa Giunchi

Nell'ultimo decennio si è spesso insistito sul carattere esogeno dei Talebani: indottrinati e addestrati nella madrasa e nei campi pachistani tra gli anni Ottanta e Novanta del Novecento, i vertici del movimento sarebbero stati, secondo tanti analisti, espressione di concezioni estranee all'islam afgano e di interessi geopolitici sauditi e pachistani. Il ruolo giocato dal Pakistan nella nascita del Movimento Talebano è indubbia, come lo è l'influenza del wahhabismo saudita sul pensiero degli "studenti coranici". Tuttavia, come si argomenterà, l'esperienza Talebana affonda le sue radici in una struttura sociale particolare e in un contesto storico, quello dell'Afghanistan della seconda metà dell'Ottocento, che contribuì in vario modo alla militarizzazione dell'ambiente tribale e dei "religiosi carismatici". Nelle prossime pagine cercheremo di individuare i fattori che presumibilmente, in quella fase, influirono sulla religiosità delle aree tribali pashtun ed esacerbarono il suo carattere militante. Prima, tuttavia, è il caso di chiarire come si struttura l'islam afgano e cosa si intende per "religiosi carismatici".

I primi secoli dell'islam afgano

L'islam arrivò nel Nord dell'attuale Afghanistan durante il periodo dei "califfi ben guidati" (632-661) e, quindi, sotto il califfato omayyade (661-750). Nella prima fase abbaside, tra l'VIII e il X secolo, la presenza araba si consolidò nel Khurasan e nell'Afghanistan settentrionale, e Balkh divenne un importante centro di irradiazione della nuova fede. Nel Nord e Sudovest dell'attuale Afghanistan la conversione divenne pressoché totale nel X secolo; nel Sud e Sudest l'islam iniziò a diffondersi nel X-XI secolo. Il periodo che va dal XVI al XVIII secolo fu centrale per la promozione e diffusione della cultura islamica in Asia centrale e nello stesso Afghanistan, per effetto dell'influenza di safavidi e mughal, due imperi islamici che controllavano una parte considerevole della regione, e di pellegrini e mercanti che viaggiavano liberamente attraverso confini porosi e mutevoli, facilitati da una lingua comune (turco e persiano erano lingue franche e l'arabo la lingua della religione).

La nuova fede agì da collante su una regione composita sotto il profilo etnico-linguistico: al centro di importanti vie carovaniere, e più volte oggetto di invasioni da nord e ovest, le terre che sarebbero state inglobate nell'Afghanistan erano un coacervo di popoli. L'Afghanistan nacque, formalmente, nel 1747, quando il condottiero Ahmed Khan (a noi noto come Ahmed Shah Durrani) diede vita a una confederazione tribale indipendente, per poi estendere il proprio controllo su un'ampia regione, che andava da Mashad al Kashmir e a Delhi, e dall'Amu Darya all'Oceano Indiano. L'espansione territoriale avvenne in nome del jihad, con una sacralizzazione di ambizioni territoriali che era comune, al tempo, anche altrove. Con i suoi successori la zona controllata dalla confederazione si contrasse progressivamente, finché, a fine Ottocento, assumerà i contorni odierni: con una serie di trattati conclusi nel contesto del Grande Gioco tra il 1884 e il 1893, alcune aree pashtun nel Sud e Sudest furono inglobate nel Raj britannico, mentre popoli turchi e persianofonici che vivevano a nord dell'Hindukush furono inclusi nello stato afgano.

Sistema di valori, codice di comportamento, fonte di trascendenza, l'islam nell'Ottocento costituiva ormai il punto di riferimento privilegiato per il fedele. La moschea era il cuore del villaggio e, fuori dall'ambito tribale, l'unico spazio comunitario, uno spazio in cui discutere, scambiare notizie, costruire alleanze e mediare dispute locali. Presso la moschea si trovava il *maktab* (o la *hujra*), dove si impartivano i rudimenti della religione e di altre materie, così come l'osservanza dei rituali e la coltivazione di determinate qualità personali, nella convinzione che il comportamento corretto, esemplificato dalla Sunna profetica, conducesse alla fede. Al termine di un percorso informale che durava circa dieci anni, il *talib* ("studente") diventava un mullah, che poteva a sua volta insegnare. Accanto alle principali moschee erano sorte nei secoli precedenti anche delle madrase nelle quali era possibile continuare gli studi, sebbene per perfezionare la propria conoscenza di materie islamiche ci si spostasse solitamente in India o in Asia Centrale – a Bukhāra, Tashkent, Samarcanda.

Intorno alla religione si strutturava anche il tempo: le celebrazioni religiose scandivano la vita del fedele, dalle cinque preghiere quotidiane, alle feste per la fine del Ramadan, ai funerali, alle celebrazioni per la nascita e i matrimoni che, per quanto non previste dalla sharia, erano ricondotte a norme, simboli e valori islamici. Com'è facile comprendere, la centralità della fede nella vita del credente rendeva indispensabili i custodi del sacro, vale a dire gli *ulama*, termine generico con il quale

si indicano sia i mullah sia i *mawlawi*, che potevano vantare un lungo percorso di studio incentrato sulle scienze religiose e rappresentavano l'islam "alto". Tra i pochi a sapere leggere e scrivere, gli *ulama* erano impiegati anche da mercanti e *khan* per amministrare proprietà e svolgere compiti segretariali; alcuni ricevevano uno stipendio dai regnanti – i *qadi* che applicavano la sharia nelle grandi città, i *mufti* che fornivano consigli su questioni religiose alla corte, i *muhtasib* che controllavano la moralità pubblica e l'adesione della comunità ai precetti religiosi, i *mudarris* (docenti) delle scuole più importanti, gli imam che guidavano la preghiera nella principale moschea della capitale. Le élite legate alla corte donavano, inoltre, terreni ed edifici ai religiosi sotto forma di *waqf* (fondazioni pie), che permettevano di erigere madrase, *maktab* e *khanaqa* (ospizi sufi) e di mantenere i religiosi che li amministravano. I mullah, che avevano uno status inferiore rispetto ai *mawlawi*, si guadagnavano da vivere per lo più insegnando nei *maktab* o presso famiglie abbienti, amministrando *waqf* minori e praticando l'usura, per quanto l'interesse fosse teoricamente vietato dalla sharia; ricevevano inoltre donazioni a titolo di *ushr* o *zakat* e compensi per la celebrazione di funerali e matrimoni e la messa per iscritto di documenti; altri ancora ricevevano appezzamenti di terra dalle comunità presso le quali operavano, o esercitavano professioni manuali; altri ancora, i *malang*, i predicatori erranti, vivevano delle elemosine dei credenti. Non vi era in Afghanistan, e nel resto del mondo musulmano, un'istituzione religiosa che fornisse uno stipendio ai propri funzionari.

La larga maggioranza del paese era sunnita di rito hanafita, ma erano presenti minoranze sciite. L'influenza persiana aveva contribuito alla conversione allo sciismo degli hazara, un gruppo insediato nelle aree centrali del paese che sarà a lungo perseguitato, e all'arrivo di altri gruppi sciiti, come i qizilbash che a Kabul, Herat e Kandahar costituivano un gruppo relativamente istruito e abbiente. L'ambiente tribale, prevalentemente pashtun, era soprattutto costituito da sunniti, ma vi erano tribù – come i turi – di fede sciita. Se hazara, qizilbash, farsiwan e turi erano prevalentemente duodecimani, esistevano, soprattutto nel Wakhan e tra i tagiki del Badakshan, minoranze ismailite. Le comunità buddiste, del cristianesimo siriano-orientale e zoroastriane erano, nell'Ottocento, ormai assimilate alla maggioranza musulmana, mentre indù ed ebrei perlopiù appartenenti al ceto mercantile, avrebbero lasciato più avanti il paese per sfuggire alle persecuzioni.

Sufismo e religiosità popolare

L'islam "dotto" degli ulama si intrecciava con l'islam interiore degli *shaykh* sufi (*pir*) e di individui (*sayyid*, *mian*, *pirzada*) che vantano una discendenza sacra, dal Profeta o da "santi" della religiosità popolare. Già nel IX secolo le città di Herat, Chisht e Jam erano tra i centri più importanti del sufismo nella regione, e attiravano discepoli e *shaykh* da terre lontane, in un sistema di istruzione che a lungo avrebbe avuto natura itinerante. Nel XV secolo Kabul divenne il fulcro dell'ordine sufi naqshbandi, e nel secolo successivo la branca naqshbandi-mujaddidi, che combinava tradizione mistica, rigore intellettuale e competenze giuridiche, si diffuse in profondità nella regione. Tra le principali confraternite vi erano anche la Qadiriyya e la Chestiyya, ognuna delle quali sviluppò numerose branche (*silsila*), che fondarono reticoli di fedeltà di cui erano parte sia *pir* di grande prestigio sia custodi dei santuari, *darwish* e *faqir* (mendicanti).

Si può dire, con una certa approssimazione, che l'autorità dei *mawlawi* derivi dall'erudizione, mentre i *pir* traggono la loro autorità da pratiche meditative e da qualità interiori che permettono loro di purificare l'anima e accedere alla verità ultima, nascosta sotto lo strato dell'essoterico. Nella credenza comune i *pir*, al pari dei *sayyid* che discendono dal Profeta, sono dotati di *baraka*, una sorta di grazia divina che si trasmette di padre in figlio ma che può emanare anche da certi oggetti (talismani, reliquie) o luoghi (le tombe dei *pir*). Quando il *pir* compie dei miracoli, ci troviamo nel pieno della religiosità popolare, lontano dall'assoluta trascendenza divina che caratterizza l'islam "alto". In Afghanistan, più che altrove nel mondo musulmano, queste differenziazioni sono, tuttavia, in larga misura fittizie: molti *mawlawi* e mullah uniscono l'approccio legalistico alla visione mistica; alcuni sono addirittura riveriti come "santi" e la loro *baraka* ha, nella percezione dei loro seguaci, valore salvifico. La maggior parte dei sufi ha ricevuto un'istruzione "ortodossa" nella madrasa, così come la maggior parte dei *mawlawi* ha ricevuto un'istruzione sufi e appartiene, non di rado, a uno o più ordini. Il livello di compenetrazione tra islam alto, misticismo e islam popolare varia tuttavia a seconda dell'ordine e della regione. È soprattutto la branca mujaddidi della Naqshbandiyya ad avere perfezionato la sintesi tra sharia e sufismo, con la conseguenza di rifiutare gli elementi del sufismo più problematici dal punto di vista dell'"ortodossia", come l'ascetismo e il celibato, e di porre l'accento sulla normatività e sulla Sunna.

Oliver Roy negli anni Ottanta distingueva due tipi di sufismo afgano, quello "spiritualista", presente soprattutto a Nordovest, nell'area di Kabul

e in alcune aree in prossimità di Kandahar e Zabul, e quello "marabutico", prevalente in ambito tribale a Sud e Sudest¹. La prima variante, alla quale appartiene la maggior parte della Chestiyya e della Naqshbandiyya, è basata sull'adesione individuale del *murid* (allievo) al *pir*. È un'adesione assoluta, che richiede obbedienza in ogni circostanza e senza esitazione. Le principali confraternite di questa variante sono conformi all'islam "formale", legalista, e forniscono quindi una via non alternativa, ma supplementare, alla fede. In queste *tariqat shari'yati* il *pir* è solitamente un *alim* (sing. di ulama), e si incoraggia una vita attiva, dentro al mondo. La relazione *mudarris-talib* corrisponde quindi alla relazione *pir-murid*. Sia il *mudarris* sia il *pir* studiano le scienze dell'essoterico e dell'esoterico (*ulum-i zahiri* e *'ulum-i batini*); anzi, tradizionalmente gli studenti ricevevano prima un'istruzione essoterica con gli ulama, e poi erano iniziati al sufismo da un *pir* all'interno di una *khanaga*.

Nella variante marabutica è l'intero clan o tribù ad aderire a una famiglia di "santi", e la *baraka* di questi ultimi si estende, quindi, all'intera comunità. Il *pir* non ha solitamente, qui, le qualifiche dell'*alim* e instaura con i suoi discepoli un rapporto di natura clientelare. Appartiene a questa variante, al Sud e Sudest, la Qadiriyya, i cui *pir* sono da secoli legati alle tribù più importanti. Roy notava che dove era più diffuso il sufismo marabutico i mullah avevano solitamente un ruolo e un'influenza limitati, mentre figure dotate di *baraka* – i "religiosi carismatici" – potevano godere di grandissimo prestigio e, soprattutto in tempo di crisi, guidare con successo sollevazioni generali contro nemici interni o esterni. Si tratta tuttavia, anche in questo caso, di una differenziazione che andrebbe sfumata, poiché i *pir* più importanti hanno sempre avuto una vasta rete di *murid* che esercitavano il ruolo di mullah. Non esiste quindi una cesura netta tra le due tipologie, e questa ambiguità categoriale si è accentuata, come vedremo, nell'ultimo mezzo secolo.

L'islam afgano, in generale, sia nella sua forma "alta" sia nella sua espressione popolare e sufi, ha sempre goduto di grande autonomia rispetto al potere politico: con la morte di Timur Shah nel 1793, il regno fondato qualche decennio prima da Ahmed Shah era piombato in lotte fratricide per la successione, che avevano dato ai religiosi la possibilità di assumere influenza in qualità di arbitri tra le diverse fazioni e di legittimare l'uno o

¹ O. Roy, *Sufism in the Afghan resistance*, "Central Asian Survey", 2, 4, 1983, pp. 61-79. Si veda anche C. Degli Abbatì, O. Roy, *Afghanistan. L'islam afgano dalla tradizione alla radicalizzazione talibana, 1871-2001*, Genova, Eicg, 1986.

l'altro contendente. La debolezza del centro – una costante della storia afgana – avrebbe inoltre permesso alle figure religiose di esercitare le loro funzioni, nel campo dell'istruzione, dei rituali e dell'amministrazione della giustizia in maniera sostanzialmente autonoma. Nelle città alcune figure, come *qadi* e *muhtasib* erano sì pagate dall'erario, ma anch'esse svolgevano comunque le loro funzioni senza interferenze rilevanti da parte del potere centrale. Al Sudest, negli ambienti tribali pashtun, dove i legami con il centro erano ancora più rarefatti e la struttura sociale necessitava dell'intervento di figure di mediazione esterne, le figure religiose ricoprivano – come vedremo nelle prossime pagine – un ruolo particolarmente importante.

L'islam tribale e la sua militarizzazione

Già nell'Ottocento funzionari, etnografi e viaggiatori britannici annotarono quanto sarebbe poi stato confermato dagli studi antropologici a partire dagli anni Cinquanta del Novecento: le tribù pashtun del Sudest erano caratterizzate da un codice etico, il *pashtunwali*, incentrato su alcuni valori che, pur presenti anche presso altre comunità, erano stati qui tradotti in norme minuziose, da una struttura acefala che rendeva necessaria la pratica del consenso attraverso assemblee consultive (*jirga*) e da una sostanziale indipendenza dal potere centrale, che era facilitata dalle distanze e dalla natura impervia del Sudest. Tra i pashtun dell'Ovest, per lo più Durrani, e quelli detribalizzati vi era sì una “memoria tribale”, fondata su genealogie mitiche, ma la struttura sociale era maggiormente legata allo stato e gli elementi caratterizzanti del *pashtunwali* risultavano meno evidenti. Non che le tribù del Sudest fossero realmente indipendenti, come immaginavano i britannici: nella seconda metà dell'Ottocento, il periodo storico che trattiamo nella seconda parte di questo saggio, esse erano legate da tempo al centro da un sistema di sussidi, favori e privilegi, e come contropartita assicuravano al potere politico centrale il loro sostegno militare, in un rapporto di reciprocità che sostanzialmente rimarrà invariato fino agli anni Venti-Trenta del Novecento.

In materia religiosa, la differenza tra *pashtunwali* e sharia, spesso rimarcata dagli studiosi, non era percepita come problematica dai pashtun: nella concezione comune i legami genealogici che collegano al profeta Muhammad l'ascendente apicale Qais bin Rashid rendevano i pashtun inerentemente musulmani²: osservare il *pashtunwali* – “fare pashtun” –

significava essere musulmani. La sostanziale assenza del potere centrale e il modello acefalo, tendenzialmente egitario, che era prevalente tra i pashtun più “tribalizzati”, in particolare nel Sudest, provocava tensioni e faide continue tra i segmenti che componevano la comunità. In questa situazione di conflittualità endemica, la composizione delle faide e la ricomposizione del tessuto sociale dopo le violazioni del *pashtunwali* potevano avvenire solo grazie a figure esterne. Tra queste, le figure religiose, che erano “esterne” in un duplice senso: innanzitutto, in quanto appartenevano a rami minori della genealogia locale o provenivano da altre tribù; in secondo luogo, soprattutto se erano dotate di *baraka*, rappresentavano la dimensione sacrale, e si prestavano a mediare, quindi, in quanto parte non interessata, con riferimento al volere divino e non a un segmento specifico della tribù.

Il ruolo dei religiosi in ambito tribale

Contro una presupposta laicità del sistema tribale, sulla quale hanno insistito alcuni antropologi, le figure religiose, anche quando non prendevano parte alle *jirga*, o lo facevano esprimendosi solo su aspetti specifici della fede, assicuravano la liceità religiosa delle decisioni comunitarie: approvavano le decisioni della *jirga* pur non concorrendo sempre alla loro elaborazione, potevano avviare procedimenti contro individui o clan e disponevano spesso di proprie milizie, composte dai loro deputati e seguaci e da membri della comunità locale che si attivavano ad hoc per rendere effettive le decisioni dei “religiosi carismatici”. Un ruolo di non poco conto che i religiosi ricoprirono più volte presso le tribù pashtun nel corso dell'Ottocento era quello di proclamare e guidare il jihad contro nemici esterni, con l'effetto di ricomporre temporaneamente le differenze interne. Il riferimento ai valori sacrali e, nel caso di coloro che possedevano la *baraka*, l'incarnazione – per così dire – di quei valori, permettevano di superare la segmentazione locale e di mobilitare più tribù, compito che risultava impossibile al *malek/khan* che rappresentava uno specifico segmento clanico o tribale. Non è un caso, quindi, che nelle due guerre anglo-afgane (1839-1842 e 1878-1880) i religiosi ricoprissero un ruolo importante, mobilitando la popolazione tribale in nome del jihad e, in diversi casi, soprattutto nel Sudest, guidando le milizie contro l'esercito anglo-indiano. Nelle sollevazioni che scoppiarono al Sud e Sudest sul finire del secolo in reazione alla *forward policy* britannica le figure carismatiche della variante marabutica riuscirono ancora una volta a unire clan e tribù, superando almeno temporaneamente divisioni e rivalità locali.

² A.S. Ahmed, *Pukhtun Economy and Society. Structure and economic development in a tribal society*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, pp. 106-115.

Gli stessi inglesi, paradossalmente, contribuirono alla turbolenza tribale e alla militarizzazione delle figure religiose: innanzitutto, i tentativi di occupazione perseguiti con le due guerre anglo-afgane, e le annessioni e ingerenze successive, favorirono il compattamento delle tribù pashtun sotto la guida dei religiosi carismatici, accrescendo l'influenza di questi ultimi rispetto ai capitribù, inerentemente impossibilitati a superare, come si è visto, la segmentazione locale. In secondo luogo, le necessità del jihad contro gli inglesi (e i russi, che premevano da Nord) aumentò la domanda di armi e munizioni, che verso la fine del secolo iniziarono ad affluire in grandi quantità dal Golfo. Al traffico illegale di armi provenienti dall'Europa si sommavano fucili e munizioni provenienti dagli arsenali governativi, sottratti ai sepoy in India e prodotti localmente. Sia i capitribù sia i religiosi più influenti, che si avvalevano di milizie di *murid/talib*, si dotarono così di armi moderne, costringendo l'Indian Army ad aggiustamenti tattici e il governo in India a incorrere in nuove spese, proprio in una fase in cui la minaccia russa tornava a turbare i sonni di politici e strateghi a Londra e Calcutta. In terzo luogo, la politica inglese di istituire *tribal levies* e di armare i *khassadar* perché proteggessero le postazioni britanniche e i passi contribuirono alla militarizzazione delle aree al confine con l'India, di cui i religiosi erano parte integrante.

Un islam di stato

All'evoluzione dell'islam tribale sul finire dell'Ottocento contribuì, con ogni probabilità, anche l'uso strumentale che l'emiro Abdurrahman (1844-1901) fece dell'islam non solo in funzione antimperialista, ma anche con l'obiettivo di accentrare e unire il paese.

Al potere dal 1880, Abdurrahman si adoperò per trasformare una struttura politica in cui l'assenso all'emiro era contrattato ad hoc e si fondava sulla reciprocità in una monarchia assoluta. L'emiro fino ad allora era stato una sorta di *primus inter pares* che poteva in qualsiasi momento, se non andava incontro alle istanze e ai valori pashtun, perdere il sostegno delle tribù e, quindi, il trono. Il potere centrale era quindi fortemente instabile, e chi deteneva le redini del potere era impossibilitato a perseguire riforme di ampio respiro, soprattutto se contraddicevano gli interessi e l'*ethos* pashtun. E difatti la storia afgana è puntellata da rivolte guidate da figure religiose, che esprimevano la resistenza di ampi settori della popolazione pashtun a imposizioni percepite come devianti rispetto al sistema valoriale e agli interessi delle tribù dalle quali dipendeva in ultima analisi il potere dell'emiro. Già nel 1880 a Shinwar il mullah Najm al-Din, noto nelle fonti britanniche come

'mullah Hadda', accusò l'emiro, che si era appena insediato al potere con l'aiuto britannico, di essere un infedele; accusa di non poco conto, visto che il mullah aveva moltissimi seguaci, soprattutto a Est del paese, ma anche nelle aree a maggioranza pashtun sottoposte al controllo del Raj britannico.

Negli anni successivi i tentativi dell'emiro di ridurre i privilegi e l'autonomia delle figure religiose, e la delimitazione nel 1893 della Durand Line, che attribuiva alcuni territori pashtun ai britannici, costituirono l'occasione di nuove proteste in cui mullah e *pir* ricoprivano un ruolo fondamentale. Le proteste non dissuasero l'emiro, che anzi moltiplicò i tentativi di arginare la loro influenza e centralizzare il potere. A tal fine, oltre a mettere a morte alcuni *mawlawi* e a costringerne all'esilio altri, rafforzò il potere dell'esecutivo, diminuì l'indipendenza economica delle figure religiose – sottoponendo i *waqf* al controllo centrale, imponendo una tassa sulle proprietà religiose e riducendo i finanziamenti alle *khanaqa* – e integrò *mawlawi* e mullah nell'apparato statale, favorendone la fedeltà: i *mawlawi* ottennero il diritto a percepire uno stipendio previo esame da parte di una commissione nominata dall'emiro, al quale spettava il compito di controllare che la loro dottrina non si discostasse dall'islam "corretto", vale a dire dall'interpretazione approvata dall'emiro. *Muhtasib* e *qazi* dovevano vigilare sull'applicazione dei precetti religiosi, epurati dalle loro degenerazioni popolari e di ogni carica eversiva. Agli ulama più fidati fu chiesto, infine, di propagare l'islam ufficiale nel paese, uniformando la pratica religiosa³. Significativamente, se nei testi religiosi non trovavano una risposta, i *qadi*, che erano nominati dall'emiro, erano tenuti non a esercitare l'*ijtihad* (l'interpretazione di Corano e Sunna), ma a rivolgersi ad Abdurrahman⁴. Fu sempre sotto Abdurrahman che sorse la prima scuola coranica finanziata dal governo, la Madarasa-e-shahi, i cui studenti, una volta diplomati, diventavano funzionari dello stato⁵, secondo un processo di "statalizzazione" dei religiosi che si è verificato ovunque, nel mondo musulmano, tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima metà del secolo successivo.

³ H.K. Kakar, *Government and Society in Afghanistan: the reign of 'Abd al-Rahman khan*, Austin-London, University of Texas Press, 1979, pp. 161-163.

⁴ A. Ghani, *Islam and state-building in a tribal society: 1880-1901*, "Modern Asian Studies", 12, 2, p. 61.

⁵ Il titolo *mawlawi*, precedentemente usato per studiosi che avevano completato gli studi di diritto islamico in India, ora divenne un titolo riservato soprattutto agli ulama di alto rango che erano impiegati dallo stato.

Il jihad come instrumentum regni

Abdurrahman decise di enfatizzare, nei manuali religiosi e nei pamphlet che autorizzava e in alcuni casi scriveva di proprio pugno, la necessità di compiere il jihad contro gli infedeli, contribuendo a consolidare la tradizione militante delle aree pashtun. Il jihad, beninteso, poteva essere proclamato solo dall'emiro. Se era l'emiro a proclamarlo, era dovere di ogni afgano combattere o contribuire alla battaglia con i propri averi. Il jihad senza il suo benessere equivaleva invece a una forma di *kufir*, principio che permetteva di bollare come blasfema ogni forma di sedizione. Si recuperava quindi la componente quietista della dottrina sunnita classica: per giustificare l'importanza dell'obbedienza al potere costituito si sottolineava che Dio aveva delegato ai sovrani la conduzione degli affari dei fedeli; disobbedire all'emiro significava quindi contravvenire al volere di Dio. Oltre a essere un obbligo religioso, l'obbedienza al potere costituito preservava la comunità dalla *fitna*, l'anarchia sociale paventata dai giuristi classici. Persino un sovrano ingiusto era preferibile al caos che sarebbe risultato dalla sua deposizione. Ma se, da una parte, si sottolineava che spettava all'emiro proclamare il jihad, al contempo, delegando la difesa del territorio ai leader carismatici pashtun – gli unici in grado di coagulare e guidare i segmenti tribali –, si manteneva in vita e anzi si alimentava la turbolenza tribale e, paradossalmente, la sua capacità di resistere alla centralizzazione dello stato.

Il jihad, oltre a costituire un utile strumento anticoloniale, si prestava a essere usato per ottenere il consenso dei religiosi proprio nel momento in cui si intaccava la loro autonomia. Tra il 1891 e il 1893 l'emiro organizzò, infatti, diverse spedizioni contro gli sciiti hazara, che furono privati dei terreni più fertili, ridotti in schiavitù e costretti a fuggire in Iran e in Baluchistan; sempre a lui si deve la conversione forzata dei kafiri nel 1895-1896, che era già iniziata sul finire del Cinquecento con una spedizione dei mughal. I mullah – incluso quel mullah Hadda che si era inizialmente opposto all'emiro – furono impiegati nel processo di conversione dei kafiri, beneficiarono dell'espropriazione dei terreni hazara e, di conseguenza, sul finire del regno di Abdurrahman erano nel complesso ben disposti nei suoi confronti.

Quando, nel contesto di una crescente ostilità popolare contro il colonialismo europeo, Habibullah (regnante tra il 1901 e il 1919) si rifiuterà di rinnegare gli accordi conclusi dal padre con i britannici, e quando Amanullah (che regnò fino al 1929) cercherà di imporre dall'alto riforme volte a trasformare in senso “moderno” l'ambito più privato – la famiglia – e

a intaccare i valori prevalenti tra i pashtun, *mawlawi* e *pir* torneranno, soprattutto nel Sudest, a opporsi frontalmente al potere centrale, grazie alla loro tradizionale capacità di mobilitare e unire i segmenti tribali e alle armi affluite nella regione nei decenni precedenti. Habibullah sarà ucciso e Amanullah, prima di abdicare, si vedrà costretto a rinnegare le riforme che aveva introdotto.

Conclusioni

Non c'è qui lo spazio per ripercorrere gli eventi successivi e i fattori di ordine geostrategico, ideologico ed economico che porteranno alla nascita dei Talebani. Basti qui dire che tra la fine dell'Ottocento e la Prima guerra mondiale si andarono diffondendo in Afghanistan, nonostante il relativo isolamento del paese, nuove idee, provenienti dal mondo turco (panislamismo), arabo (wahhabismo) e indiano (deobandismo). Queste tendenze religiose, la cui diffusione fu facilitata dal ritorno in patria di funzionari e intellettuali che erano stati esiliati, per lo più in India e Turchia, dalla presenza di insegnanti e tecnici stranieri, dalla nascita di scuole moderne, di una stamperia e di un ufficio di traduzione, fornirono una dimensione globale alle incursioni e rivolte pashtun contro il Raj britannico, saldandosi al nazionalismo pashtun, che faceva sempre più accolti a corte e tra le élite urbane. Nelle regioni del Sudest l'influenza esterna più rilevante fu indubbiamente quella del deobandismo.

La Durul ulum Deoband era stata fondata nel Nord dell'India nel 1867 da ulama che intendevano purificare l'islam dagli eccessi della religiosità popolare e tornare alle fonti scritturali attraverso modalità di istruzione e organizzazione eminentemente moderne⁶. Deoband rappresentava sì l'anelito a tornare alle fonti primarie, tipico anche del wahhabismo che aveva iniziato a diffondersi fuori dalla penisola araba, ma non rifiutava in toto il sufismo, e si prestava quindi ad avere seguito in un paese come l'Afghanistan in cui i due aspetti erano profondamente intrecciati. Nel giro di pochi anni Deoband si trasformò in una rete di scuole che attiravano studenti da diversi paesi, e in particolare, grazie ai rapporti che aveva con la rete naqshbandi-mujaddidi, dalle aree pashtun afgane. Sulla base di questi rapporti si formarono durante la Prima guerra mondiale anche legami operativi in funzione antibritannica: tra il 1914 e il 1916 alcuni ulama di Deoband forniscono a un gruppo di mujahedin nel Bajaur e nel Buner i finanziamenti ne-

⁶ Si veda sull'argomento B.D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Karachi, Royal Book Co., 1989.

cessari per acquistare armi e munizioni, nella speranza che fomentassero nel Nordovest la rivolta contro il Raj. I religiosi carismatici delle aree tribali manterranno anche successivamente rapporti stretti con la rete deobandita e la frontiera continuerà ad attirare mullah e *talib* dall'India.

La nascita dei Talebani (letteralmente “studenti”) nei primi anni Novanta all'interno delle madrase affiliate al Jamiat-e Ulema-e Pakistan, il partito pakistano deobandita, trae le sue origini proprio dal legame formatosi a partire dalla fine dell'Ottocento tra madrase deobandite e “religiosi carismatici” del Sudest afgano. Anche altre influenze esterne penetrarono nel paese attraverso i suoi porosi confini meridionali, dal nazionalismo confessionale della Lega musulmana, che nel 1947 avrebbe portato alla nascita del Pakistan, al nazionalismo etnico di Ghaffar Khan, venato di istanze egalarie e alleato al Congresso nazionale indiano. Negli anni Sessanta, grazie a una limitata apertura politica e in un clima di grande effervescenza intellettuale, si diffusero in ambito urbano movimenti islamisti che, ispirandosi al pensiero di Qutb e Maududi, criticavano la religiosità popolare a favore di un approccio più scritturalista e dogmatico; a essi si sommeranno, durante la resistenza antisovietica, militanti jihadisti, provenienti per lo più dal mondo arabo, che contribuiranno a delegittimare le autorità tribali tradizionali e introdurranno nella società pashtun una rigidità e una spietatezza nuove. Queste concezioni militanti dell'islam si sono diffuse nelle aree tribali, talora intrecciandosi con le reti religiose marabutiche, altre volte scontrandosi con la religiosità e le strutture di autorità locali. Il loro effetto è stato di enfatizzare l'identità religiosa rispetto ad altri fattori identitari, di diffondere una religiosità più normativa, di fornire ai “religiosi carismatici” un'agenda più vasta e di svalutarne parallelamente le competenze “tradizionali”, minando di conseguenza anche la loro capacità di mediare in ambito tribale; parallelamente, le *jirga* hanno perso la loro autorità originaria; il *pashtunwali*, infine, appare oggi più un'idealizzazione del passato che una realtà, e quel che è rimasto di questo codice etico si trova a competere con altri sistemi valoriali. L'opinione secondo la quale sia stato il solo jihadismo di matrice araba ad avere impresso una svolta militante all'islam tribale e determinato la nascita del fenomeno Talebano è tuttavia difficilmente condivisibile. Anche l'enfasi sul ruolo che le madrase pachistane hanno avuto nella “nascita” dei Talebani e sugli interessi geostrategici che hanno indotto Islamabad e Riad a sostenere l'estremismo in Afghanistan è eccessiva, e offusca sia le specificità pashtun degli “studenti coranici” sia i processi storici che, ben prima degli anni Ottanta del Novecento, influirono sulla loro militanza.

Sul primo aspetto – la natura pashtun dei Talebani – basti qui dire che negli anni Novanta, quando emersero sulla scena afgana, i loro vertici, per quanto avessero studiato per periodi più o meno lunghi nelle madrase pachistane, provenivano dall'ambiente rurale e tribale pashtun, un ambiente che, nonostante le influenze esterne, manteneva alcune peculiarità. Il mullah Omar, che guiderà i Talebani fino alla sua morte, avvenuta nel 2013, era il mullah di un villaggio vicino a Kandahar ed era sostenuto da altri mullah della sua provincia originaria, l'Uruzgan. Almeno il 60 per cento dei vertici Talebani aveva ricevuto quasi tutta la propria istruzione nelle *hujra*, un'istituzione tradizionale degli ambienti tribali. Molti erano intrisi della religiosità popolare – quella, in particolare, tipica del sufismo marabutico, fatta di amuleti, reliquie e visite alle tombe dei *pir*: lo stesso mullah Omar prendeva le proprie decisioni sulla base dei sogni, secondo modalità tipiche dei *pir*⁷. Alcuni suoi stretti collaboratori erano *pir* o *murid*, e il simbolismo sufi era onnipresente nel movimento. Sarà questo, tra l'altro, un elemento di attrito tra i Talebani e al-Qaeda, che porterà quest'ultima a interrogarsi sull'ortodossia degli “studenti” coranici. I Talebani mantenevano inoltre negli anni Novanta, e mantengono tutt'ora, alcune peculiarità dell'ambiente tribale da cui provengono – continuando per esempio a seguire pratiche decisionali inclusive, tipiche delle *jirga*, che smussano quel potere assoluto dei singoli comandanti che caratterizza i gruppi jihadisti arabi.

Per quanto riguarda il secondo aspetto – le origini del movimentismo armato dei Talebani –, si è cercato di dimostrare in questo saggio che la militanza degli studenti coranici affonda le sue radici nella tradizione del sufismo marabutico, nelle peculiarità della struttura tribale pashtun e nella militarizzazione dei religiosi carismatici avvenuta a fine Ottocento per l'effetto congiunto della *forward policy* inglese e della strumentalizzazione del jihad da parte di Abdurrahman.

7 I.R. Edgar, *The 'true dream' in contemporary Islamic/Jihadist dreamwork: a case study of the dreams of Taleban leader Mullah Omar*, “Contemporary South Asia”, 15, 3, pp. 263–267.